

KABENGELE MUNANGA

OS BASANGA DE SHABA (ZAIRE)

Aspectos Sócio-econômicos e Político-religiosos

Tese de Doutorado apresentada ao Departamento de Ciências Sociais, Disciplina de Antropologia, da Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo.

SÃO PAULO
1977

CARA PROFA. RENATE

As suas aulas foram para mim de um grande proveito.

Você poderia se reconhecer através de alguns aspectos deste trabalho.

Com amizade e admiração.

O autor

 São Paulo, 14.12.77

KABENGELE MUNANGA

O S B A S A N G A D E S H A B A (Z A I R E)

Aspectos Sócio-econômicos e Político-religiosos

Tese de Doutorado apresentada
ao Departamento de Ciências So -
ciais, Disciplina de Antropologia,
da Faculdade de Filosofia, Letras
e Ciências Humanas da Universida-
de de São Paulo.

- SÃO PAULO

1977

Aos Basanga de Shaba

Aos Professores:

- João Baptista Borges Pereira
- Lux Boelitz Vidal
- Fernando Augusto Albuquerque Mourão

A Yombo Masanga Kabengele, minha mulher

dedico este trabalho, fruto de seu apoio,
de sua paciência, de sua sabedoria e de
meu esforço.

AGRADECIMENTOS

A todos, pessoas e instituições, que, direta ou indiretamente, nos auxiliaram na realização deste trabalho, queremos expressar nossos agradecimentos e, em especial:

Ao Prof. Dr. João Baptista Borges Pereira, nosso orientador, que, ao lado de suas observações pertinentes, com sua orientação segura e aberta, sempre nos estimulou e apoiou material e moralmente, durante todas as fases da elaboração deste trabalho.

À Prof^a. Dr^a. Lux Boelitz Vidal, pela amizade, apoio e auxílio recebidos.

Ao Prof. Dr. Fernando Augusto Albuquerque Mourão, pela grande amizade, pela atenção e apoio recebidos durante nossa permanência nesta Universidade.

Ao Prof. Orlando Bastos, Diretor da Divisão de Difusão Cultural da CODAC-USP, que, apesar das inúmeras atividades, nos ministrou curso de Português e nos auxiliou na revisão do texto final.

Ao Prof. Dr. Eurípedes Simões de Paula, Diretor da Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da USP, que nos proporcionou as condições necessárias para a realização material deste trabalho.

Ao Prof. Dr. Amadeu José Duarte Lanna, pelo auxílio na discussão e pelas valiosas observações feitas a respeito de um dos capítulos do nosso trabalho.

Aos amigos Iêda Machado Ribeiro dos Santos, Prof. Emanuel Ribeiro Guimarães e dona Margarida Rocha Ferreira Bastos, que traduziram com interesse este trabalho, inicialmente escrito em francês.

Ao Prof. Dr. Jean-Pierre Angenot, amigo e colega de muitos anos, que, durante os períodos de férias, nos ofereceu sua casa e condições materiais necessárias para a elaboração deste trabalho.

À amiga Haydée Nascimento, por sua paciência na correção dos erros de datilografia.

Ao amigo e irmão Dohou Codjo Denis, pelo apoio moral recebido durante o período que passamos juntos no Brasil.

A Irene Bertazini Moreira dos Santos, pela particular atenção que dispensou nas várias fases do desenvolvimento deste trabalho.

A minha esposa Yombo Masanga Kabengele e a meus filhos Bukasa, Kolela, Ilunga e Kammal, pela paciência e compreensão que manifestaram, aceitando a nossa separação durante todo o tempo da elaboração deste trabalho.

À Universidade de São Paulo, que nos ofereceu a bolsa de estudos e colocou à nossa disposição as condições materiais necessárias para a conclusão dos nossos estudos de pós-graduação.

Ao Ministério das Relações Exteriores do Brasil que, além de possibilitar nossa viagem ao Brasil, nos ajudou com uma bolsa de estudos complementar, nos últimos oito meses.

Ao Centro de Estudos Africanos da Universidade de São Paulo, por ter contribuído na nossa formação.

Ao Centro de Estudos Afro-Orientais da Universidade Federal da Bahia (Salvador) pela ajuda na tradução da parte essencial do nosso manuscrito.

Ao Centro de Estudos Afro-Asiáticos, da Universidade Cândido Mendes, do Rio de Janeiro, por ter colocado sua biblioteca à nossa disposição.

À Universidade Nacional do Zaire (U.NA.ZA.), por ter financiado parte de nossa pesquisa de campo.

Ao O.C.D. (Office de Coopération au Développement) do governo belga, que nos ofereceu uma bolsa de estudos, permitindo-nos iniciar a pesquisa bibliográfica, no Museu Real da África Central (Tervuren).

Nota Lingüística

1. Em nossa transcrição dos textos e letras na língua do grupo estudado, adotamos a grafia corrente. Esta desconhece os sinais diacríticos que marcam os fenômenos de "tonalidade" e de "quantidade", característicos das línguas bantu.

A tonalidade é marcada pelos tons: baixo, por exemplo: |à|; alto: |á|; montante: |ǎ|; desçente, por exemplo: |â|.

O fenômeno de quantidade observa-se, por exemplo, no termo / |mà:nga| ou |mà:ngà| na escrita fonética e que transcrevemos / |manga| na grafia corrente (Vide A. Coupez, Cours de Linguistique Africaine, Université Officielle du Congo, Lubumbashi, 1966).

Apesar dos inconvenientes que apresenta a grafia corrente, adotamo-la por razões de ordem técnica e científica. Com efeito, a complexidade dos tons exigiria uma máquina especial para a escrita fonética, por outro lado, a transcrição fonética completa supõe um conhecimento bastante aprofundado da língua Kisanga ou o trabalho em colaboração com um lingüista especialista nessa língua. No momento não temos condições de cumprir tais exigências.

2. Nas línguas bantu, os nomes dos povos ou dos grupos étnicos são precedidos dos prefixos (classificadores) mu, indicando o singular, e ba, indicando o plural. Exemplos:

mu-sanga (sing.);

ba-sanga (plur.);

mu-luba (sing.);

ba-luba (plur.).

Em nossas anotações, deixamos de empregar o hífen e escrevemos: Musanga, Basanga. Na literatura etnográfica, alguns autores anotam somente os radicais dos nomes dos povos e negligenciam os classificadores. Por exemplo: Sanga para dizer Musanga ou Basanga; Luba para dizer Muluba ou Baluba. No texto, utilizamos Sanga como adjetivo possessivo, por exemplo: a cultura sanga; o grupo sanga, etc.

3. A língua falada pelos Basanga é nomeada "Kisanga" pelos próprios Basanga. No texto, conservamos a mesma palavra.

INTRODUÇÃO

1. A questão central

Iniciando este estudo sobre os Basanga, nossas ambições primeiras tinham sido analisar os processos de mudanças sociais e culturais, resultantes da situação de contacto com a civilização ocidental. Mas, à medida que esse projeto amadurecia, fomos percebendo, cada vez mais, a quase impossibilidade de realizá-lo sem um certo conhecimento do pano de fundo tradicional sobre o qual se fundam e se constroem as mudanças.

Uma primeira solução possível teria sido aceder ao conhecimento do passado cultural Sanga baseando-nos na análise dos documentos escritos existentes. Ora, exceto alguns documentos dispersos e confusos escritos por um missionário e um administrador (F. Grevisse e R. Hadelin - vide bibliografia), ambos colonizadores, operando na região, há carência total de monografia séria, quer sobre os Basanga, quer sobre os grupos circunvizinhos. Daí a dificuldade de realização do trabalho como proposto inicialmente.

Uma segunda solução, que pareceu mais razoável, foi retomar, nós mesmos, as pesquisas de campo com vistas a uma reconstrução dos aspectos sócio-econômicos e político-religiosos do grupo Sanga, e, a partir daí, abordar o estudo das mudanças.

É esta segunda solução proposta que tentamos realizar parcialmente neste trabalho. Dizemos parcialmente porque fazemos no presente estudo somente a reconstrução da cultura Sanga, reconstrução percebida como fundamento do estudo das mudanças.

A suspensão do primeiro objeto de nossas preocupações, a saber: "O processo de mudanças sócio-culturais", e...

ca-se principalmente pelo fato de que a sua melhor compreensão está subordinada ao conhecimento do pano de fundo tradicional do grupo em questão.

Convém sublinhar que o conteúdo deste trabalho, sendo um esforço de reconstrução, deverá ser considerado como fazendo parte do passado cultural dos Basanga, qualquer que seja o tempo utilizado na narrativa. Isto não significa que as práticas culturais aqui descritas pertençam apenas e tão somente ao passado: muitas delas se mantêm, mas não são, na sua forma presente, objeto deste trabalho.

Tendo explicado as razões que concorreram para a escolha do objeto de nosso estudo, é preciso delimitar este objeto e precisar seu conteúdo. Com efeito, sabe-se que um grupo social particular, por exemplo um grupo étnico, apresenta-se como um sistema particular ou como uma estrutura particular, por sua vez divisível em muitos sub-sistemas ou sub-estruturas. Abordando o estudo de uma sociedade particular, pode-se, segundo o ponto de focalização, seja apreendê-la globalmente, isto é, ao estudar todos os sub-sistemas ou sub-estruturas, o que fazem a maioria dos estudos monográficos; seja abordá-la, privilegiando somente alguns aspectos. Sabe-se também que um sistema social particular, à imagem de um organismo biológico, tem uma vida e que os elementos constitutivos devem ser mantidos e substituídos através de um processo cíclico de reprodução. Neste processo cíclico de reprodução da sociedade humana, o mecanismo nodal mais conhecido é o grupo doméstico (FORTES 1958:1-14). É também comum a distinção entre o campo doméstico das relações sociais de um lado e o campo político e jurídico de outro lado. Mas, às vezes, esta distinção não é nítida, pois pode haver cruzamento entre as atividades de ambos os campos (M. Fortes citado e Chagnon 1971 : 85 e ss.).

Sem privilegiar qualquer dos aspectos, nossa ambição é apreender o grupo tribal dos Basanga em sua globalidade estrutural e funcional. Consideramos esta sociedade como constituindo uma só estrutura particular por sua vez subdividida em quatro sub-estruturas: Estrutura das relações sociais, econômicas, políticas e religiosas. Quais são os elementos constitutivos de cada uma e como funcionam? Quais são as relações que cada uma mantém com a estrutura global e com os outros sub-sistemas constitutivos? Tais seriam os tipos de questões que deveríamos responder e aprofundar. Em níveis e momentos diferentes de seu funcionamento, tentamos descobrir e pôr em evidência mecanismos, grupos e relações mais operantes.

2. Pesquisa bibliográfica

R.P. Roland Hadelein, outrora missionário católico na região, e F. Grevisse, administrador do Território de Jadotville e último comissário do Distrito de Likasi, permanecem até nosso tempo como os únicos autores que produziram uma literatura bastante extensa sobre a etnografia dos Basanga (Cfr. Lista bibliográfica). No entanto, não podemos perder de vista o aspecto "amadorístico" de suas pesquisas.

Sob este ângulo, a veracidade dos documentos elaborados por eles é muito discutível. A grande crítica que lhes fazemos é terem condensado num só volume e sem nenhuma discriminação as culturas de várias tribos (Basanga, Bakaonde, Balamba, Bayeke etc...), sendo desta forma impossível ao leitor distinguir os traços culturais próprios a cada um desses grupos. Muitas imprecisões e lacunas encontradas nos trabalhos dos dois autores se devem, a nosso ver, à formação e aos interesses perseguidos. Convém lembrar que um era missionário e outro chefe de

trador. A confusão encontrada nos escritos dos dois autores citados nos obrigou a começar da estaca zero o trabalho de campo. Foi depois deste último que nos tornamos capazes de corrigir e de utilizar o que foi escrito pelos dois autores.

Os arquivos e documentos administrativos constituem uma outra fonte de informação não negligenciável. De 11 a 26 de setembro de 1971, consultamos os arquivos do ex-Território de Kambove. Estes últimos cobrem o período entre 1911 e 1957. São relatórios manuscritos feitos por antigos administradores e colonizadores. Eles estão consignados no que eles mesmos chamaram "Registro dos Relatórios sobre a Administração Geral" e "Registro das Informações Políticas". As informações que eles contêm são, como seus nomes indicam, de ordem administrativa e política. Trata-se, notadamente, da maneira como a chefia é ou deve ser organizada; do agrupamento das pequenas aldeias em conjuntos maiores; das regras tradicionais de sucessão; da genealogia dos chefes; da chegada dos Bayeke e da guerra entre os Bayeke e os Basanga (informações históricas). Muito interessantes, também, são alguns recenseamentos das populações e fragmentos de informação sobre a sua origem.

Todas essas informações escritas em desordem e sem nenhum esforço de sistematização tinham seu objetivo: guiar a ação do colonizador na administração das chefias indígenas. Com toda contradição que eles contêm, esses documentos têm sido para nós de grande utilidade, pois é a partir deles que nos foi possível seguir a evolução demográfica.

3. Pesquisa de campo

No dia 24 de maio de 1969 fomos ao campo pela primeira vez. Ficamos três meses numa só aldeia do Chefe "I. e"

deia capital que, aliás, se chama pelo título do Chefe). Esse período durante o qual procedemos quase por apalpadelas foi uma fase muito difícil do nosso trabalho. Algumas notas rápidas foram tomadas sobre a origem histórica dos Basanga, a organização social, econômica, política e religiosa, mas sem nenhuma profundidade. Se bem que o resultado fosse magro e quase insignificante, um passo muito importante tinha sido dado, o que iria influenciar nossas inquirições ulteriores. Tratava-se do nosso primeiro contacto com as populações Basanga e íamos percebendo, à medida que passavam os dias, que nossos entrevistados mostravam-se menos reticentes. Ao mesmo tempo, corrigíamos cada vez mais nosso próprio comportamento e descobríamos pessoas conhecendo melhor a tradição e que iriam, mais tarde, tornar-se nossos melhores informantes. A língua das entrevistas foi o "Kisanga", língua materna dos Basanga. Como não sabíamos no início falar o "Kisanga", devíamos recorrer ao intérprete com os inconvenientes que isso implica. Como o "Kisanga" é uma língua da zona lingüística "L", isto é, da zona Luba (segundo a classificação de Greenberg), que é também aquela de nossa própria língua materna, tornou-se fácil o entendimento de tudo que os informantes e entrevistados diziam. Essa facilidade de compreensão nos permitia intervir, seja diretamente em "Swahili", grande língua vernacular falada em toda a região e que serve de traço de união entre diversos grupos étnicos vizinhos, seja indiretamente em "Kisanga", através do intérprete.

Nossa permanência no campo, a mais longa e a mais importante, começou no dia 1º de outubro de 1971, depois de dois anos de interrupção. Não se limitaria a uma só aldeia, como da primeira vez. Por diversas ocasiões, uma dezena de

aldeias foram visitadas. Essa volta permitiu-nos verificar o material e corrigir omissões.

4. Técnicas de coleta dos dados

Muitas vezes, apoiamo-nos em técnica de entrevista, a despeito dos vários inconvenientes que ela apresenta. É o caso, notadamente, quando o sujeito entrevistado tem medo de se tornar um delator de seu grupo pelos fatos que ele relata. As respostas que ele dá podem ser, então, falsas. Suas lembranças podem ser alteradas e assim torná-lo incapaz de dar informações exatas sobre o passado. Seus interesses podem, também, colocar em questão a veracidade da informação que ele dá.

Felizmente, houve uma circunstância que (pensamos) teria contribuído para melhorar a qualidade das informações. Com efeito, cada vez que íamos a um compromisso, éramos surpreendidos ao constatar que o informante não aceitava ser entrevistado sozinho e que sempre chamava algumas pessoas, confrades da aldeia. Mas, a sua escolha das pessoas que deviam participar com ele da entrevista não era casual. Assim se formava um grupo de cinco ou seis pessoas às quais se juntavam os curiosos. No final, nossas entrevistas transformaram-se, sem que o tenhamos desejado no início, em reuniões públicas agrupando não só os sábios da aldeia, mas também todos aqueles que tinham algum conhecimento da história do grupo. Esse processo, que colocava em concorrência pública todos os informantes possíveis oferecia como principal vantagem, evitar a tendência de cada um a glorificar seu próprio grupo, atribuindo-lhe os méritos e funções de outro.

Uma entrevista etnográfica deve, para ser fecunda, apoiar-se em observação direta dos fatos sociais. O material

necido por uma entrevista é um material verbal, que, às vezes, não concorda com a realidade, daí a necessidade de uma observação direta e a justificação mesma do "fieldwork" como técnica do estudo de profundidade. A este respeito, a observação (visual e auditiva) tem desempenhado um papel de rara importância. Preenchíamos quotidianamente um diário no qual anotamos não somente o trabalho cumprido, mas também os acontecimentos e fatos que chamavam nossa atenção. Depois então, em momento oportuno, aproveitávamos para esclarecer aquelas observações. Mais de uma vez, tivemos a sorte de presenciar alguns eventos importantes como a cerimônia fúnebre, os rituais de viuvez e alguns rituais religiosos muito raros. Tivemos também a ocasião de assistir a julgamentos tradicionais, o que nos permitiu conhecer o segredo de alguns comportamentos, notadamente os ligados à instituição do divórcio.

Paralelamente a esse processo, servimo-nos também do Dicionário sobre a língua "Kisanga", do Professor A. Coupez, da Universidade Livre de Bruxelles, ainda não publicado e àquele momento em fichas. Mais de uma vez, durante as entrevistas, acontecia que os informantes negavam a existência, na sua sociedade, de alguns fatos, objetos ou instituições. Neste caso, anotávamos minuciosamente as coisas negadas e íamos verificar se elas apareciam no Dicionário. Em caso afirmativo, voltávamos aos informantes e pedíamos as explicações das palavras ou termos negados. Muitas vezes, eles desmentiram suas primeiras declarações, infirmando, afirmando ou ultrapassando as explicações do Dicionário.

Recorremos também à história de vida (biografia) , que nos permitiu obter respostas mais nuançadas.

5. Orientação teórica

Nossa orientação teórica define-se, principalmente, pelo sentido adotado do termo "Estrutura". Este último comporta várias acepções, segundo os autores e as disciplinas (COELHO, 1969). Colóquios internacionais consagrados a este propósito já mais conseguiram eliminar as divergências (BASTIDE:1971: 1 - 12)

Utilizamos a noção de "Estrutura" no seu sentido mais geral que lhe deram Jean Piaget e Claude Flament. "...il y a structure, quand les éléments sont réunis en une totalité présentant certaines propriétés en tant que totalité et quand les propriétés des éléments dépendent entièrement ou partiellement, de ces caractères de la totalité"(J.Piaget citado em Viet 1965: 9 e ss.). Ou ainda que "une structure est un ensemble d'éléments entre lesquels existent des relations, et tel que toute modification d'un élément ou d'une relation entraîne la modification des autres éléments en relation"(C. Flament citado por Viet 1965:2).

Aderimos às críticas feitas contra Radcliffe-Brown, que considerava a estrutura como uma realidade empírica, constituída pela soma das relações sociais existentes numa sociedade dada. Por outro lado, não tratamos da estrutura como um objeto de museu, ou como uma simples realidade sincrônica. Nossa análise da "estrutura" integra a explicação sociológica e histórica como o fazem G. Balandier, M. Gluckman, R. Bastide e tantos outros, mostrando que a dinâmica é uma propriedade necessária ao sistema social. Para nós, os dois momentos do estudo da sociedade, isto é, o sincrônico e o diacrônico não podem ser dissociados, decorrendo daí o estudo das práticas sociais sob quatro aspectos principais: conformidade, estratégia, manipulação e contestação (BALANDIER 1969).

Em outras palavras, nossa abordagem quer integrar a dimensão temporal à análise estrutural. Esta dimensão temporal apresenta dois tipos de processos: cíclicos e cumulativos. Os processos cíclicos são aqueles que se repetem no seio de cada sociedade à maneira de um ciclo biológico. (p.e. ciclo da vida individual, de nascimento até a morte; atividades calendárias, etc...),. Embora impliquem uma dimensão temporal, os processos cíclicos visam sobretudo à conformidade e à harmonia da estrutura. Os processos cumulativos são aqueles que se produzem na escala histórica e que transformam progressivamente o sistema social. Eles visam aos conflitos, às contradições, às manipulações, aos contactos e são responsáveis pela aparição de novas estruturas (VOGT 1960:18-33).

6 - Estrutura da tese

Dividimos a tese em quatro capítulos. No primeiro capítulo, procuramos esboçar as condições geográficas, ecológicas e históricas nas quais se desenvolveu a cultura Sanga.

No segundo capítulo desenvolvemos alguns aspectos da estrutura social e descrevemos o ciclo vital dos indivíduos.

No terceiro capítulo, relativo à vida econômica, procuramos: descrever as atividades econômicas predominantes; analisar fatores e modos de produção; analisar as estruturas sociais criadas pela sociedade em vista de cumprir a produção; descrever os mecanismos de redistribuição e de troca dos produtos e, enfim, tratar das formas de investimento econômico.

No último capítulo, articulado sobre dois aspectos muito ligados, a saber: a vida política e a vida religiosa, tentamos abordar os problemas relativos ao fundamento do poder político; analisar as estruturas do poder político e suas f

abordar a vida religiosa sob dois aspectos, seja como um sistema ideológico, seja como uma explicação do universo (cosmogonia) e do homem (ontologia).

Na estruturação global nota-se um grande desequilíbrio quantitativo entre os capítulos 2 e 3 e o capítulo 4. Isto se explica pelo tema deste último, que, por suas particularidades, já foi abordado nos capítulos precedentes, embora não sistematicamente. A título de exemplo, ao tratarmos das cerimônias rituais ligadas ao ciclo vital, no segundo capítulo, abordávamos também um tópico relativo à vida religiosa. No mesmo sentido podemos notar que os rituais ligados à vida econômica e às funções econômicas do chefe, analisados no terceiro capítulo, referem-se também à vida religiosa e política.

Para evitar repetições inúteis, retomamos, no quarto capítulo, apenas alguns pontos específicos já focalizados anteriormente, mas dispersos, tentando apresentá-los enquanto uma totalidade. Essa imbricação ilustra a intimidade existente entre o social, o econômico, o político e o religioso. A delimitação entre esses vários aspectos da vida de uma sociedade deixou de ser um problema para as Ciências Sociais.

C A P Í T U L O I

ELEMENTOS GEO-ECOLÓGICOS, DEMOGRÁFICOS E HISTÓRICOS

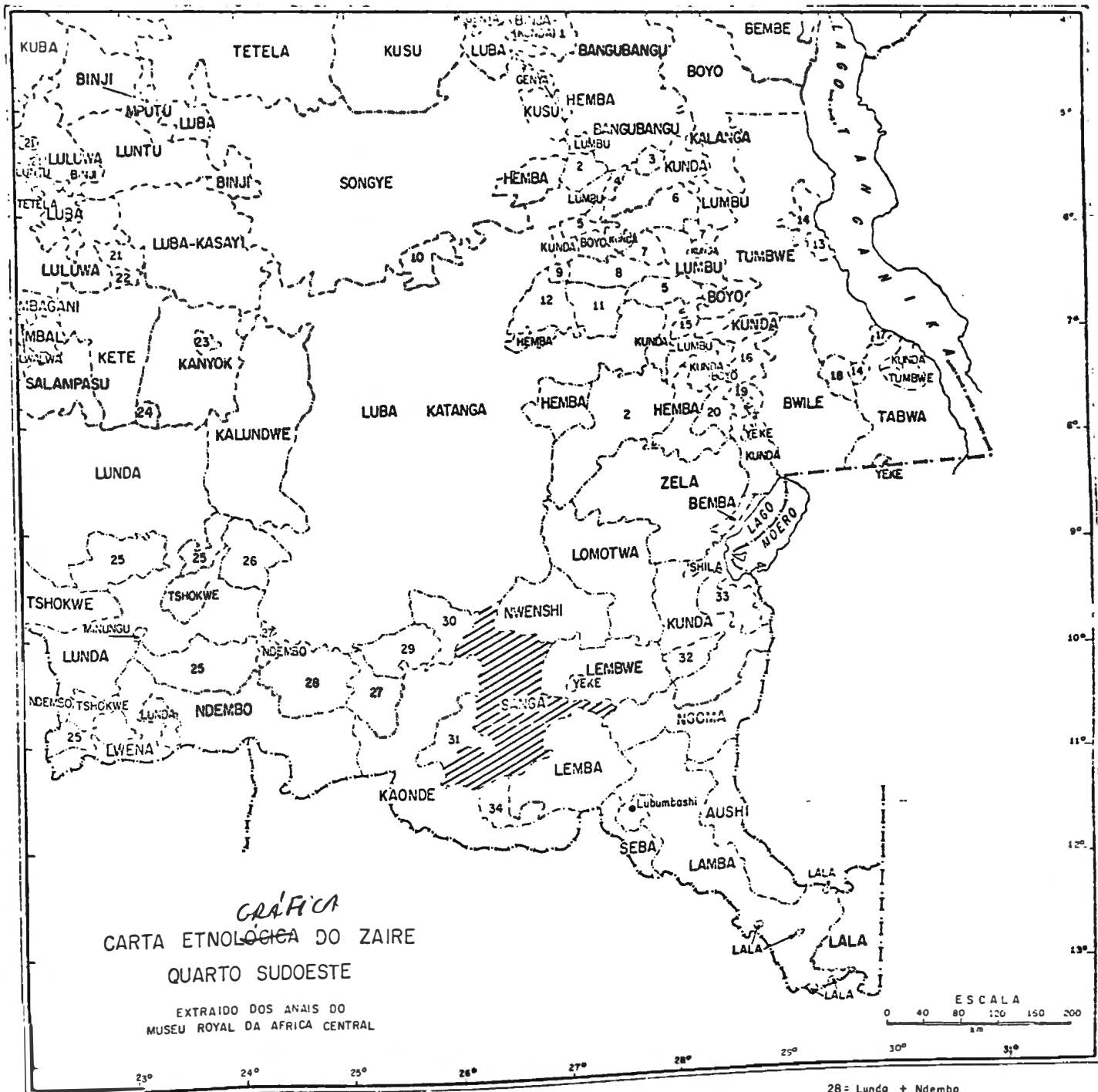
1 - DADOS GEOGRÁFICOS

Os melhores conhecimentos que temos de geografia dos Basanga são provenientes dos trabalhos de J. WILMET num estudo intitulado "A divisão da população na depressão Mufuvya - Lufira-Alto Katanga, Ensaio de uma geografia do povoamento num meio tropical (WILMET 1959).

1.1 - Situação geográfica

A 30 km ao Norte de Lisaki, no Alto-Shaba, existe uma vasta depressão alongada seguindo a direção Norte-Oeste, Sul-Este. Fica entre os montes Dipompa-Koni ao Norte e as superfícies elevadas do planalto de Kando-Jukanga e o alto Lufira para o Sul; seus limites Leste e Oeste são respectivamente a colina de L'inter-fleuve Lwapula-Lufira ao Leste da bacia do rio Lwembe e, por outro lado, os primeiros contrafortes do planalto dos Bianco ao Oeste do rio Dikulue. Astronomicamente ela é atravessada pelo 27º meridiano Este de Greenwich e o paralelo de 10º30' Sul. Sua superfície total é de cerca de 4.000 km². Ela ocupa a parte setentrional da zona de Kambove.

É na parte Norte-Oeste desta depressão que encontramos o grupo dos Basanga, objeto de nosso estudo. Ele ocupa a bacia do Mufuvya e a extremidade Leste da Lufira nas cercanias do rio Lwambo. Mais precisamente, a região do Basanga está compreendida entre 26º e 27º de Longitude Leste, 10º30' de Latitude Sul. O território Sanga fica na vizinhança



- | | | | |
|---------------------------------------|---------------------------|------------------------------------|-----------------------------------|
| 1 = Luba - Kat. + Bangubangu | 10 = Luba - Kat. + Songye | 19 = Bwile + Kunda | 28 = Lunda + Ndembo |
| 2 = Hemba + Kunda | 11 = Luba - Kat. + Lumbu | 20 = Hemba + Lumbu | 29 = Luba - Kat. + Lunda + Ndembo |
| 3 = Bayo + Bangubangu + Kunda | 12 = Hemba + Bayo | 21 = Luba - Kasayi + Luluwa | 30 = Luba - Kat. + Lunda |
| 4 = Kalanga + Bangubangu | 13 = Tumbwe + Lumbu | 22 = Kete + Luluwa | 31 = Kaonde + Sanga |
| 5 = Luba - Kat. + Kunda | 14 = Tumbwe + Kunda | 23 = Luba - Kat. + Luba - Kasayi | 32 = Yeke + Kunda |
| 6 = Hemba + Bangubangu | 15 = Luba - Kat. + Tumbwe | 24 = Lunda + Kanyok + Kete | 33 = Bemba + Luba - Kat. + Kunda |
| 7 = Bangubangu + Kunda | 16 = Hemba + Tumbwe | 25 = Lunda + Tshokwe | 34 = Kaonde + Lamba + Lemba |
| 8 = Bayo + Bangubangu + Lumbu + Kunda | 17 = Tabwa + Tumbwe | 26 = Luba - Kat. + Lunda + Tshokwe | |
| 9 = Luba - Kat. + Bayo | 18 = Tabwa + Bwile | 27 = Luba - Kat. + Ndembo | |

Org. - KABENGELE MURANGA Des. - Hélio

seguintes grupos étnicos:

ao Norte os Banwenshi;

ao Leste os Bayeke;

ao Sudeste os Lemba;

ao Sul os Lamba.

No contexto etno-político do Zaire, com seus 24 milhões de habitantes e cerca de 300 grupos étnicos, os Basanga, com aproximadamente 17.000 pessoas, encontram-se entre os menores grupos étnicos zairenses. J. Vansina, num esforço de classificação das culturas zairenses, coloca os Basanga entre as culturas das savanas do Sul, justamente num conjunto cultural que denominou "os povos da região Tanganyika - Alto Shaba" - (Vansina 1965a:187).

As fronteiras naturais são ao Norte os rios Dikuluwe e Lwambo; ao Nordeste a cadeia de montanhas Kyankalakasa; ao Leste o rio Lufira.

1.2 - O relevo

A depressão faz um nítido contraste com as unidades de relevo que lhe é vizinha: as altitudes, a apresentação geral são bem características.

A depressão propriamente dita

O fundo está situado a cerca de 1.100m. No Oeste, um rio pantanoso se escoa; o Mufuvya. Ao Leste existe um lago, artificialmente criado pela barragem das cachoeiras Cornet no Lufira. Entre as bacias dos dois rios de que acabamos de falar se estende uma crista divisória entre 1150 e 1175m e para a qual ascendemos de modo insensível de um lado e de outro. Esta crista é bastante abatida e se faria notar muito mais na paisagem se não estivesse sobrepujada, aqui e ali ;

los com uma altura de 50 a 100m.

No Oeste desta zona divisória, a bacia do Mufuvya está semeado em sua parte central de montículos às vezes alongados que se apresentam arrumados em relevos estruturais. Este alinhamento tem uma direção Oeste-Leste..

Na bacia do Mufuvya de um lado e de outro do alinhamento central podemos distinguir duas unidades:

1. A planície do Mufuvya propriamente dita, constituída por: um anfiteatro rio acima bastante largo que vai do alinhamento central aos montes Dipompa;

- uma parte média (1100-1075m) no qual o curso do rio divaga e onde vêm desembocar os afluentes meridionais através de uma grande interrupção nas colinas centrais;

- um curso em aval (1075m) reescavado através de velhas superfícies sub-horizontais (1100-1125m).

2. Uma bacia Sul onde estão situados a maior parte dos afluentes meridionais da Mufuvya: aí está compreendida a frente meridional do planalto de Konde-Lukanga e o alinhamento central; comporta uma série de bacias (sobretudo a Leste) drenados por uma planície central (a de Kanikwa) situada cerca de 1100m e onde vem confluir toda a rede. Uma das pequenas bacias está ainda ocupada por um grande lago (Kiziba-Pande) em via de um lento aterramento. A bacia Sul desemboca entre as colinas centrais no vale do Mufuvya propriamente dito por uma planície de mais de 70m de largura.

Na bacia do Lufira a peneplanação está mais adiantada e não encontramos mais montículos residuais. Uma grande parte da planície está submersa no lago de retenção (446 km²).

A profundidade deste lago é pequena (2,84m em média) e o traçado do riacho é mantido graças a aterros naturais.

de altura que emergem quando as águas estão baixas até mais de 30km no interior do lago. Na parte em aval o lago se estrangula num canal ligado à planície por um estreito gargalo de cerca de um quilômetro de largura.

Este canal é escavado pelo Lufira a partir do nível de base das antigas quedas: está encaixado entre as margens pouco elevadas que o dominam a cerca de uma vintena de metros. Nesta planície desembocam numerosos afluentes do Lufira. Seus vales rio acima são estreitos e os flancos retificados, na desembocadura ou depressão eles possuem vales bastante largos com flancos muito inclinados, semeados de aterros de cheias bastante abatidas. Eles chegam ao lago através de deltas pantanosos.

Os relevos limítrofes

De uma parte e de outra da depressão chegamos a relevos desenhados mais rigorosamente. Os montes Dipompa ao Norte se alongam seguindo uma direção Leste-Oeste desde o Dikuluwe no Oeste até a bacia do Bunkeya ao Leste; seu cume, o monte Malumba (1495m) está situado no interior do maciço na bacia do Konda.

Só o flanco meridional dessas cadeias, em grande parte quartzíticas nos irá interessar ele é bastante latéritisé e apresenta do lado do Mufuvya encostas bastante abruptas. Aqui e ali, contudo, alguns vales (Konda, Kakoma, Dilunga, etc...) quebram a encosta deste talude. Elas possuem cones aluviais bem importantes.

Os montes Dipompa são seguidos ao Leste da bacia do Bunkeya pelos montes Koni. Estes, um pouco mais importantes e mais elevados na bacia do Bunkeya (Nimbwe 1254m) se refletem na bacia do Lufira a uma única cadeia de colinas e

titude não chega, em parte alguma a 1250m. (Koni Oeste 1232m), pouco imponentes quando observados do Sul eles, ao contrário, apresentam fortes desnivelações ao Norte, na planície do Lui-vi situada numa altitude menor (menos de 950m para o aval).

No contrabaixo desse alinhamento de colinas, para o Sul, atravessamos inicialmente para o Leste, a estreita bacia do Kiteshi com cerca de 1150m de altura. Ao Oeste deste rio, velhas superfícies de erosão se desembocam amplamente. Contudo elas são um pouco diminuídas em sua parte meridional por um anfiteatro fossilizado, o pantanal de Kisungu, apenas identificado na topografia geral.

Ao Sul da depressão Lufira-Mufuvya se estende o planalto chamado de Kando-Lukanga. Nas cercanias de nossa região o planalto meridional é dissecado sobretudo ao Oeste pela erosão de uma vigorosa rede hidrográfica. As colinas dominando a depressão e oriundas desta erosão culminam entre 1458m (Mutaka) e 1374m (Mulunguishi).

Ao Oeste da depressão, adiante do vale do Dikuluwe distinguimos os contrafortes do planalto do Bianco em sua parte meridional e a ligação deste planalto ao de Konde-Lukanga.

Todo o rebordo oriental é rasgado pela erosão regressiva dos afluentes do Dikuluwe. No limite Leste da região está situada a crista que separa a bacia do Lufira da do Luapula. Esta crista divisória é bastante retalhada tanto do lado do Lufira como do Luapula. Além disso ela é pouco elevada, ultrapassando raramente 1300m (Niumbi 1284m, colinas de Kipa: mais ou menos 1350m).

1.3 - O clima

O clima da região é excessivo. A temperatura média anual é de 21 a 30° segundo as estações (Kandela

gusha 22º9). A temperatura média mensal passa por um máximo em outubro quando ultrapassa 24º e um mínimo de 16º perto de julho. As temperaturas médias diurnas máxima e mínima são bastante afastadas destes dados: elas oscilam entre 32º em outubro e 5º a 7º em julho. Quanto às temperaturas mínimas absolutas elas são encontradas em junho-julho quando em gelo matinal pode às vezes ser encontrado na superfície do solo. Este gelo é contudo menos frequente segundo as observações feitas, nos planaltos meridionais.

É preciso notar, durante a estação seca, ventos violentos (alísios de Sul-Leste) sobretudo em julho e agosto. Estes ventos levantando a poeira são particularmente irritantes para os olhos e o sistema respiratório.

A quantidade total anual de precipitação é variável; fica entre 1000 e 1250mm. Essa variação na abundância das precipitações é um pesado senão para a agricultura. Elas podem comprometer em alguns anos as reservas de água que alimentam os rios. Mas este não é o único defeito da pluviosidade na região. Um outro, o longo período ecologicamente seco (menos de 80mm por mês) que chega de 5 a 6 meses, de acordo com os locais (região de Lwembe-Mwadingusha, principalmente). Enfim, as chuvas se caracterizam por sua irregularidade. Em princípio a estação das chuvas começa em outubro e termina em abril. Mas a data de instabilidade da estação úmida é muito variada; depois de uma ou duas tempestades locais, em outubro, as chuvas podem se fazer esperar até 15 de novembro. O mesmo acontece no fim desta estação que pode variar de 15 de março a fim de abril.

No mês de janeiro podemos constatar um certo intervalo das precipitações; o intervalo entre duas chuvas é, às vezes, de 15 dias. Este intervalo não pode, portanto, ser...

ficar o nome de pequena estação seca que às vezes é dado a esse período. O clima se aproxima portanto mais de um tipo senegalês, com estação seca bem curta, do que do tipo sudaniano. Na parte oriental a enorme reserva de água retida na barra-gem de Mwadingusha (1267 milhões de m³), não representa um papel no acréscimo das precipitações; a evaporação que sofre é quase igual (1280mm por 1400mm de chuvas no centro do lago) ao total das precipitações anuais que ela recebe. Sua influência sobre a pluviosidade das regiões litorais é pouco sensível.

Ao contrário, o relevo dos planaltos do Sul provoca, ao seu contato um aumento mais sensível das precipitações. O inconveniente maior da região é, portanto, a falta de água durante uma grande parte do ano. Ao contrário, as chuvas diluviais que caem bruscamente sobre o solo endurecido por 6 meses de estação seca provocam uma depressão. Uma massa apreciável de aluviões e de coluviões é levada para a planície onde a insignificância do relevo produz um brutal retardamento das águas e o depósito de sedimento ao pé das colinas. Mas, por outro lado, a horizontalidade do relevo provoca uma obstrução considerável do solo durante a estação chuvosa e espaços imensos (mais de 50% da superfície total são transformados em pantanais intermitentes: planície de Kanikwa, de Keshye, de Dilomba, de Mufuvya na bacia ocidental; pantanal de Kisungu, de Kayamba, de Fwembe, de Kilemba, de Tufi-tufi na bacia oriental).

1.4 - As águas de superfície

As condições climáticas e morfológicas que acabamos de expor explicam o aspecto e o regime das águas. Os

mais importantes são a repartição das chuvas; o relevo calmo da depressão contrastando com a brusca das colinas que lhe cercam.

As condições climáticas produzem a seca dos riachos e rios de pouca monta durante os meses de julho e agosto. Elas reduzem consideravelmente o curso dos rios mais importantes. Em geral, as correntezas mínimas estão situadas em novembro, logo após o início da estação das chuvas, às vastas extensões da superfície, não tendo podido ainda se realimentar. A partir de junho-julho os caudais são extremamente reduzidos.

Contudo, acontece uma certa estabilização que dura até setembro; depois, após uma pequena diminuição perto de outubro-novembro, aumentam rapidamente. Os caudais da maior parte dos afluentes dos dois rios não atingem $1m^3$ por segundo na estação seca. Ao contrário, na estação chuvosa, o aumento deste caudal é extremamente importante. Ainda que sem possuir cifras para a maior parte dos rios nessa época, o acréscimo é patente. Enchentes súbitas inundam o pantanal, aumentam os rios levando as árvores marginais. Mas, nessa ocasião, o solo impregnado d'água sofre mais do que se beneficia com esse acréscimo dos rios. Veremos isso mais adiante ao falarmos da qualidade dos solos. O ressecamento do leito dos rios durante os meses de verão boreal se efetua de dois modos: pela descida das fontes da nascente para o aval, o curso superior secando antes do médio. Essa descida das fontes corresponde à baixa de extensão de superfície aquosa nas colinas fronteiriças de depressão;

• pela evaporação do curso inferior na planície. Muitos riachos agem como oueds na estação seca. Abundantemente anastomosadas em seus cursos inferiores, sofrem uma violenta evaporação. Em seus cursos inferiores estes rios...

mente não possuem mais leito aparente; não existe senão um leito maior, o vale; ele mesmo parcialmente aterrado por se dimentos inorgânicos e turfosos (o Kalonga, o Luafi, Lupembashi, Mwera na bacia do Lufira, Kakoma, Kimano, Keshye, Lu kashya na bacia do Mufuvya).

As condições topográficas são também causa desse ressecamento. Com efeito, a encosta acentuada dos vales no gla cis setentrional, e meridional sucede à extensão das superfícies planas da depressão. Os riachos correm no meio desta e, algumas vezes são sobrepujadas entre seus diques natu rais. A diminuição dos cursos e o depósito de sedimentos pro vocam difluências dos anastomoses e a formação de pantanais.

O desdobrar da massa d'água ocasiona a intensificação de sua evaporação. Resulta um ressecamento progressivo dos riachos durante o verão boreal em sua parte em aval durante e à medida em que seu caudal diminui.

1.5 - Os solos

Deste ponto de vista distinguimos os solos do vale, do planalto e das vertentes. Entre os solos do vale (solos eventualmente irrigáveis) temos alguns de ótima qualidade (aluviões e coluviões limosos castanho-escuros e castanho-cinza); os solos de medíocre qualidade (argilosos e hidromorfos); os solos turfosos que aparecem em alguns vales aterrados ou no destilamento da extensão da superfície aquosa nas cabeças das fontes. Entre os solos do planalto e das vertentes existem alguns bem bons, os solos vermelhos ou castanhos profundos que são os melhores do planalto; os solos medíocres (latosolos amarelos, amarelos-avermelhados, cinza hidromorfos, solos arenosos sem valor agronômico, solos r-

chosos. Os solos de planalto são bastante encontrados na depressão: vamos encontrá-los nas antigas superfícies de erosão que formam os entre-rios, assim como nas vertentes das colinas circunvizinhas; encontramos também no rosário das colinas residuais ou nos relevos estruturais da bacia do Mufuvya, assim como no entre-rio Mufuvya-Lufira. Ocupam mais de 50% na superfície total na bacia do Lufira e uma proporção quase igual na do Mufuvya. Entre esses solos cerca de 90% são divididos de uma maneira não homogênea. Vamos encontrá-los, sobretudo, no extremo Nordeste da depressão, na margem Norte do lago de retenção, nas quase ilhas e baías do canal terminal do lago (solos cinzas profundos), em locais de margem esquerda do Lwembe, no entre-rio Kalonga-Mwera, bem como na margem do Lufi; no Mufuvya eles são ainda mais encontrados e ocupam parcialmente o piedmont das colinas meridionais, na região de Mulungishi e, em parte, a margem Sul da depressão de Kabungu. Estes solos são, em geral, de qualidade média; eles não oferecem senão em certos locais possibilidades de irrigação como consequência de sua posição topográfica.

Entre os solos de vale encontramos aluviões e coluviões limosos castanhos que formam a classe de qualidade I. A repartição dos aluviões está ligada à da rede hidrográfica, mas todos os rios não possuem aluviões férteis e os que os possuem não os têm senão numa parte de seus cursos. Do mesmo modo os coluviões estão limitados às partes baixas das vertentes. Estes solos de primeira qualidade estão situados unicamente em sobreposição, muitas vezes alongados, na embocadura dos rios principais na planície. Esta posição é perfeitamente lógica. Mas estas sobreposições não se estendem em direção do aval. Isso se deve ao regime hidrológico extremo que aparece neste tudo nesta parte como consequência de má drenagem.

suficiente. A estagnação das águas na superfície do solo durante a estação das chuvas, seguida de uma forte queda da vasta extensão da superfície na estação seca produz uma gleyificação muito pronunciada.

Encontraremos sobreposições de aluviões férteis ao longo das colinas fronteiriças ao Sul, sobretudo na embocadura dos vales de Dilomba, Mulungwishi, Kalabi (nas margens do dique Kiziba Pande) na bacia do Lufira; ao Norte, ao longo dos vales mais importantes desembocando dos montes Dipompa: Konkaka, Kakona, Kitana; um pouco ao longo dos rios Nolakata e Kabale na bacia do Lufira. Certamente, os solos situados em contrabaixo dos aterros de aluviões sofrem também uma gleyificação mais ou menos acentuada. Eles formam segundo seu estado de drenagem a categoria 2 que compreende os solos hidromorfos e também aluviões pesados acinzentados que cobrem os grandes vales como o Mwera, o Lupembashi-Luadi, provavelmente o fundo do lago de Lufira, certas partes do Mufuvya e a margem esquerda do Mulungwishi no compartimento Sul da bacia do Mufuvya. Estes solos são por sua densidade e sua má economia d'água pouco propícios para o cultivo.

Os solos da depressão são, em geral medíocres; os bons solos e os médios são, não apenas limitados na superfície como espalhados na extensão da região. A repartição dos solos bons está limitada ao piedmont Norte e Sul da região e na embocadura dos vales principais.

Podemos notar desde logo a conjugação do fator pedológico e hidrográfico uma vez que os melhores solos estão justamente situados nas margens dos rios perenes.

1.6 - A vegetação

De acordo com Bourguignon P.(1957), Lhoas J.(1958:20) e Schmitz (1952:677-734) notaremos a presença de algumas / grandes paisagens vegetais:

- A floresta clara do tipo Zambesiano (floresta de brasquistegia) em posição topográfica correspondente aos solos de planalto, separada dos vales propriamente ditos;

- a savana estépica ou arbusiva sobre solos não aluvionais com regime hidrológico extremo;

- a savana de bosque, em diversos tipos de solos aluvionais;

- enfim, diversos tipos de savanas, em solos aluvionais mais ou menos obstruídos na estação chuvosa.

Podemos assim limitar a vegetação da região às três paisagens seguintes: a floresta clara à *Brachystegia* fora dos vales, a savana tipo bosque e a savana estépica ou não, segundo a natureza do solo e sua economia hídrica, nas planícies propriamente ditas. Além dessas três grandes paisagens que constituem a vegetação atual e são provavelmente não-tropicais, existem reminiscências de uma antiga floresta preguineana com espécies diferentes, semi caducifolhas e mais densa (cipós). Essa floresta persiste em ilhotas nas zonas menos percorridas pelo homem (margem esquerda do Iwembe, entre o rio Kalonga-Mwera, por exemplo) assim como em pontos de destilamento da vasta extensão de superfície e em galerias conservadas de alguns rios. O tipo habitualmente encontrado no planalto é chamado "Muhulu" pelos indígenas.

1.7 - O sub-solo

A região estudada está na periferia Norte das escamas de carregamento de xistodolomíticas, ricas em minérios de cobre e substâncias associadas. No limite Sul do país encontramos portanto uma seqüência de minas nenhuma das quais é mais explorada, atualmente (Kamwali, Shandwe, Luishia, Kamtanda, Kalabi). É preciso ir mais avante nos planaltos, na região de Kambove, propriamente dita, para encontrar uma mina em exploração.

2 - GÊNERO DE VIDA

O gênero de vida é consequência de conjugação de fatores culturais com fatores naturais provenientes do relevo, do clima, da hidrografia, do solo, da vegetação e da fauna. Sob este aspecto, três atividades principais foram observadas entre os Basanga: a agricultura, a pesca e a caça.

2.1 - Agricultura

As características agrícolas da região são as seguintes: agricultura itinerante sobre queimadas a fogo corrente, sem rotatividade bem definidas, com longo alqueve de savanas e de florestas claras. A mudança do parcelamento é progressiva já que varia de um cultivador para outro. O período de colocação em cultivo é relativamente longo mas não excede senão raramente 8 a 10 anos. Depende essencialmente da fertilidade do solo em cada local e da rapidez, mais ou menos grande, de seu empobrecimento. A maior parte do tempo o campo é abandonado desde que se constate uma queda de rendimento; às vezes, árvores indicadoras fornecem dados empíricos sobre a duração possível do período de cultivo; mas, nos velhos campos de posição, esses dados empíricos, muitas vezes, faltam e o cultivo prossegue até o esgotamento. O camponês repugna fazer novos desbastamentos na savana-bosque ou na floresta; assim, volta de bom grado para terrenos de posição ainda não colonizados pela floresta.

Se o conjunto de plantas cultivadas na região é bem grande, a maior parte delas aparecem como culturas furtivas e de pouca importância, praticadas num canto do campo arrumado como um jardim. A predominância vai, na maioria das vezes, para o milho e o sorgo, cultivados sozinhos ou mistura-

dos, e, recobrando mais de 9/10 do campo costumeiro.

Durante as estações agrícolas sucessivas a proporção das duas plantas dominantes podem variar na composição das seaduras. Alguns terrenos ficam mais ligados que outros à monocultura do sorgo, planta conhecida a mais tempo que o milho. Contudo, é possível constatar uma relativa uniformidade na variedade de culturas indígenas. As pequenas variações regionais são simples preferências étnicas e suas técnicas culturais não implicam diferença na organização do espaço. Bem mais importante para o povoamento são as culturas hortícolas que tomaram um considerável impulso nos últimos anos da colonização. Com efeito, os tomates produzidos em Mulungwishi, em Lwambo e em Matafu são encontrados não apenas em Lukasi, mas são também vendidos nos mercados de legumes e certas alimentações da cidade de Lubumbasi.

As culturas de Pande são bem extensas, mas a maior parte do milho recolhido serve para a fabricação de cerveja, de participação muito ativa no comércio local. Além disso, a bacia de Kabungu contém um grande número de arbustos chamados "Monkoyo" (*emina sp*), usados para a fabricação de cerveja do mesmo nome. A influência dos gêneros de vida opõem-se, aqui, deste modo, ao livre jogo dos fatores naturais nos ribeirinhos, a agricultura sendo, em quase todos os lugares, uma ocupação secundária.

2.2 - A pesca

A pesca é uma atividade econômica de primeiro plano na região. A intensidade e as formas desta atividade são bem diferentes, segundo as partes da região que se tem em vista. Às vezes, a pesca tem um caráter de atividade de estação, e é acidental; às vezes, torna-se a atividade principal e

nente da população.

Em outras palavras, existe na região, áreas de atividade haliênticas, bastante delimitadas. A pesca é praticada em todo local onde pode haver peixe; os riachos perenes, os lagos, os charcos são explorados sistematicamente por uma população que procura se abastecer em proteínas animais sob qualquer forma que seja. As próprias crianças inspecionam meticolosamente os pequenos riachos na época dos pantanais para colher peixes à mão, ou podemos vê-las ao longo dos rios experimentando a pesca em linha. Mas este não é senão um aspecto menor dessa atividade cujo alcance ultrapassa as necessidades alimentares das aldeias. A produção, em algumas regiões, chegou a um ponto tal que cria um comércio muito ativo que ultrapassa os limites regionais; fornecendo uma parte do consumo dos dois centros mais próximos: Likasi sobretudo e, secundariamente, Lubumbashi. Essa produção comercializada vem, por assim dizer, exclusivamente dos dois lagos, um deles o antigo lago em vias de aterro, o Kiziba Pande e o outro, um lago formado artificialmente para a instalação de uma barragem nas cataratas Cornet, em Mwadingusha. Os pescadores de Kiziba Pande praticam a profissão de acordo com a estação. Os do lago de Mwadingusha, ao contrário, a exercem todo o ano; assim podemos dizer que os primeiros não são senão pescadores ocasionais, os segundos profissionais. A existência da pesca como atividade especializada é relativamente recente.

Por mais que remontemos na tradição histórica das populações interessadas constatarmos que a pesca era praticada do mesmo modo que a agricultura e a caça. Os mais antigos relatos sobre a chegada dos Basanga e relativos ao conflito após o jovem Pande a seu pai Shonwa e se refere

mento do Kiziba Pande: "Shanwange tomou cada espécie de peixe, um macho e uma fêmea e lhes deu a Pande, dizendo: vá colocá-los no Kiziba Pande para que se multipliquem". Esses relatos, cujo tom e estilo reproduzem de modo singular os da Bíblia, nos mostram o interesse que representou a exploração do lago para os Basanga.

É certo, portanto, que a pesca representou, na instalação de um núcleo inicial de povoamento neste local, um papel não negligenciável. Contudo a pesca alternava com o trabalho nos campos e era considerada como uma atividade complementar à agricultura.

No Mufuvya, propriamente dito, as mesmas atividades absorviam mulheres e crianças e, no fim da estação chuvosa, / quando as águas estavam suficientemente altas, é que os siluros ascendiam para trilhar o curso superior.

2.3 - A caça

A fauna na região é bastante diversificada. Isso ^{tem} como consequência a existência de uma atividade de caça bastante intensa. Contrário à agricultura e à pesca, a caça não é praticada por tanta gente e resta a atividade apenas aos homens.

Posta de lado a atividade coletiva observada por ocasião dos fogos na mata, a caça permanece essencialmente individual. As antigas técnicas e antigos instrumentos deram lugar ao fuzil. Em alguns casos a produção ultrapassa o âmbito local para servir às populações dos centros como Iikasi, Kambove e Lubumbashi.

A caça tornou-se tão especializada que os ^{homens} grandes caçadores de todas as aldeias são conhecidos das populações.

3 - DADOS DEMOGRÁFICOS

Os Basanga constituem um pequeno grupo tribal na região de Shaba. A população que hoje vive na terra tradicional pode ser avaliada em cerca de 17 mil habitantes (Segundo o registro das populações consultado por nós, no Bureau / de l'Etat Civil, Pande, 1971). Graças aos antigos arquivos do ex-território de Kambove temos dados que nos permitem traçar a evolução demográfica desde 4 de fevereiro de 1927. Contudo, esta evolução não é seguida de um modo regular senão a partir de 1942, data da criação oficial da chefferie dos Basanga (decisão nº 70 de 2 de julho de 1942).

3.1 - DIVISÃO DOS LUGARES HABITADOS

Na bacia do Mufuvya, a população se encontra sobretudo na margem Sul da depressão e em volta do lago Kisiba Pande. A crista dos montes Dipompa é quase desabitado, salvo em suas extremidades Oeste e Leste, nas bacias da Dikulwe e do Bunkeya, povoados por algumas aldeias. No resto da região o povoamento é bastante escasso e, bastante escasso de acordo com os locais, e se estende em gúmulos ao longo das estradas / principais. O centro é, por assim dizer, vazio. O conjunto / dos Basanga é constituído de zonas pouco povoadas: são aldeias situadas na planície central ao Noroeste do território. A parte meridional é composta de aldeias com fortes densidades (4,6 habitantes por km²), sobretudo o grupo central de Kiziba Pande (6 habitantes por Km²).

O entre-rio, ao contrário, tem uma menor densidade.

3.2 - OS FATORES DE DIVISÃO DA POPULAÇÃO

3.2.1 - Papel do relevo

A introdução física nos apresentou os grandes traços do relevo. Nenhuma parte na depressão apresenta um caráter totalmente repulsivo à instalação dos homens. As encostas são fracas, com exceção dos contrafortes das colinas centrais da Mufuvya e ainda assim não são inabitáveis senão muito localmente. Existe aí um compromisso que certamente é exclusivo deste relevo, mas pertence às condições hidrográficas e pedológicas que serão examinadas adiante.

3.2.2 - Papel dos fatores hidrológicos e hidrográficos

As águas de superfície são mal repartidas. A maior parte das aldeias devem procurar água nos charcos, lagos ou pântanos; esta água não é potável senão de nome. Os camponeses tentam explorar também os lençóis subterrâneos, as condições hidrológicas se revelando localmente bastante favoráveis. Em todo contorno da região e, principalmente, no piedmont das colinas, a superfície aquosa não está profundamente dentro do solo: um poço de 5 a 6 metros, em geral, basta para atingi-la. O Oeste da planície do Mufuvya é relativamente favorecido; o Dikulwe e seus afluentes principais, são perenes e as aldeias tiveram possibilidades de instalações bastante compensadoras. Para a aldeia de Makungu, por exemplo, conhecemos pela tradição oral, 17 lugares diferentes perto de pântanos, rios ou fontes da rede do médio Dikulwe. O menor charco com 20 km de largura é conhecido pelos caçadores habituados a aguardar a caça sedenta no fim da estação seca. O Sul da bacia é mais favorecido, ao menos em sua parte central. A resposta do homem às condições hi-

hidrológicas é bastante notável. A desembocadura do menor riacho é assinalada pela presença de aldeias que são etapas de escala na rota de Kolwezi-Lisaki. Além de Nguba para o Leste na rota de Likasi estende-se um deserto humano de uma boa dezena de km. de comprimento. Ele é devido à ausência completa de rios. Ao contrário o Dilomba, rio seguinte ao Leste, é perene e sua produção na estação seca basta para o fornecimento de água às aldeias vizinhas de Mutaka e Makaka; estas aldeias são bastante povoadas mas é necessário não ver nesta maior concentração unicamente a ação da hidrologia. Fatos / históricos e políticos são também responsáveis. Evocamos aqui a política colonial de reagrupamento e a presença, nas duas aldeias, de elementos Yeke de originários do Unyanwezi, na Tanzânia. A aldeia de Kabele possui as fontes do Kinane cuja produção é tão fraca que no aval, o solo e o ar absorvem literalmente o rio a partir de julho.

Vêm, enfim, os grupos de habitantes do Mulungwishi onde, além dos habitantes das aldeias de Sangatile e de Mambemba, não encontraremos autóctones. Os elementos de origem não Sanga são devidos à chegada à desembocadura do Mulungwishi de um colono branco e da instalação, nos primeiros contrafortes do planalto, de uma missão evangélica protestante, o Instituto Springer (atualmente, Instituto Kitabataba). Além do Mulungwishi, o Lukunki nos oferece um espetáculo comparável ao do Kimane e do Kilambwe, o fundo do vale fica úmido até novembro. Os habitantes da aldeia de Kipavu cavam pequenos poços no leito do curso d'água durante a estação seca. Mais importante em número são os habitantes das margens do Kiziba Pandé. Este lago não fica nunca seco e é alimentado pelo Mulungwishi; é preciso não ver aqui, também, apenas a influência das condições hidrológicas; igualmente neste senti

tros elementos - agrícolas, históricos ou sociais - determinaram esta reunião de pessoas nas margens do grande lago. No Leste, o povoamento é bastante localizado e pouco importante se excetuarmos a aldeia principal Pande. Podemos explicar este estado de coisas pela pobreza do entre-rio Mufuvya-Lufira sobretudo em sua parte central e na vertente do Mufuvya. Para Oeste, a aldeia de Matafu e seus dois vizinhos (Manunga e Kitotolo) se abastecem em águas nos brejos do Mupapasi. A água não foi contudo aqui o único fator de fixação, já que toda a margem setentrional do Kiziba Pande é deserta hoje e as aldeias de Matafu e de Manungu instalaram seus cultivos. Além do Mupapasi, para o Norte, não encontramos mais nenhuma aldeia antes do Keshye onde os raros habitantes de Kalukono se abastecem em água de modo análogo aos do Kimano e de Dilambwe, porque a rota atravessa um vale totalmente seco no verão boreal. Em Pindi assim como em Kipandula é o rio pantanoso que fornece água; do mesmo modo que Pande se alimentava antes em Kabungu, hoje é alimentado pelos poços arranjados / pela administração colonial belga. Em todo o Nordeste, apenas o rioho Bunkeya, perene, constitui um elemento de fixação / das populações nos confins setentrionais do território Basanga. Contudo, outros fatores determinaram também o povoamento: a política costumeira e a atração econômica da estrada de Mitwaba. Ao Norte da Mufuvya, propriamente dita, não existem senão duas aldeias, Kapanda e Shamwange que se alimentam, respectivamente, no Kitana e no Kakona, ambos perenes. No centro da planície as coisas são um pouco diferentes: a maior parte dos rios tem uma aparência de oued na estação seca e não chegam ao Mufuvya. O Mulungwishi é desprovido d'água além do Kiziba Pande; o Lukashya, emissário deste estero, mesmo caso nas cercanias de Shamwange, o Keshye

num pantanal do mesmo modo, num pantanal perto de Shanwange II; o Katepe, o Dilomba, o Tembo sofrem a mesma sorte; eles são engolidos nas argilas cinzentas da planície ou são secos pelos ventos de julho-agosto.

O camponês da região é, portanto, tributário da água estagnada que sobrevive aqui e ali em pequenas bacias que se espalham no curso dos rios, buracos que ele cava até a superfície aquosa, pequenas resurgências que se manifestam no flanco dos monadnocks que atravessam a planície, margots assinalados por grupos de palmeiras. Mais favorecidos seriam os camponeses instalados nas margens do Mufuvya; são, paradoxalmente, pouco numerosos. Tão imperativos quanto seja o fator água, sua influência sofre, portanto, a concorrência de outros elementos.

Se a água atrai o homem durante a estação seca, e ela se torna uma verdadeira calamidade desde o mês de janeiro. Neste momento, todos os rios mencionados acima transbordam; as planícies de Bondo, Kanikwa, Lukashya, do entre Katepe-Dilomba, de Kabunda, de Mapapasi chegam à água; barcos podem, novamente, entrar no Kiziba Pande. A água torna-se, então, inimiga. Evita-se, portanto, instalar-se nessas / planícies; são ocupadas as margens (Matafu, Saya); as pessoas se instalam em pequenas elevações naturais (Lupashya, Shiampenge, etc.,); nas vertentes das colinas (Dilomba, Shanwange, etc.,), fora das zonas de inundação dos vales afluentes (Kapenga, Tambo II).

A localização da aldeia reflete assim um compromisso entre o desejo de se abastecer facilmente d'água e de evitar os pantanais intermitentes. Os trajetos que as mulheres percorrem na estação seca para o aprovisionamento, a grande bacia na cabeça é assim, às vezes,

vel (cerca de um quilômetro, em alguns casos) e aumenta à medida que secam os poços próximos.

3.2.3 - Papel dos fatores patogênicos

A terra Sanga sofreu e sofre ainda, mas de um modo infinitamente menor, a ação de agentes patogênicos / que limitam o crescimento da população. Entre estes é preciso sobretudo mencionar:

- as doenças próprias à infância e as endemias contra as quais a criança não pode / ainda se imunizar (malária, doenças gastro-intestinais);
- as formas malignas de algumas endemias e epidemias (a varíola, sobretudo);
- as calamidades naturais que tiveram, sobretudo antes de 1935, uma ação importante na demografia, privando de víveres certas populações.

Não foi possível dar cifras aos efeitos destes males. Conjuntos significativos puderam ser levantados aqui e ali nos relatórios de viagens dos agentes ou algumas estatísticas médicas. Estas não tem nunca senão um valor indicativo, de inúmeros casos que puderam ser conhecidos.

3.2.4 - Papel dos fatores demográficos

Seria falso considerar que os crescimentos da população que constatamos atualmente são devidos à ação de simples fenômenos demográficos. O aumento não tem relação, portanto, nem com um brusco aumento de natalidade na atualidade, nem com um período de expansão demográfica de uma região sadã. Certamente, a taxa de natalidade é mais elevada

TABELA I: EVOLUÇÃO DA POPULAÇÃO SAUGA DE 1927-1957

(de acordo os arquivos do território de Xanbove consultados por nós)

Ano	Homens	Mulheres	Loços	Loças	Total
1927	1358	1080	510	538	3486
1928	1558	1200	610	638	4006
1942	1728	1981	1527	1531	6768
1943	1575	1867	1320	1463	6304
1944	1539	1821	1338	1451	6209
1945	1587	1830	1511	1367	6295
1951	1790	2193	1668	1411	7132
1952	1633	2212	1934	1367	6751
1953	1733	2396	1878	1504	7377
1954	1940	2435	1138	2106	8709
1955	2309	2795	2034	2037	9175
1956	2332	2660	2085	2117	9194
1957	2420	2993	2313	2284	10.010

TABELA II : DIVISÃO DA POPULAÇÃO POR ALDEIAS

(Segundo o registro das populações consultado por nós.-)

(Fim de 1971)

ALDEIAS	MAV	FAI	MAV	FAI	MOÇOS	MOÇAS	TOTAL
1.- Pande	313	130	360	138	380	455	1776
2.- Nkala	50	23	65	25	83	98	344
3.- Iwepu-Busela	3	-	3	1	3	4	14
4.- Kitena	85	35	88	44	98	95	446
5.- Kesenye	6	3	8	2	12	10	51
6.- Isonye	100	50	96	35	120	133	534
7.- Shonwange	10	6	9	3	12	13	54
8.- Kilumba	11	6	10	7	15	26	75
9.- Shonponye	37	17	39	9	30	36	168
10.- Kapanda	9	4	8	-	12	11	44
11.- Isatufu	103	45	112	30	136	137	563
12.- Itambo	8	3	9	5	19	19	63
13.- Mulakwa	7	4	5	2	5	1	24
14.- Kaponye	106	40	112	35	118	121	532
15.- Kyala	2	1	-	-	2	3	8
16.- Itambo	135	68	155	46	183	168	773
17.- Mulabe	65	11	66	30	90	96	388
18.- Iwepu Koputula	90	25	101	36	112	88	452
19.- Lusungwa	15	3	21	3	24	24	90
20.- Isungu	68	18	76	16	86	88	352
21.- Kinongo	11	8	6	3	5	12	45
22.- Bindila	13	5	18	3	26	21	86
23.- Iuyovis	29	13	36	16	56	50	208
24.- Isala	96	56	107	36	76	112	483
25.- Kabela I	14	1	6	5	16	10	61
26.- Iyamba James	83	37	98	26	108	126	478
27.- Nagumbulo	87	13	37	14	70	70	301
28.- Isungu I	10	6	56	24	60	50	206

ALDEIAS	HAV	HAI	MAV	MAI	MOCOS	FOCAS	TOTAL
29.- Isonkomona	126	38	129	42	146	110	591
30.- Katwaraba	6	2	8	1	12	6	35
31.- Makito	12	3	39	19	46	29	149
32.- Jupan'	36	12	41	11	41	36	177
33.- Kyoni	36	24	40	21	43	56	220
34.- Kaputela	0	56	100	46	131	121	554
35.- Sangutale	113	76	116	70	156	131	712
36.- Ialembeka	26	14	36	14	12	16	118
37.- Kamanga II	5	1	3	2	6	6	23
38.- Mtikala	21	6	15	5	22	20	69
39.- Kitunda	31	17	36	12	43	31	176
40.- Kyabo Tonso	86	56	150	60	156	131	609
41.- Toyote	16	8	17	13	21	21	86
42.- Sumb	57	36	51	26	83	66	322
43.- Lwambo I	186	120	276	183	256	356	1378
44.- Lwambo II	97	76	109	76	126	114	598
45.- Katusebe	59	30	62	56	77	86	340
46.- Kamtanda	10	2	7	-	11	21	51
47.- Kalunhanya	60	35	63	21	74	78	331
48.- Kubonda	23	3	15	5	20	26	92
49.- Makata	86	46	93	56	102	106	489
50.- Isbole	61	15	86	18	92	98	360
51.- Mutekwa	12	1	14	1	23	21	72
52.- Mgeleka	15	3	11	0	20	32	98
53.- Milongo	16	8	10	4	16	28	82
54.- Nyantente	78	46	86	24	93	99	426

OBS: HAV = Homens adultos válidos
HAI = Homens adultos inválidos
MAV = Mulheres adultas válidas
MAI = Mulheres adultas inválidas

dade infantil diminuiu; mas esses fenômenos são bastante recentes e não puderam ainda ter profunda repercussão na evolução da população. Estamos de acordo com J. Wilmet em que é preciso procurar outros fatores para encontrar uma explicação para o fenômeno observado (WILMET 1959:60). Com efeito, pelos anos de 1955, 1956, 1957 os outros Sanga que vivem fora de seu meio habitual, no caso nos centros urbanos, representam quase 30% da população que ficou nas aldeias (Segundo os arquivos do Território de Kambove, consultados por nós). Alguns destes emigrados para as cidades teriam, por motivos diversos, retornado às aldeias natais; esses retornos influenciaram, ainda que de leve, a estrutura demográfica das populações rurais.

4. - DADOS HISTÓRICOS

4.1 - Origens e migrações dos Basanga

Está estabelecido através de algumas hipóteses, que até cerca de 1500, o Shaba meridional não era ocupado senão por pigmeus (GREVISSE 1956 (32):80). Conservamos a recordação destes nas planícies do Lufira em aval do Mwadingusha. As populações Bantu de grande estatura que os encontraram, lhes deram apelidos: Wambwene pi e Balala makoko. Com efeito, a todos aqueles que encontravam esses seres de pequena estatura faziam a mesma pergunta "Wambwene pi?", que quer dizer "de onde você me conhece?". Assim foi, por ironia, que os chamaram de "Balala makoko" (aqueles que dormem em pequenas termitas graças à sua estatura).

A invasão dos homens de grande estatura obrigou os pigmeus a se refugiarem nos planaltos, chamados dos Kundelungu. Eles depois, desapareceram. Segundo F. Grevisse, esses Bantu de alta estatura, que eram nômades e caçadores, teriam vindo do Sudeste e teriam ocupado o espaço entre os rios Luapula e Lufira.

Por volta de 1600 ocorreram movimentos migratórios entre as populações de agricultores que viviam a Oeste da região, entre Luapula e Lufira, que deram nascimento aos Luunda e Luba. Mais tarde, a partir de 1650, os Luunda vindos do Oeste invadiram a região ocupada pelos imigrados do Sudeste. Um outro movimento migratório dirigido para a mesma região surge do Nordeste. Foi o movimento dos Bakunda. Mais tarde surgiram os raids Baluba que, segundo o mesmo autor, não deram origem à colocação de novas populações (GREVISSE 1956 (32):81-82).

Podemos auferir das idéias de F. Grevisse que as populações Sanga, Kaonde, Lamba e Aushi do Shaba meridional, seriam um produto de mestiçagem entre as populações Bantu vindas do Sudeste por volta do século XV e de populações Luunda e Bakunda vindas respectivamente do Oeste e do Nordeste, cerca de 1650. Entre a primeira invasão e a segunda há um lapso de tempo de cerca de um século.

Segundo M. Van Der Kerken (Citado em Grevisse 1946-47 : 55), as minas de cobre do Sul do Shaba eram exploradas por populações locais desde o XVº século, bem antes da formação dos impérios dos Baluba ou dos Aluunda e da chegada destes últimos na região do cobre. Não podemos, diz ele, excluir a hipótese de uma indústria do cobre nascida localmente ou importada muitos séculos antes do século XV. M. Van Der Kerken supõe que as populações originárias do Maniema e das regiões vizinhas puderam, mesmo antes do século XV, preceder os Aruunda, os Basonge e os Bakunda em direção do Shaba. Tendo absorvido das antigas populações de estatura medíocre, elas teriam dado origem aos Basanga, Bakaonde, Balamba, Baushi, Balala, Banwenshi, Bapundwe e Bazela. Estes grupos teriam sofrido as influências de populações semi-Bantu originárias do Oeste e encontradas no local ou vindas mais tarde. Elas teriam sido aluundaisados, balubaisados ou bakundaisados, etc.

ponto, mais tarde.

Contra a hipótese formulada por F. Grevisse estabelecendo a chegada dos bantus no Shaba Meridional cerca de 1500, M. Van Der Kerker coloca esta chegada muitos séculos antes do XV. Podemos dizer que pelo XII ou XIII século, porque ele diz: "muitos séculos antes do XV". Esta hipótese seria verdadeira se nós a ligássemos às pesquisas arqueológicas feitas em Katoto e em Sanga, lugares situados no rio do Iualaba (o segundo estando a 130 quilômetros em aval do primeiro). Com efeito, essas pesquisas (de Sanga em 1957 e 1958, de Katoto em 1959) fizeram descobrir, cada qual, um cemitério anterior ao século XII. Nestes cemitérios, objetos em cobre e em ferro foram encontrados (HIERNANT, J., MAQUET, E., DE BUYST, J. 1967:157-158). Na hipótese de Van Der Kerken, pensamos que não teria sido impossível que estas populações Bantu que viveram em Bukama, nos locais de Katoto e Sanga por volta dos séculos X e XI, tenham podido imigrar para o Sul, na região atualmente ocupada pelos Basanga e as populações aparentadas trazendo, evidentemente, consigo, conhecimentos de cobre e de ferro. Isto é tanto mais certo quando vemos a distância física entre Lubundi, fronteira da antiga terra dos Basanga, e Bukama (mais ou menos 300 quilômetros).

A presença dos objetos em cobre nos cemitérios de Sanga e de Katoto, levanta problemas quanto à origem desse cobre porque nunca houve vestígios de minas de cobre nesta região.

Se este cobre foi importado (o que é certo) ele teria vindo, provavelmente, do Sul, porque não existem jazidas de cobre ao Norte e a Leste da dita região. A partir do dia em que seja confirmado que estes objetos de cobre vem do Sul de Shaba, a hipótese situando a chegada dos Bantus nesta região antes do século XV, seria confirmada de um lado porque os pigmeus vivem, na Idade da Pedra e, por outro lado, confirmaria

uma população proto-Sanga, precedente à chegada de imigrantes de Luanda e Luba. Ambos, F. Grevisse e M. Van der Kerken reconhecem a existência, na região, de uma população aborígine Bantu, que teria precedido os emigrantes Luanda Bakunda, vindos do Oeste e Nordeste. Divergem na origem e no período destas migrações.

Não poderíamos decidir esta questão de origem sem nos referirmos às hipóteses mais recentes sobre as migrações de todos os Bantus povoando a África Negra. P. Murdock (citado em Sassoon 1969:179), baseando seus argumentos principalmente no trabalho de Greenberg, considera que há cerca de dois mil anos houve uma expansão geral dos "Bantu" do centro da Nigéria para o Sul e Sudeste da África. O conhecimento da fundição uma vez a prática estabelecida ao Sul do Saara e a Oeste do lago Tchad, pode ter acompanhado e auxiliado os Bantus em sua expansão. Atualmente não existe uma prova arqueológica para apoiar a tese de Murdock.

Por seu lado Guthrie (citado em Sassoon 1969:ibid.) fez um estudo intensivo das raízes dos Bantu e tirou a conclusão segundo a qual o povo falando proto-Bantu habitava a região da floresta equatorial e a meio caminho entre as costas Este e Oeste da África.

Ele tirou uma outra conclusão ou seja que esses povos tinham provavelmente uma cultura desenvolvida que incluía conhecimentos, principalmente do trabalho de ferro. Ele é capaz de conciliar suas descobertas com a hipótese de Greenberg que diz que os Bantus são originários da região fronteira Camerun-Nigéria, uma hipótese aceita por Murdock como tendo valor factual. Assim como para a tese de Murdock, não existe nenhuma prova arqueológica para apoiar a de Guthrie. É possível que seja pelo Leste que a técnica da exploração do ferro tenha chegado à bacia do Niger, ainda que seja provável que ela tenha vindo, neste, os cartagineses tendo como descobridor.

cioso metal. Atualmente é a hipótese ~~árdua~~ que é aceita como a mais provável. O ferro, chegado com os Sírios teria passado a Cartago em Nok depois, atravessando a floresta equatorial para se espalhar na África Central e de lá para o Sul.

Sendo assim, os primeiros Bantus que povoaram a região meridional do Shaba teriam vindo do Norte, do Noroeste ou do Nordeste contrariamente a F. Grevisse que os situa a Sudeste. Quanto ao período no qual teriam chegado na região, estamos de acordo com M. Van Der Kerken para dizer que foi provavelmente antes do século XV. A propósito, M. B. Fagan (1964:457) disse falando em Zambézia ~~que nos últimos séculos~~ da Idade do Ferro foram as épocas de migrações sucessivas de tribus originárias do Zaire que se encaminharam para o Leste e o Sul em Zâmbia, já em 1500 A.C. Podemos dizer que se essas tribus zaienses se moveram para Zâmbia em 1500, é que sua chegada na região da qual saíram, foi anterior.

A tradição oral, com o que tem de lacunas e de imprecisões, resta até o presente a melhor fonte de informação para a história da maior parte das populações negras da África. Contudo, esta tradição se torna ineficaz quando as recordações se apagam na noite dos tempos. A dos Basanga nos indica que a região que eles ocupam era desabitada e, portanto, sem história, até cerca de 1650, época provável de sua imigração.

Com efeito, pelo fim do século XVI, o império dos Baluba era dirigido por Kalala Ilunga Mbili. Este tinha dois filhos / entre os quais um grande caçador chamado Kibinda Ilunga.

Um dia em que ele, com o seu séquito, perseguia um elefante, se encontraram no território, dos Luunda. Quando eles estavam sem provisões avistaram ao longe uma aldeia e se aproximaram para pedir o que beber e comer. Nesta aldeia um chefe de morrer e tinha sido sucedido por sua filha Rwech. Ent

ra seu marido para se casar com Kibinda Ilunga, esse estrangeiro que a tinha encantado com as suas maneiras reservadas e nobres como por exemplo não comer nem beber em público.

Nos Luunda, o costume proibia à Rainha governar o reino durante seu período de menstruação porque, morta como a lua, ela contaminaria o país e seus habitantes. É assim que, aproveitando-se desta instituição, a Rainha Rweej chamou todos os seus nobres um dia em que ela entrava em seu período de menstruação e lhes apresentou seu marido Muluba como novo chefe dos Luunda. Ela lhe colocou no braço seu anel "rukan", símbolo do poder.

Kibinda Ilunga não viera só. Os membros de sua família e os súditos o haviam acompanhado. Outros vieram a seu encontro em seguida. Entre estes Pande Mutombo Kola, o fundador da atual tribo dos Basanga. O casamento de Rweej e de Kibinda Ilunga causou descontentamento não só na família do marido repudiado mas também entre os parentes de Rweej e em algumas camadas da população. Existiram importantes imigrações. Sendo assim Tshinguli, irmão da Rainha foi-se com seus partidários para o Oeste. Ele chegou junto aos portugueses da Costa Atlântica e os ajudou na luta contra os Jinga. Como recompensa ele recebeu as terras do lado do Alto-Kwango com um título autêntico de chefe e o nome de Kasanji. Foi o fundador dos Imbangala. De seu lado Kinyama, irmão mais novo de Tshinguli se expatriou com seus simpatizantes e se dirigiu para o Sul. Atingiu as margens que constituem as fontes do Zambesi e foi o fundador da tribo dos Balwena. Um de seus sobrinhos se parou-se dele e foi fundar, mais a Oeste, a tribo dos Bacokwe.

No interior do reino, Kibinda conseguiu bem rapidamente uma grande influência que lhe permitiu fazer a organização de um corte e de seu reino. Ele conferiu dignidades (títulos) aos chefes de clãs e de famílias importantes. Um chefe de clã, que não quis recusar o tributo ao novo chefe, ele o matou.

do represálias. Para enganar a opinião ele produziu um barulho sobrenatural em sua aldeia. As pessoas escutavam galos cantar e cabras balir enquanto ele e seus habitantes fugiam. Quando Kibinda Ilunga descobriu esta fuga ele enviou as tropas de seus guerreiros à sua procura. Nesta expedição se encontraram Mutombo Kola e suas duas irmãs Kiluba e Beya.

As tropas eram comandadas por um general "Kazembe" escolhido entre os principais membros da família do rei. A maior parte dos soldados, se bem que chamados Luunda, eram de origem Luba. Na febre desta aventura guerreira eles chegaram ao Lwapula, afluente direito do rio Lualaba na atual região de Kasenga, feudo dos Bemba. Lá reencontraram o chefe Bemba chamado Nkuba ya Lubemba que estava em luta com sua irmã Inakituci. O filho desta tinha tido relações sexuais incestuosas com a mulher de seu tio materno. Este último o matou e conservou sua pele em casa. Inakituci (literalmente, a mãe de Kituci) que se chamava também de seu nome verdadeiro Matanda, vendo os soldados chegarem foi ao seu encontro e lhe jogou na cara seu cobre-sexo "Mwele", sinal de descontentamento e a mais eloquente exortação pela qual lhesurgia a matar seu irmão para vingar a morte de seu filho. Nkuba fugiu e se refugiou numa ilha. Sua irmã enviou os guerreiros em pirogas e Nkuba foi assassinado. Como reconhecimento Matamba entregou sua terra a Kazembe. Foi esta região que se tornou mais tarde o reino de Kazembe do Lwapula. Kazembe ficou no Lwapula enquanto os outros guerreiros Baluba e Baluunda voltaram atrás. Eles marcharam muito tempo sem encontrar povoações. Chegados numa região chamada "Kapondo", Kiluba e Beya, as duas irmãs de Mutombo Kola, se fixaram. Seu irmão continuou sua viagem para o país dos Luunda para fazer um relatório da expedição ao rei Kibinda Ilunga. Ainda estava à caminho quando soube da morte deste último e a sucessão de seu filho.

"Mwaant Yaav" Naweej, filho do falecido. Esta notícia não o desencorajou. Chegando à corte fez seu relato ao novo monarca. Dizem que Mutombo Kola possuía terras na região dos Luunda numa localidade chamada "Kola" (de onde viria talvez seu sobrenome Kola (?)). Dizem também que ele era bastante corpulento o que fazia com que os Luunda da corte o tratassem com muita consideração, o que não podia ser agradável ao amor próprio de Mwaant / Iaav. Consciente do clima psicológico que esta consideração podia suscitar no rei, Mutombo Kola decidiu ir ao encontro de suas irmãs que ficaram em Kapondo. Aconteceu que não chegou até elas imediatamente e se instalou em Muombe, localidade situada perto das salinas chamadas de Kazembe origem de seu nome de "Pande de Mwine Muombe", proprietário de Mwombe.

Shamwange Nyonga, de seu verdadeiro nome Mukobokobo e seu irmão Ntondo eram de origem Bakunda, na região de Mwenge. Eles tinham sido afastados do poder por seu irmão Sambwe. Não querendo reconhecer sua autoridade eles tinham ido à procura de novas terras onde pudessem se instalar como senhores. Foi assim que, depois de várias tentativas eles se estabeleceram em Nkonka, localidade situada perto de Kapondo, aldeia de Kiluba e de Beya. Durante uma caçada na região Shamwange descobriu as duas mulheres. Fez a corte a Kiluba e teve com ela um filho. Algum tempo depois Pande Mutombo Kola que se instalara em Muombe deixou essa localidade e veio habitar com suas irmãs em Kapondo. Tornou-se chefe da região e obrigou Shamwange a pagar tributo / aos primeiros habitantes da terra, ou seja, a suas irmãs e, através delas, a ele próprio. Após sua morte, sua família abandonou o lugar e se instalou em Lubunze. Seu sobrinho uterino, um bastardo nascido da união de Shamwange e de Kiluba o sucedeu e tomou o nome de "Pande Mpenge ya Lubunze".

De acordo com uma outra versão de R.P. Kola...

(1937:1015) a história dos Basanga começaria por volta de 1650 com a chefe Ina Kiluba, que reinaria no momento da expansão Luu da "Segundo os Basanga cansados de ser perseguidos pelos Baluun da de passagem, se decidiram ao suicídio. Não houve senão três sobreviventes: a chefe Kiluba, sua filha Kilushi e seu salvador Mukulukulu, que era o marido de Kikushi. Ele "cortou a corda".

F. Grevisse, recolheu a seguinte versão: "nosso antepassado Kiala, aquele que tinha querido roubar a lua, morreu". Durante muito tempo seus súditos recusaram enterrá-lo. Contudo, chegou o dia em que foi necessário enterrar o chefe bem amado. A vida continuou mas nenhum notável pensou na substituição do defunto. Ele tinha sido tão bom que no espírito de alguns germinou a idéia de que a morte era preferível ao risco de designar um chefe violento senhor tirânico para seus súditos. Aos poucos, esta idéia tomou conta dos espíritos e, sob o domínio de uma loucura coletiva, os Bena Nzovu resolveram morrer. Chamaram todos os emigrados e foi trançada uma corda longa, longa, longa. Quando todos atenderam ao apelo, a população se reuniu por famílias decidida a se afogar nas águas do lago Kijiba Pande. Um homem de Sampwe tinha se casado entre os Pande Kiala. Tendo tomado conhecimento da morte do chefe, ele se pôs em marcha para participar das cerimônias do funeral. Ele chegou à aldeia no momento em que a imensa fila se dirigia rumo ao lago. Apavorado com a sinistra determinação, o visitante tentou deter os infelizes. Inútil, as águas, lentamente, chamavam suas vítimas. Sua mulher e seus filhos iam morrer. Ele intercedeu e lhe foi permitido sectionar a corda com a condição de levar para bem longe os sobreviventes. Depois que os últimos autóctones se haviam afogado, não sem que alguns tivessem aproveitado da ocasião para fugir, os sobreviventes puseram-se em marcha para o Norte. Passou-se o tempo e fugitivos regressaram às terras Sana. Uma mulher, ...

mou o poder e se instalou no vale do Mufuvya, onde encontrou Mutorbo Kola, o primeiro Pande citado pela tradição (GREVISSE 1956 (32): 84-85). Segundo F. Grevisse este acontecimento é evidentemente posterior ao outro que as lendas situam no reinado de Kiala e que, portanto, coisa que se deve notar, encontramos vestígios na tradição histórica de um grupo vizinho, o dos Kiembe. Os notáveis desse grupo contam que, há muito tempo, o antepassado / do chefe Pande atual se chamava Kiala... Ele deu ordem para a construção de uma torre para chegar à lua..., a torre caiu e houve uma grande quantidade de mortos... O jovem Kiala, sobrinho do chefe, resolveu então fugir com sua irmã Mukorokamfishi; eles foram para o Sul e viajaram muitos dias sem encontrar ninguém. Uma noite, morrendo de cansaço e fome, chegaram a uma pequena aldeia cujo chefe era Kiembe, vindo de Gabwe. Kiembe casou com Mukorokamfishi e emigrou com ela para o Norte, instalando finalmente seu povo no Ditemba. Depois ele se foi para junto de Kiala. O velho Kiala vivia ainda, continuava demente, mas havia abandonado o projeto de conquistar a lua. Kiembe se apresentou e enquanto ofertava vários "Pande", conchas, ele disse ao chefe: A lua e Deus são um; deixai portanto de olhá-la e desejá-la; eu vos dou esses pande; daqui por diante vós vos chamareis "Pande". Tradições análogas, fazendo alusão aos mesmos acontecimentos são encontradas entre os Babemba, os Balamba, da costa de Saakania, os Bakaonde, etc...

As lendas da torre, do afogamento, do caçador (herói civilizatório) são mitos que encontramos em várias civilizações. Sob forma de alegorias elas apresentam dois fatos históricos: a disseminação de populações e a constituição de clãs após um conflito sobre o sistema de organização de um lado e, de outro, a evolução de estrutura clânica após contatos. Podemos, com efeito, imaginar que os Basamba se tornaram independentes após a sua

mento de um importante grupo da população e que vieram se **fixar** em suas terras atuais com um tipo de organização que deve ter evoluído em seguida, graças aos contatos ocorridos.

Os Basanga propriamente ditos, são aqueles sob a autoridade do chefe Pande. Eles pertenciam ao clã "Bena Nzovu" literalmente os súditos, as pessoas do Elefante. Não se trata aqui de um clã totêmico conforme Grevisse e outros que estudaram os Basanga pretenderam. Os indígenas nos dão a esse respeito duas versões diferentes: a primeira fala de um elefante morto encontrado quando os Basanga cavavam o túmulo de seu primeiro morto na região que ocupam. Foi da carne deste elefante que os membros do grupo se alimentaram durante o luto. Desde esse momento, eles se chamaram os "Bena Nzovu". Na segunda versão conta-se que quando Ina Kiluba e seu séquito conseguiram escapar do afogamento geral começaram a errar à procura de um local para habitar. Nesta peregrinação, não levavam seus utensílios de cozinha o que causava problema para o preparo dos alimentos. Uma mulher do grupo descobriu um buraco com paredes bem polidas e duras. Esse buraco era resultante da passagem de um elefante (~~Sabat~~), ela o desenterrou cuidadosamente e ali cozinhou os alimentos que deu aos membros do grupo. Daí por diante eles se chamaram os Bena Nzovu, donde a expressão, em vigor: "Basanga basangila nongo" (os Basanga se reencounteram no nongo, espécie de pote).

Esta população de origem Luba, bastante mestiçada com os Baluunda, os Bakunda e talvez com outras populações locais encontradas no local, não tinha originalmente o nome consagrado de Basanga. Podemos compreender que um povo imigrante num imenso território, praticamente desabitado, tiveram muitas vezes que se locomover para encontrar um melhor lugar. O nome de Basanga, plural de mu-sanga, não é outro senão o derivado do nome "disanga" que designa o local onde os rios ~~pluvial~~ e ~~pluvial~~ se encontram.

e dão origem a um único rio chamado "Ka-sanga". Essas populações em peregrinação, ao se fixarem no confluente "disanga" levaram o nome "Basanga" que significaria habitantes do rio "Kasanga" ou do confluente "Disanga".

4.2 - A chegada dos Bayeke

A história propriamente dita começa para os Basanga por volta de 1650. Cerca de 1850 ou seja após dois séculos de ocupação de seu território atual, um acontecimento importante ocorreu na história Sanga (VANSINA 1965b:172).

Com efeito, os Nyamwezi e os Basumbwa, aventureiros do território de Tanganyka (na Tanzânia atual) chegaram ao país do cobre. Eles são conduzidos por Ngelengwa que se tornará mais tarde Mwenda Msiri. Ele era filho de Kalasa, sub chefe de um reino Sumbwa, cuja mãe era Honda, da família real de vários chefes interlacustres. A ocupação da região Sanga assim como de todo o Alto Shaba por Msiri foi feita, segundo J. Vansina (1965a: 188) entre 1856 e 1865 ou seja, nove anos após sua chegada. Vamos seguir esta chegada de Msiri e de seu grupo tal como ela nos é apresentada pelos relatos e tradições orais.

Já há muito tempo o antigo Katanga (atualmente / Shaba) teria atraído muitos aventureiros árabes, portugueses e mesmo ingleses. Por volta de 1800, meio século antes de Msiri alguns Nyamwezi já tinham chegado até a capital de Kazembe provavelmente para comprar marfim e transportá-lo para a costa oriental (VANSINA 1965b:ibid.). Será perto da metade do século XIX que estes aventureiros da Tanzânia serão mais atraídos pelo ouro vermelho de Shaba. Já há muito tempo tinham ouvido falar das riquezas minerais de Shaba que os Basanga, os Balamba, os ... e outros índios do país exploravam. Se ainda um ...

nhecida entre os Basanga e os Bayeke, esses aventureiros eram caçadores que haviam ferido um elefante durante uma caçada. Tendo o animal fugido, eles passaram a segui-lo e chegaram, por acaso, a uma região desconhecida que era o Shaba. Eles chegaram no Luapula e encontraram uma mulher que levava no braço um bracelete de cobre. Impressionados e interessados tentaram comprá-lo mas a mulher recusou dizendo que ela vinha de longe, de muito longe, do país dos chefes Pande e Katanga. Depois dessas informações eles abandonaram a pista do elefante para se lançarem na procura dos lugares referidos. De acordo com Mukanda-Bantu os caçadores Wasumbwa tiveram tanto empenho em perseguir um elefante ferido por um golpe de lança que chegaram até Ngandubese, na atual zona dos chefes de Katete. Ngandubese tendo perguntado de onde vinham, eles lhe responderam em Kisumbwa: "Tuli bayeke twasom inzovu ku bwitu ni ku Busumbwa" ou seja, nós somos caçadores que ferimos um elefante, nosso país é o Usumbwa. Não entendendo esta língua, Ngandubese acreditou que eles se chamavam "Bayeke" e lhes deu este nome, sob o qual eles são geralmente conhecidos hoje (MWENDA MUNONGO e GREVISSE, F. 1967:11).

De volta em seu país, estes caçadores contaram sua aventura ao grande chefe. A notícia suscitou entusiasmo. Várias viagens de visita foram organizadas para o Shaba. A primeira foi conduzida por Kalasa, um chefe vassalo de Mwami Mwinule, do reino de Basabaka. Após sua chegada esse chefe vassalo procurou preparar o terreno para seus irmãos Wasumbwa que viriam viver no Shaba, com a conclusão de pactos de amizade feitos com vários chefes autóctones. Entre esses reconhecemos o chefe Katanga, rei das minas; Pande, grande chefe dos Basanga; Sawpwe que comandava nos montes Mitumba. Ele estabeleceu com todos esses chefes relações comerciais frutíferas.

Esses pactos tinham por fim consoli

que deveriam existir entre estes povos, de um lado os "Wasumbwa" vindos da Tanzânia e de outro os Balamba, os Basanga, os Bena Mitumba. Trata-se de um pacto de amizade pelo sangue que consistia na sucção mútua de sangue. Este ato compromete todo o ser, tanto moral como físico dos que participam do pacto, unindo-os para sempre, tornando-os irmãos e lhes dando mutuamente direitos de herança e sucessão.

As riquezas assim descobertas e as relações de amizade intensificadas, os Wasumbwa regressaram a seu país levando consigo alguns bens, tais como lingotes de cobre e marfim do Shaba. Algum tempo depois o audacioso Kalasa regressou ainda ao país do cobre. Mas, desta vez, acompanhado de seu filho Ngelengwa, o futuro Msiri. Seu fim era o de iniciá-lo nessas aventuras mercantis. Ele o apresentou a seus amigos e chefes autóctones.

Se as viagens anteriores tinham sido feitas para a exploração do país e suas riquezas, a última tinha outro objetivo. Foi chefiada por Ngelengwa, sozinho. Ele chega na terra do Shaba chefiando uma caravana importante, não para obter cobre e regressar para seu país natal, mas para se estabelecer definitivamente. Dar-se-á a ocupação do Alto Shaba. Alguns relatos nar-ram que ele teria vindo depois de uma ruptura com seu pai, Kalasa. Outro que teria vindo seguindo o seu conselho expresso, num clima de perfeito entendimento com o pai. Mas tudo isso não tem muita importância.

Ele foi acolhido pelo chefe Katanga, um dos amigos de seu pai, que lhe concedeu um local nas margens de um pequeno rio, Lutipuka. Foi o embrião do império de Msiri.

A situação política que prevalecia no país à sua chegada colocou-o no centro de solicitações diversas. Astucioso, ele as explorou com inteligência e ascendeu à chefia de um vasto império.

Destruíu os impérios Luunda e Luba que, na ocasião, ditavam a lei para toda a região. Com efeito, antes da chegada dos Bayeke e mesmo no momento de sua chegada ao Shaba, todas as populações do Alto-Shaba estavam sob o domínio dos Baluunda. Toda a produção mineral pertencia ao Senhor Kazembe dos Baluundas a quem os Basanga e os Balamba deviam pagar tributos. Além disso os Baluba vinham atacar as aldeias Sanga e Lamba levando os bens e escravos que iam trocar por outros produtos. Guerreiro valente, Msiri foi solicitado pelos chefes locais impotentes. Adversário de importância, não só submeteu uns e outros, mas interviu até mesmo nas pequenas rebeliões locais. Assim e a pedido do chefe Katanga ele combateu o chefe de uma aldeia rebelde. Ajudou igualmente Pande contra dois chefes rebeldes, Kyanakyamu e Sangatile. Ngelengwa tornava-se assim grande protetor e gozava da maior estima da parte dos chefes fracos, amigos de seu pai. A cada vitória recebia presentes de escravos ou bens diversos. Quanto mais suas vitórias aumentavam, tanto mais crescia seu prestígio. Assim, algumas tribos submetidas começaram a pagar-lhe tributos. Adquiriu desse modo um poder que os que lhe pediam ajuda e auxílio não souberam interromper.

Ngelengwa se instala na terra dos Basanga

A permanência de Ngelengwa nas terras do chefe Katanga ia cada vez melhor quando o último morreu bruscamente. Os membros da família do chefe atacaram o estrangeiro acusando-o de feiticeiro. Temendo sua morte Ngelengwa fugiu para as terras do chefe Pande. Mas os guerreiros Balamba já iam em seu encalço. Felizmente, o chefe Pande Kyamulenba que, nessa época, estava no trono dos Basanga foi informado. Enviou seus melhores guerreiros para salvar o filho de seu amigo. Após um sangrento

combate, os Balamba fugiram. Ngelengwa foi escondido por Pande em Kinkulwe, perto de Katepe, uma vez que os Balamba continuavam a sua procura para matá-lo. Segundo nossos informantes Basanga, esse combate ocorreu em Mupundu, cujo nome atual de Kisungu lhe foi dado pelo próprio Ngelengwa para se recordar que nesse local os Basanga combateram para salvá-lo.

Derrotados, muitos foram escravizados. Os sobreviventes recorreram à intriga e contra os Bayeke, levantaram Kazembe, o grande chefe Luunda, do qual eram feudatários, assim como os Basanga. Após uma batalha encarniçada, na qual seu chefe perdeu a vida, os Luunda fugiram. Esta vitória desembarçou Msiri do único grande adversário que poderia ter se oposto a seus planos. Ela libertou de suas obrigações um grande número de pequenos notáveis que, a partir desse momento, pagaram tributo ao vencedor.

De regresso à aldeia do chefe Pande, Msiri encontrou a população saqueada pelos Baluba, vários de seus súditos escravizados. Surpreso com essa situação, com seus irmãos Tuntepe, Kabobo, Mutaka, Kinfutwe, Kifunkuluka, Ntalasha assim como outros Bayeke, ele perseguiu esses Baluba. Nessa batalha estavam acompanhados de chefes autóctones Pande, Sampwe, Lumbive, Mukelewa-Mtambobo, Museba-Mbata, Kaumbo e Kapungwe cujos súditos tinham sido capturados e conduzidos como escravos pelo Muluba, Kilolo-Ntambo. Auxiliados pelos "Waswahili", Msiri os encontrou e derrotou em Kabungu, na aldeia de Mukabe-Kazari. Ele salvou a vida de todos que eram vítimas dos Baluba e recomendou a seus chefes respectivos que retornassem cada qual seus súditos. Pande foi tocado por este ato de bravura. Como recompensa ele fez, com o pé, uma linha de chão, cuspiu em sinal de benção e disse a Msiri: "eu te concedo toda a minha terra, tu serás o único senhor". Depois do que Pande ele ficou o único senhor das vastas regiões que formam as bacias do Alto Msiri e do Likulwe.

A morte do chefe Pande e a sucessão ao trono por Msiri

No fim de sua vida Pande foi atacado por grave doença durante a qual todos os seus irmãos o abandonaram. Quando Msiri, que se encontrava em Lusanza, soube da notícia, veio visitá-lo e cercou-o de muitas atenções. Confiou-lhe um homem e uma mulher para que se ocupassem dos cuidados da casa e outras tarefas. Tocado por essa dedicação durante sua doença Pande prometeu seu trono a Msiri e o autorizou a agir como senhor sobre suas terras. Permitiu-lhe punir qualquer Musanga que tentasse desobedecer suas ordens, mas lhe proibiu matar uma mulher, qualquer que fosse a gravidade de sua ação.

Conforme a promessa da terra e do trono feita por Pande a Msiri, o poder ~~lhe devia chegar~~ de pleno direito. Mas de fato, à morte de Pande, o direito de liderança lhe foi contestado por Kondo, sobrinho do defunto. Por isso ele foi massacrado por Msiri, já que lhe era um obstáculo. Um outro contestador, irmão do chefe Pande, chamado Sangatile, também ambicionava o trono. Foi igualmente morto. Todos os obstáculos foram eliminados e Msiri se impôs como chefe dos Basanga. Mas em consequência de uma seca na região que traz a fome, ele é aconselhado a procurar um advinho. A resposta foi que o Espírito do chefe morto (Pande) reclamava a sucessão do trono por um Musanga. Advertido, Msiri não acreditou a primeira vez, e recomendou a consulta de outro advinho. Este confirmou o que o primeiro dissera. Tendo em vista o estado miserável da região, Msiri aceitou ceder o trono ao primeiro sucessor de Pande, na pessoa de Kilumba. Este tomou o título de chefe de Pande ao qual acrescentou seu próprio nome e tornou-se Pande-Kilumba.

Contrário a essa visão recolhida no meio do Bayeke de Bunkeya, os Basanga apresentam o seguinte relato.

tindo sua morte próxima, Pande Kyamulemba chamou Ngelengwa e seus irmãos Basanga para comunicar sua última vontade. Recomendou a Ngelengwa que reconhecesse Kilumba como seu pai e sucessor. Recomendou, também, que tratasse bem seus irmãos Basanga nestes termos: "Mwenda Biya na Bakwenu" (literalmente, esteja bem com seus semelhantes). ~~Daf~~ por diante Ngelengwa tomou o nome de Mwenda.

Aos Bayeke presentes o chefe recomendou de não / mais tratar os Basanga de "Banabushi" (imbecis). Aos Basanga proibiu de chamar os Bayeke de "Bagaraganza". Este testamento foi feito em Kimisombo, perto de Kimbwa. Mas, após a morte de Pande Kyamulemba, Ngelengwa recusou ceder o trono ao herdeiro designado pelo chefe Pande pouco antes de sua morte. Ele designou um Bayeke para guardar a residênciã do chefe falecido e lhe deu o título de Pande Mudinda (guardião). Essa denominação Yeke durou muitos anos até o momento em que, não tendo sucesso em suas guerras, Ngelengwa foi consultar um advinho chamado Mumena. Este revelou que o insucesso era devido ao fato de que ele recusava ceder o trono ao sucessor de direito, designado pelo falecido Pande Kyamulemba. Ele não acreditou e se pôs a eliminar, uma por uma, todas as crianças e os valentes guerreiros Basanga. Assim foram suprimidos Kijyiba-Luayo, Kasungamu Mpembwe, Muchampa e Kalunkunya. Durante esse tempo o próprio Kilumba estava na aldeia de sua mulher em Mwansha, felizmente para ele.

Em seguida surgiu uma úlcera no corpo do monarca. O último advinho consultado chamava-se Ngwejye. Ele confirmou as revelações do advinho Mumena e aconselhou ao monarca apresentar súplicas ao Espírito do falecido Pande durante um ritual. ~~Daf~~ concordou em fazer a cerimônia, mas prometeu executar Ngwejye caso a úlcera não desaparecesse no dia seguinte. Felizmente a úlcera estourou e deu lugar a uma ferida que desapareceu ali ~~depois~~ dias depois. Convencido, ~~daf~~ siri ~~depois~~ Kilumba e lhe ~~depois~~.

sígnias do poder. Este último foi instalado no trono e tornou-se o grande chefe dos Basanga. Após a morte de Kilumba, Msiri usurpou, novamente, o poder, e submeteu por muito tempo os Basanga.

Segundo as informações recolhidas junto aos Bayeke, parece que durante a passagem de Kilumba no trono dos Basanga, Msiri não lhe cedeu as insígnias do poder, que eram: Lupanda, Lubembo, Lubaya, dishenke, ngonzo, as plumas do pássaro mukulu. Segundo a versão dos Bayeke, todas as insígnias se encontrariam até então em suas mãos.

4.3 - A revolta dos Basanga contra Msiri e a penetração belga.

Por volta de 1886 o império de Msiri começou a declinar. Este declínio se apressa sobretudo devido à revolta dos Basanga e grupos aparentados que ocorre cerca de 1887 (VANSINA 1965b:177). A causa imediata dessa revolta foi o assassinato de Masengo, jovem esposa de Kidinina, herói e notável Musanga, pelo escravo Malolela. Contudo, a razão real e fundamental pode ter sido o fato de que os Basanga estavam cansados do jugo yeke. Eles se opunham aos "raids" escravagistas feitos por Msiri em suas aldeias e aos acréscimos de impostos.

Eis como as circunstâncias da morte de Masengo e o início das hostilidades nos foram relatadas pelos Basanga: Uma das recomendações feitas a Msiri pelo chefe dos Basanga, Pande Kyamulemba pouco antes de morrer, foi a interdição de verter o sangue de uma mulher Musanga, qualquer que fosse a gravidade da falta por ela cometida. Os Bayeke não demoraram em violar a última vontade do defunto. Com efeito, Masengo, esposa de Kidinina, era filha de Kyawama, uma mulher do harem de Msiri. Um dia ela visitou a mãe Kyawama em Bunkeya. Vendo-a, Msiri ficou

e tomou a decisão de casar-se com ela, apesar da interdição devido à afinidade. Tendo sido informada da vontade de seu padastro, de casar-se com ela, se bem que ela já fosse casada com outro, Masengo resolveu voltar à sua aldeia. Mas eis que no caminho de volta, um notável Yeke, Kasanda, também se apaixonou por ela. Masengo aceitou o convite de Kasanda de tomar cerveja com ele porque tinha muita sede. Foi lá que ela morreu atingida por uma bala perdida, disparada por Malolela, escravo de Kasanda. Este queria vingar-se de seu senhor que o havia chicoteado por ter carbonizado uns ovos destinados a Masengo. Foi então que os Basanga iniciaram a revolta reclamando vingança por sua irmã Masengo. Msiri quiz pagar-lhes uma grande indenização para resolver o caso amigavelmente. Mas sua vingança não poderia se consumir sem a entrega de Kasanda, causa da morte de Masengo ou a de algum outro membro da nobreza Yeke.

Msiri recusou honrar esta condição. Os Basanga começaram a queimar as casas em Bunkeya durante a noite. Apesar de sua superioridade em armas de fogo, Msiri não pode esmagar a revolta que se transformou em guerrilha com tal sucesso que entrou seriamente o tráfico com a costa ocidental.

Quando da chegada dos brancos a revolta estava em plena expansão, não apenas entre os súditos Sanga, mas também entre os Iamba, Kaonde e outros aparentados.

Já em 20 de janeiro de 1884 os exploradores alemães, Reichard e Bohm tinham feito sua entrada triunfal em Bunkeya.

Pouco depois, a 22 de novembro do mesmo ano, o oficial português Ivens chegara à aldeia de Msiri. Durante sete anos as expedições estrangeiras se tinham sucedido na capital de Msiri. Os missionários protestantes tinham fundado um posto em 1886. Cecil Rhodes enviara seus embaixadores para assinar um tratado com o monarca. Enfin, em maio de 1891 a expedição de Muriel,

por Leopoldo II devia fundar um posto de ocupação belga em Lofei, a alguns quilômetros de Bunkeya. Mas Mwenda Msiri se obstinou em recusar a bandeira do Estado Independente do Congo. A 20 de dezembro de 1891, enquanto estavam em conversação, a tensão subiu até que o oficial belga Bodson descarregou seu revólver no Soberano do Estado Yeke. A partir deste dia a resistência cedeu e a ocupação belga tornou-se efetiva. A 30 de janeiro de 1892 o capitão Bia chegou no local para organizar a transmissão de poder. (Référénce: Cornet 1946).

Uma autoridade central acabara de desaparecer. Os vassallos do império tombam com este. O Estado vassalo dos Baluba desaparece também.

Do ponto de vista da autoridade tradicional, as populações autóctones se encontravam assim numa verdadeiro estado de anarquia. Morto Msiri, seu grande reino cessou de evoluir e desabou. Sob a autoridade belga, sua sucessão foi garantida por seu filho Mukanda-Bantu que se torna assim o Mwenda.

Os Basanga, recusando qualquer conquistador, se voltaram mesmo contra o Estado Independente do Congo e, um ano depois, Mukanda-Bantu, tornado Mwenda, filho e sucessor de Msiri era o aliado do Estado Independente do Congo e participava da campanha conduzida pela Força Pública contra os Basanga, os Árabes e os Swahili. Essa campanha ia durar até 1900, ano em que foi estabelecida uma administração regular (VERBEKEN, A. e VERDICK, E. citados em VANSINA 1965b:178).

4.4 - As possibilidades de aculturação

Após cerca de 40 anos de existência de uma vila caracterizada por hostilidades constantes, o império de Msiri foi destruído. Mas nós pensamos que nem tudo morreu com ele. O Estado Yeke sobreviveu e hoje ainda se encontra em parte hoje em dia.

filhas deste grande país tornado o Congo, hoje Zaire. Por mais curta que tenha sido a vida em simbiose entre os Basanga e os Bayeke, isso não fechou a porta a certos tipos de alteração. Alianças foram criadas e certas influências culturais se operaram, sobretudo no domínio lingüístico, econômico e sócio-político. Se essas influências não conseguiram afetar em profundidade certas estruturas, principalmente as de parentesco, pensamos que no plano político elas deixaram certos vestígios entre os Sanga. Vejamos, sem nos aprofundarmos neste capítulo, as possibilidades nas quais as interações possam ter atuado.

4.4.1 - Do ponto de vista econômico

É óbvio que, desde seu estabelecimento junto aos Basanga os Bayeke puseram-se a aprender as técnicas de produção apropriadas a seu novo meio ambiente. Eles aprenderam a fundir o cobre. Este metal sendo desconhecido entre eles a técnica lhes era totalmente estranha. Msiri formou as equipes dos Bayeke que confiou aos fundidores Basanga a fim de que se iniciassem nesta nova arte. Eles não demoraram muito a dominar as novas técnicas desta indústria, habituados que estavam ao trabalho do ferro existente em seu país. Eles foram tão bem que até introduziram alguns melhoramentos assim como nos prova este testemunho de Mgr de Hemptine:

"A técnica empregada pelos Bayeke é bastante diferente da antiga técnica dos Basanga assim como dos metalurgistas do Estado. É difícil precisar para saber se este novo método foi inventado pelos novos exploradores. Talvez esta técnica recorde alguma coisa da metalurgia do Tanganyika, talvez alguns Basanga tivessem métodos análogos que os Bayeke desenvolveram se apropriando.

Parece provável que estes modificaram a antiga técnica e a adaptaram às necessidades de sua indústria particular" (HEMPTINNE, J. de 1926 : 11).

Os Basanga comerciavam o seu cobre localmente mas os Bayeke aumentaram o mercado e deram um novo impulso à exploração mineira.

4.4.2 - Do ponto de vista matrimonial

A partir do estabelecimento junto aos Basanga até a desintegração do Império a vida dos Bayeke foi dominada durante toda a sua história por hostilidades constantes com os vizinhos. Contudo, foi através dessas hostilidades e mesmo graças a elas que eles puderam se enraizar. Elas lhes permitiram não apenas impor sua autoridade mas também se misturar inextricavelmente com as etnias conquistadas. Através de alianças concluídas livremente, as estabelecidas com mulheres capturadas em suas numerosas guerras, as estabelecidas com mulheres ofertadas a Msiri ou a seus notáveis em sinal de submissão eles perderam o caráter de estrangeiros. As mulheres vindas das mais diversas origens foram, certamente, para Msiri um trampolim para governar seu império e para suas transações comerciais. Elas foram, igualmente, pontos de compreensão entre vencedores e vencidos.

Arnot, segundo Verbeken estimava seu número entre 500 e 700 enquanto o governador Wangermée calculava cerca de 3.000; estimativa claro bem mais exagerada que a de Arnot que viveu muito tempo com Msiri (ARNOT 1889). Não há dúvidas de que esta aliança e a longa coabitação podiam influir em certos costumes, senão aos do vencido, aos do vencedor.

4.4.3 - Do ponto de vista lingüístico

Quando de sua instalação na planície de Bunkeya, os Bayeke adotaram a língua "Kisanga" para facilitar as comunicações entre eles e os Basanga. Esta adoção foi facilitada pelo número muito grande de alianças entre Bayeke e Basanga. As gerações futuras, advindas destas alianças, não falaram senão a língua "Kisanga", abandonando assim o "Kisumbwa", língua materna de seus pais. Este empréstimo lingüístico teve também como consequência, a intensificação dos laços entre estas populações que viviam juntas e daí possibilitando o intercâmbio cultural (a língua, sendo um instrumento através do qual a cultura é transmitida).

4.5 - Da ocupação colonial à Independência Política

No fim de 1891 desmorona o império de Msiri (VANSINA, 1965a : 188). Segue-se uma época de desordem e de anarquia política generalizada. A autoridade colonial belga, com o auxílio de alguns chefes autóctones, principalmente de Mukanda-Bantu, sucessor de Msiri, consegue instalar a ordem no país.

Nós estamos em 1900 quando se inicia a nova era. Sem transição o povo Sanga passa de um tipo de domínio a outro. Mas este é de uma natureza totalmente diversa. É branco e causa impacto mesmo nos antigos dominadores. A 15 de novembro de 1915 a circunscrição de Pande é constituída sobre bases coloniais. Ela engloba neste momento as aldeias Pande, Kiluminia, Matafu, Sangatile, Kasonkomona, Senga, Wakaswanka, Kapungu, Malembeka, Kiala, Ihisikamunia, Shamwange, Mulakwa, Lupashia, Iwendele e Nkala (segundo os arquivos do Território de Kambove consultados por nós). Abaixo da circunscrição de Pande existe uma sub-circunscrição, chamada "Tambo" que dependia diretamente da autoridade de Pande. Ela reúne as aldeias Tambo, Kapenga, Kalunkunia, Iwena, Iwena,

niamuna, Kavumne, Kapundangala, Buleya, Lubafu, Mukende, Senga, Kinkoio e Kasewenda. O chefe reinante sobre todos os Basanga é, no momento, Pande Mutaba.

Doze anos depois da ocupação colonial, provavelmente em 1912 (segundo arquivos Kambove), o chefe dos Basanga, Pande Mutaba, morre. Os Basanga vem anunciar o acontecimento ao capitão Verdick, chamado Bwana Kaseya pelos autóctones. Este recomenda aos Basanga para retornarem às suas aldeias para procederem à eleição de um novo chefe.

A eleição teve lugar. Dois irmãos, Mutwile e Mumba são candidatos ao trono, Mutwile obtém mais votos. Seu irmão Mumba, já chefe do clã dos Bena Mumba e mais velho do que ele, não ficou contente com uma votação que lhe tirava uma dignidade por ele ambicionada. Não quis aceitar que devia respeito e obediência a seu irmão mais moço.

O costume exige que o chefe recentemente eleito entre no recinto reservado às mulheres do chefe defunto e passe lá a noite. Mumba, desprezando o resultado da eleição, foi sub-repticiamente para o local onde estavam as mulheres e essas, acreditando que era ele o eleito, o aclamaram dando gritos.

Nesse momento chega Mutwila e chamou Mumba de impostor. Mumba arguiu sua proclamação pelas mulheres e persistiu em usar o título de "Pande". O que levou Mutwila a abandonar a aldeia. Ele foi se instalar no Lufira, perto de Kapolowe. Construiu uma aldeia e muitos partidários vieram se congregar junto a ele. Pouco tempo depois Mumba também saiu da aldeia Kitana e veio se instalar no Lufira, perto de Koni. Desde então existiram dois "Pande" e a separação entre os Basanga foi clara.

Em 1918 Pande Mutwile morreu provavelmente devido a uma hérnia estrangulada. A autoridade colonial belga interveio, reconstituindo a unidade da circunscrição dos Basanga, que com o

sob a autoridade de Pande Mumba. Sabemos que por 6 anos durante o reinado de seu jovem irmão o falecido Pande Mutwila, Mumba reclamou sem cessar o título de chefe único dos Basanga. Ele o conseguiu graças à morte de seu irmão. De comum acordo com a autoridade territorial colonial foi decidido que a sede da circunscrição ficasse no seu centro. Foi assim que Mumba escolheu um local no Kafundu, afluente do Mufuvya, perto da aldeia de Kipandula. Ficou decidido que uma parte dos seguidores de Mumba viriam neste ano ao Mufuvya para preparar o terreno onde a aldeia seria construída.

Em 1960 o país conseguiu sua independência política. Já nas vésperas dessa última, os Basanga se reuniram no CONAKAT (Reunião das Associações Tribais do Katanga), que era um partido político que lutava para a obtenção da independência. Este partido político foi sucessivamente dirigido por G. Munongo e M. Combe. Não é de estranhar que os Basanga tenham aceito a composição, num mesmo partido, com os antigos opressores (luunda e Yeke) já que se tratava de combater um inimigo comum que era o colonizador.

Dois filhos Basanga fazem o traço da união entre as massas e os dirigentes do CONAKAT. São Mwepu Boniface e Kishiba Alexis. Desde a Independência, os Basanga, como outros grupos étnicos do país passaram a aceitar a lei de uma nova dominação, a de autoridade política nacional.

Juridicamente os chefes tradicionais não mais existem. Com efeito, em janeiro de 1973 o Presidente da República assinou uma lei abolindo a autoridade dos chefes tradicionais que se tornaram, desde então, agentes administrativos nomeados e demitidos pelo Comissário de Estado para os assuntos políticos.

Esta situação de direito não anulou contudo a realidade sociológica que faz com que os Basanga como tantos outros continuem a existir e a se considerarem como entidade distinta numa pluralidade tribal ou étnica que compõe a nação zaireense.

C A P Í T U L O I I

ASPECTOS SOCIAIS

1 - ELEMENTOS DA ESTRUTURA SOCIAL1.1 - Grupos sociais e vida cotidiana

A região Sanga (terra e território) é designada pelo termo genérico de "Ntanda". É uma comunidade territorial que abrange os vivos e os mortos e cuja origem remonta a um antepassado patronímico feminino, denominado "Ina Kiluba". Basanga é o nome comum que dão a fim de se distinguirem dos dependentes de outras terras "Ntanda". É o nome étnico e possui uma origem simplesmente histórica como tivemos a oportunidade de demonstrar anteriormente. Ao nome "Basanga" associam-se a comunidade de origem histórica, a unidade cultural, a comunidade territorial e idiomática.

Externamente os Basanga podiam fazer-se distinguir dos dependentes de outros grupos étnicos pela escaurificação particular "lumba" quando esta era feita na face, e "nkonda" quando praticada no baixo ventre entre as mulheres. Na época das hostilidades, podia-se graças a essa marca distintiva, descobrir facilmente os inimigos, isto é, os não Basanga.

Como a maioria dos grupos étnicos africanos, a etnia dos Basanga é um grupo endógamo. É preciso notar que falta um termo específico para designar etnia em língua Kisanga. Assim, empregamos, na falta de um termo apropriado, o termo genérico "Ntanda" que significa região, terra, país, território.

De modo geral, a própria noção de etnia é difícil de

tuar. Isto provém de que a realidade sócio-cultural que expressa não é uma unidade estática. Efetivamente, devido ao aumento demográfico, ela pode se deslocar no espaço, dividir-se ou germinar; em consequência dos contatos com outros grupos, pode-se transformar. A etnia é, pois, uma realidade que se faz ou desfaz e, conforme seja apreendida em certo momento da história, oferece traços mais ou menos coerentes. Às vezes, e tal é o caso dos Basanga, há na origem um pequeno grupo que, devido a motivos de ordem demográfica, histórica ou sociológica emigra para uma nova terra e funda uma etnia. Este é um longo processo que dura no tempo e no espaço, e que não se deve ver de maneira tão simples e mecânica como tentamos apresentá-lo aqui.

A princípio, dizem os Basanga, houve um pequeno grupo, "mukoka", composto de um homem e duas irmãs (ver a história dos Basanga). Afirmam os Basanga que só houve um "mukoka", o dos "Bena Nzovu" do qual, aliás, descendem todos. Vimos anteriormente em que circunstâncias históricas e legendárias nasceu o nome "Bena Nzovu". Mais tarde os "Bena Nzovu" se multiplicaram. Houve cisões, separações e reagrupamento que podemos concretamente representar da seguinte maneira:

A região "Ntánda" dos "Bena Nzovu", atualmente etnia dos Basanga, decompõe-se em um certo número de segmentos territoriais que não são apenas divisões geográficas, mas também comunidades políticas distintas. Chamam-nas de "miji", no singular "muji" que pode corresponder ao termo português "aldeia". Assim, o "muji" é um grupo local endógamo.

Sujeito a fatores demográficos e ecológicos, um "muji" pode ou dividir-se em vários outros "miji", ou desaparecer. Assim é que em um recenseamento feito em 1936 pela administração colonial belga, foram enumeradas 31 aldeias "miji". No entanto nas nossas pesquisas no local, em 1972, ou se a 3

pois, houvéssemos enumerado cerca de sessenta.

A aldeia "muji" compõe-se de dependentes de várias linhagens chamadas "bisaka", na singular "kisaka". O "kisaka" é um grupo unilinear e exógamo. Em função do princípio de filiação que é uterina entre os Basanga, a linhagem "kisaka" é um grupo matrilinear. Abrange todos (vivos e mortos) que se atribuem descendentes de um ancestral comum feminino. Em um "muji" pelo menos um dos "bisaka" é dono da terra na qual vivem. O chefe então exerce os direitos totais de propriedade dessa terra. Há outros cujos eminentes representantes só gozam de desmembramentos de direitos de propriedade de um outro, na ocorrência do uso fruto perfeitamente definidos, cuja revogação é excepcional.

Segundo F. Grevisse (1956 (35):98), os "bisaka" são formados de linhagens, denominadas "memi", singular "dimi". Essas linhagens por sua vez são compostas de grupos domésticos chamados "ntundu" singular "lutundu" ou "lutunda", é composto de avós, seus filhos e filhas, genros e noras, netos e tetranetos. É a célula que encerra a vida cotidiana e rege os problemas surgidos diariamente na vida de cada qual. F. Grevisse não dá nem a profundidade nem as características do que chama de "dimi".

Durante as nossas próprias pesquisas os Basanga não nos falaram do grupo "dimi" dentro da estrutura social. Disseram que esse termo designava gravidez e nada mais. É nesse sentido que utilizaram na descrição dos ritos de iniciação "Kisungu" de gravidez. Quanto ao termo "lutundu", eles no-lo apresentaram como sendo sinônimo de "kisaka". A informação torce-

cida por F. Grevisse era falsa ou uma confusão com o costume dos grupos vizinhos? Será que nossos próprios informantes olvidaram certos elementos de sua estrutura social? Diante dessa confusão, vim-nos obrigados a recorrer à lei da maioria. Estabelecemos uma ficha pedindo as seguintes informações:

- identidade do inquerido - idade - estudos feitos - religião atual - sua kisaka - kisaka de mãe ou de pai - dimi ou lutundu - dimi e lutundu do pai e da mãe.

O questionário deu os resultados seguintes: A princípio os Basanga interrogados haviam negado a existência de "dimi" como grupo social existente em sua estrutura; em seguida assimilaram o "lutundu" ao "kisaka". De 200 pessoas que responderam o questionário, as seguintes respostas foram registradas:

100 pessoas, ou seja 50% tinham como "kisaka" o de suas mães; 50 pessoas, ou seja 25% o de seus pais; 30 pessoas ou seja, 15% possuíam um "kisaka" comum com o pai e a mãe; 20 pessoas ou seja 10%, um "kisaka" que não era o do pai nem o da mãe.

A explicação global das respostas do questionário será dada posteriormente quando falarmos da residência.

Mas, em resumo, resta a verdade de que o "kisaka" é um grupo unilinear e matrilinear. Se é verdade que o "lutundu" é sinônimo de "kisaka", consequentemente unilinear, opomo-nos / então a F. Grevisse que apresentou como um grupo doméstico, / por conseguinte bilateral.

O cidadão Funda Basenji, um dos mais antigos e raros Basanga (de cerca de 95 anos), interrogado sobre o próprio "kisaka" deu-nos uma composição que comportava uma profundidade de 3 gerações ascendentes e de outras 3 descendentes, das quais ele próprio era ponto de referência, ou seja um ponto

total de 7 gerações.

Abaixo do "kisaka", há o grupo doméstico "nzubo" (literalmente, casa). É um grupo composto de um homem, sua mulher e seus filhos. Radcliffe-Brown define todo grupo doméstico como "um grupo de pessoas que vivem juntas em um certo momento, em uma mesma casa, ou um conjunto de habitações, e tomam certas disposições econômicas que constituem uma economia doméstica / comum" (RADCLIFFE-BROWN 1968:128). O grupo doméstico varia segundo a forma, dimensão e modos de viver em comum. Pode consistir ou de uma simples família elementar, ou de uma família polígama.

Em suma, o grupo Basanga compõe-se de diversas aldeias / "miji". Um "miji" abrange os dependentes de várias linhagens "bisaka". Os membros masculinos de um "kisaka" (grupo exógamo e matrilinear) vivem espalhados em diversas famílias nucleares e grupos domésticos "nzubo", nos quais são pai e marido.

Destacaram-se desta estrutura social duas espécies de grupos sociais cuja natureza, função e papéis é preciso salientar-se:

a) - Os grupos sociais bilaterais

"Em toda sociedade (...) o parentesco é necessariamente bilateral. O indivíduo é ligado a certas pessoas pelo pai e a outras pela mãe; um sistema social de parentesco define as características de suas relações respectivamente com os parentes por parte de pai e os de mãe" (RADCLIFFE-BROWN 1968:92).

Para um Musanga o grupo máximo ao qual sente pertencer e relativamente ao qual se define na constelação de outros grupos étnicos, é sua etnia "Sanga". Ele adquire a qualidade de membro desta etnia pelo simples fato de nascimento. É nessa comunidade composta de vivos e de mortos que o "Musanga" situa-se. No princípio houve um clã "mukoko" que se...

vu". Era unilinear e exógamo. Porém, há muito tempo, em circunstâncias demográficas e sócio-históricas cuja memória já foi esquecida, o clã "mukoka" deixou de ser funcional. Tornou-se fictício e mítico. Sob tal aspecto só conserva uma única função, a de salientar e dar uma dependência étnica ao grupo, a de identificação étnica.

Um Musanga sabe igualmente, onde quer que esteja, que pertence a uma aldeia "miji". Que este constitui uma entidade distinta das outras aldeias "miji" e detém terras e outras propriedades sobre as quais tem o direito de usufruto. Tudo isso Musanga sabe por educação, portanto por consciência cultural. No entanto, sua vida concreta e cotidiana, seus conhecimentos sobre sua descendência tribal, seus direitos às terras da aldeia "miji", em suma sua educação, consciência de pertencer a uma cultura, o Musanga deve não a sua tribo, nem à sua aldeia, mas antes de tudo aos pais. Este termo de pais abrange um campo imenso de realidades que fixaremos quando da análise do sistema de parentesco dos Basanga.

Conviria, porém, dizer-se rapidamente aqui, o que entendemos por "parentesco". Na realidade e em princípio, em uma comunidade étnica, em uma aldeia, todo mundo é parente pois ligado entre si seja por relações de consanguinidade ou pelos laços matrimoniais ou de afinidade. Mas na prática não é assim, pois, faz-se culturalmente uma divisão distinguindo-se os verdadeiros parentes dos outros. O professor Evans-Pritchard, em seu estudo sobre os Nuer, explica tal distinção introduzindo as noções de "tempo estrutural" e "distância estrutural". Com efeito, diz ele:

"Toda relação de parentesco deve ter um ponto de referência sobre a linha ascendente, isto é, um antepassado comum, que

de resulta que uma relação de parentesco tem sempre uma conotação temporal em termos estruturais" (EVANS-PRITCHARD 1968 : 130). Em um dado sistema social, agrupamentos de pessoas são separadas por uma distância social. Esta se expressa em valores que se ligam a residência, parentesco, linhagem, sexo e idade (...). Quanto maior for a distância estrutural tanto mais vago e inoperante se torna o parentesco. Quanto menor se tornar, tão mais estreitas e funcionais as relações de parentesco". (EVANS-PRITCHARD 1968:134).

De forma mais concreta, no caso que nos concerne, quais são as categorias dos parentes reconhecidos pelos Basanga? O ponto de partida é sempre a família nuclear. Para um Musanga, os parentes são antes o pai, a mãe, os irmãos e irmãs (membros do nzubo). Em seguida vêm, os avós maternos e paternos. Os dois níveis de geração, de um lado pai e mãe e do outro avós paternos e maternos constituem-lhe a família orientadora. Pode viver entre uns e outros e há direitos e deveres bem especificados. Se se tornar adulto e possuir mulher e filhos, marido e filhos, estes fazem parte da família procriadora. Porém, as duas famílias procriadoras e orientadoras constituem-lhe, no espírito, uma única e mesma realidade, uma só família, um único grupo bilateral.

À família nuclear "nzubo" correspondem quatro funções essenciais: função sexual e amorosa através da instituição matrimonial; função econômica (doméstica); função procriadora; função educativa. Entre os membros de um "nzumbo" existem também oito tipos de relações idênticas possíveis. São as relações de marido com esposa; de pai com filho; de pai com filha; de mãe com filho; de mãe com filha; de irmão mais velho com os irmãos mais novos; de irmã mais velha com a mais nova; de irmão com irmã.

A cada uma dessas relações correspondem atribuições específicas.

Detalhes serão dados mais tarde.

b) - Grupo social unilinear "kisaka"

Em toda sociedade humana em que o parentesco representa um papel fundamental na estrutura social, é essencial para a estabilidade e permanências sociais, definir os direitos de diferentes indivíduos sobre um dado indivíduo, a fim de evitar os conflitos em toda medida possível. Direitos e deveres assim definidos podem ser compartilhados igualmente ou desigualmente entre grupos. Assim, quando os direitos e deveres transmitidos / pelo pai são socialmente mais importantes do que os que provêm da mãe tem-se o que se chama comumente de um sistema patrilinear. No caso inverso, há sistema matrilinear. (RADCLIFFE-BROWN 1968:111). Um Musanga pertence por nascimento ao grupo "kisa - ka" da mãe. Dessa depende seu status social em matéria de herança e sucessão. As questões importantes que dizem respeito a sua vida e morte são da competência do grupo maternal. Mais detalhes nos parágrafos dedicados às fases da vida.

1.2 - O grupo local

1.2.1 - A morfologia do grupo local "muji"

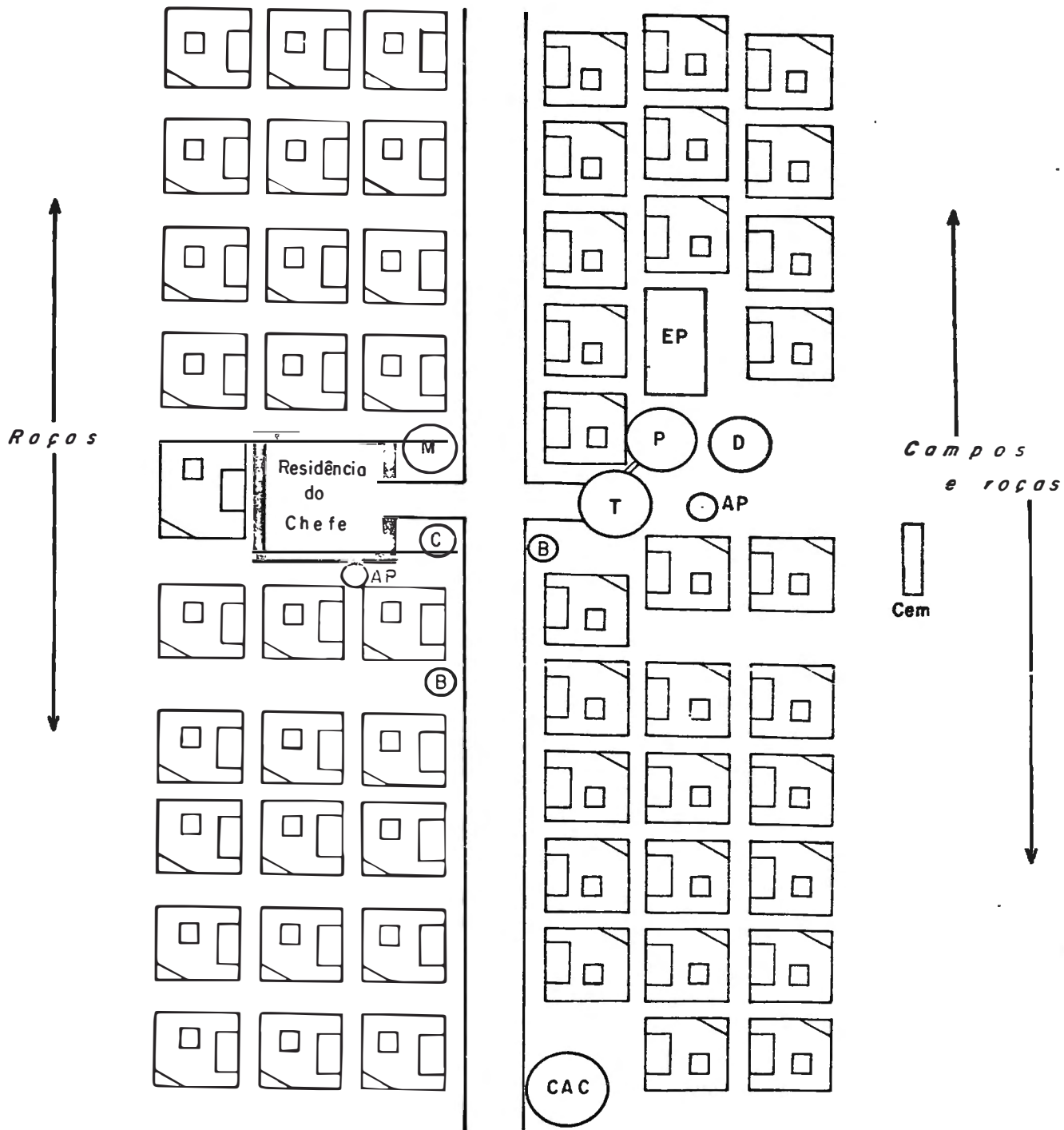
O grupo local "muji" é o grupo social por excelência ao qual um "Musanga" se refere constantemente. É no "muji" que se vive sua vida concreta, quotidiana e cerimonial.

Todas as aldeias dos Basanga que visitamos têm uma morfologia semelhante. Mas, na sua forma atual, a morfologia das aldeias dos Basanga tem elementos novos resultantes do contato com a civilização ocidental no contexto da colonização. Estes elementos são as instalações sanitárias, a escola primária, o dispensário, a "casa do sopapo" (casa que servia de alojamento ao agente colonial ocasionalmente em inspeção).

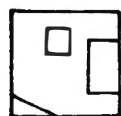
o bar, a cozinha, o tribunal, a prisão, o Bureau pour l'Etat Civil. Contudo, salvo algumas aldeias mais importantes, todas as outras aldeias não reúnem a totalidade desses elementos novos. A aldeia capital que reunia todos os novos elementos é a única a possuir o tribunal, a prisão, e um escritório que serve aos atos do Estado Civil (damos na página seguinte um esquema da morfologia da aldeia "Pande" aldeia capital na qual passamos um tempo relativamente longo, por ocasião de nossas pesquisas de campo).

Desta morfologia se podem distinguir os seguintes elementos: a imagem central da aldeia é o chefe "Pande" - as cabanas se agrupam em torno da residência do chefe segundo o grau de parentesco - a residência do chefe é quase no centro da aldeia, porque ele foi a primeira pessoa a instalar sua casa no local e toda a aldeia foi construída se colocando em torno dele - as casas mais próximas da residência do chefe são habitadas por pessoas que tenham relações de parentesco ou de afinidade com ele - as casas na periferia da aldeia pertencem ou aos emigrantes ou aos jovens solteiros, ou aos jovens casais. A unidade residencial de uma família nuclear monogâmica compreende no mínimo três elementos: uma casa que serve de dormitório do pai e da mãe (marido e mulher) e de seus filhos que ainda não atingiram a idade da razão; uma cozinha e uma instalação sanitária. É preciso notar que antes da época colonial, os Basanga faziam sua cozinha na mesma casa que servia de dormitório e faziam sua "toilette" no auto. Esta unidade residencial pode compreender até 4 elementos no caso em que os filhos adolescentes ainda solteiros queiram ficar ao lado de seus pais. As filhas dormem quer na cozinha, quer na casa da avó, quer na casa de uma tia viúva (sozinha ou em companhia de outras moças vizinhas da mesma família).

ESQUEMA DA MORFOLOGIA DA ALDEIA PANDE



LEGENDA E SIGLAS



UNIDADE RESIDENCIAL

- B = Bar
- Cem = Cemitério
- D = Dispensário
- AP = Água Potável
- C = Cartório



- Casa
- Cozinha
- Sanitário
- EP = Escola Primária
- CAC = Caso do Agente Colonial
- M = Mercado
- P = Prisão
- T = Tribunal

1.2.2 - Vida quotidiana e etiqueta

Por vida quotidiana, é preciso entender esta vida de todos os dias, caracterizada pela procura de subsistência, pelas relações domésticas e interpessoais. Dito de outro modo, a vida quotidiana supõe os produtos e relações de produção, de distribuição e consumo que descrevemos no capítulo anterior tratando de estruturas econômicas. Elas supõe também regras de etiqueta que são mecanismos para evitar situações conflituais. É dessas regras de etiqueta que falaremos agora, sendo dado que o outro lado da questão é tratado adiante nas estruturas econômicas.

Nas regras de etiqueta, a atitude e o comportamento de uma pessoa para com outra são determinadas principalmente pelo grau de parentesco que existe entre elas. Assim, é difícil definir as atitudes e o comportamento quando a relação é mais afastada e se baseia insensivelmente na ausência de parentesco. É preciso, absolutamente, um ponto de referência na orientação do comportamento. Para este efeito, uma tentativa comum se encontra em vários autores. Ela consiste em isolar um núcleo de parentesco onde as atitudes aparecem claramente no seu contraste. É a partir deste núcleo e em relação a ele que se pode, segundo os princípios estruturais, determinar o comportamento em relação aos parentes mais afastados. Para Radcliffe-Brown, este núcleo de parentesco não é outra coisa senão uma unidade de estrutura constituída por um homem, sua esposa e seus filhos, vivam eles juntos ou não (RADCLIFFE-BROWN 1968:126). Evans-Pritchard faz uma distinção formal entre o sistema de linhagem que é um sistema de grupos agnáticos e o sistema de parentesco, que é o sistema de categoria de relação para com qualquer indivíduo.

Para ele, o parentesco de um indivíduo é constituído pelos seus parentes paternos e maternos. Destes (parentes paternos e maternos) ele isola o círculo dos parentes próximos ~~os quais~~ chama nuclear kin (núcleo de parentesco) (EVANS-PRITCHARD 1968:223). Contra Radcliffe-Brown e a maioria dos antropólogos, Claude Lévi-Strauss se empenhou em demonstrar que uma estrutura de parentesco por mais simples que seja, não pode ser jamais construída a partir da família biológica composta do pai, da mãe e de seus filhos, mas que ela implica sempre, de início numa relação de aliança (CLAUDE LÉVI-STRAUSS 1973:103). Assim, seu átomo de parentesco ou estrutura elementar de parentesco é o conjunto formado por um homem, sua irmã, o marido dela e o filho destes últimos. No que nos concerne, ag ~~sumimos~~ o ponto de vista de Lévi-Strauss, vendo a importância do papel do irmão da mãe entre os Basanga.

O átomo de parentesco assim apresentado, criou 4 tipos especiais de relações sociais: - a relação entre pais e filhos - a relação entre filhos dos mesmos pais (siblings) - a relação entre marido e mulher - a relação entre tio materno e sobrinhos uterinos.

Estas 4 relações fundamentais combinadas dão lugar a uma série de relações às quais correspondem funções e regras. São notadamente as relações de marido e esposa - de mãe a filha - da mãe ao filho - do pai a filha - do pai ao filho - do filho ao filho - do filho a filha - da filha a filha - do tio materno ao sobrinho uterino - do tio materno à sobrinha uterina. Todo este conjunto de relações constitui o que se chama relações de primeira ordem. À medida que nos afastamos destes parentes próximos que constituem o átomo de parentesco, temos as relações de segunda ordem, de terceiro etc... até o momento que se descrevem...

qual o parentesco não opera mais por causa da distância estrutural muito grande entre os membros e os grupos.

Começemos pelas relações de primeira ordem, num grupo bilateral elementar constituído pelo átomo de parentesco do qual demos as características e as combinações possíveis das relações gêmeas. Como Levi-Strauss sublinhou muito bem, quando disse "em muitos sistemas, a relação entre dois indivíduos se exprime, frequentemente, não por uma única atitude, mas por diversas... formando por assim dizer, um pacote" (LÉVI-STRAUSS - 1973:107). Mas, deste pacote de relações, há lugar para distinguir as mais características e que possam permitir distinguir um tipo de relação do outro.

Assim, um homem e uma mulher preenchem ao mesmo tempo a função sexual e amorosa, as funções de procriação e educação. Apesar da intimidade que os une, uma mulher deve obediência e submissão a seu marido e este último deve proteção à sua esposa. Pode-se pois representar as relações entre marido e mulher entre os Basanga por uma relação assimétrica. Simplificação excessiva, certamente, mas colocamos aqui por necessidades de demonstração de diferenças.

Uma mãe e seus filhos mantêm relações de amor e respeito mútuo. De uma mãe "Musanga", os filhos esperam ternura e indulgência. De seus filhos a mãe espera obediência e respeito. Assim, uma filha não pode usar as roupas da mãe; não pode agir levianamente em sua presença; não pode executar canções e danças pornográficas diante dela. Esta distância é ainda maior quando se trata do filho homem. Estes não podem nem apertar a mão de sua mãe, nem abraçá-la, nem passar a noite na mesma casa que ela, depois de certa idade, atitudes e comportamentos que podem ser tolerados em suas filhas, que são do mesmo sexo que ela.

A um pai os filhos devem obediência e submissão totais, mas uma submissão marcada de temor, uma submissão referencial. Esta distância se torna mais com suas filhas. Estas últimas não lhe podem apertar a mão, nem abraçar, nem passar a noite na mesma casa, comportamento tolerável em seus filhos. A educação da filha é mais confiada à mãe e a do filho ao pai. Do mesmo modo os pais devem respeitar os filhos quando se tornam púberes. Esta situação se reflete bem na terminologia do parentesco pelos termos do apóstrofo de pais "tata" recíproco entre os pais e seus filhos púberes; "tata" pai e "mama" mãe entre uma filha e seu pai; uma mãe e seu filho; "mama" mãe recíproco entre uma mãe e uma filha púbere. Esquemáticamente podemos dizer que a relação entre mães e filhos, pais e filhos é uma relação assimétrica. Contudo, é preciso notar que o fosso se torna mais profundo entre as pessoas de sexos opostos.

Entre Siblings (filhos dos mesmos pais) a relação é de distância e reserva. Reserva que subentende o respeito e a afeição mútuas que exclui uma linguagem de leviandade e obcenidade. Esta reserva se faz sentir sobre tudo na presença do irmão mais novo ou da irmã mais moça de um sibling de sexo oposto. Assim, em relação ao seu irmão mais velho, a moça Musanga se comporta como diante de seu pai. Do mesmo modo, para com a sua irmã mais velha, o rapaz Musanga se comporta como se estivesse na presença de sua mãe. Assim pode-se sublinhar a idade e o sexo como critérios de distâncias no seio dos siblings. As relações entre os siblings são ambivalentes. Mas, pode-se dizer que elas são mais simétricas que assimétricas em função dos sentimentos de reciprocidade que os regem, em função também da falta de rigidez que os caracteriza.

O tio materno e seus sobrinhos e sobrinhas...
 os entretém uma relação de respeito e distância...

Atitudes e comportamento de leviandade, proibidos diante do pai e da mãe são formalmente aceitos na presença do tio materno. Contudo, as injúrias entre o tio e os filhos de sua irmã não são toleradas. O sobrinho herda as mulheres do tio e suas posições sociais. Os tios têm os direitos de vida e de morte sobre os filhos de suas irmãs, os quais podem vender, em caso de penúria.

Chegamos assim aos parentes de segunda ordem etc ... até n.ª ordem. Todos os parentes paralelos no seio da / mesma geração se consideram como irmão e irmã e se comportam / em consequência como estes últimos. Os primos cruzados entre / têm uma relação de amizade e informalidade. Eles se casam proferencialmente. Todos os irmãos e primos paralelos do pai são assimilados a este último; as irmãs da mãe, suas primas paralelas, a tia paterna são assimilados à mãe.

Entre avós e netos em qualquer que seja o nível, a relação é de grande liberdade e informalidade. Tudo que é / proibido fazer ou dizer na presença do pai ou da mãe, é aceito diante dos avós. Pode-se brincar, falar de suas aventuras amorosas ao avô ou avó, pode-se ter relações sexuais com um parceiro do sexo oposto na casa dos avós, o que não se pode fazer na casa do pai ou da mãe. Em caso de morte da avó, a neta lhe pode suceder casando-se com o avô. É por isso que o avô, num relacionamento informal chama de "minha esposa" à sua neta e, inversamente, a neta chama de "marido", seu avô. Com efeito eles são esposos em potencial. É a avó que mostra à sua neta o segredo das plantas a utilizar, para manter quentes e secas suas partes genitais e o avô que mostrará ao neto o segredo das plantas a utilizar para potência do seu sexo. Mas, apesar dessa liberdade informal, não é permitido nem insultar os avós nem os tratar de feiticeiros.

Os irmãos e irmãs, os primos paralelos e cruzados de um cônjuge são pessoas com as quais se tem um relacionamento informal. Uma cunhada é esposa em potencial de seu cunhado, e, inversamente, um cunhado é marido em potencial de sua cunhada. Esta situação se atualiza por ocasião da morte de um ou outro dos cônjuges pelo casamento entre a cunhada e o sobrevivente, e vice-versa.

Entre um homem e os pais de sua mulher, e vice-versa entre uma mulher e os pais de seu marido, a relação é de grande respeito reverencial. A natureza dessa relação depende igualmente do sexo dos afins engajados. Com efeito quando o sexo é oposto, o comportamento será muito diferente; ele se expressará por uma atitude de reserva cujas manifestações exteriores, as mais espetaculares estão atualmente em vias de desaparecimento. A relação do resguardo existe sempre mas ela tomou uma forma mais sutil: ela é interiorizada e pode, desde então, escapar aos observadores de passagem.

Durante toda a sua existência, sogro e nora, sogra e genro, guardam entre si uma grande distância. É assim que eles evitarão de pronunciar o nome de um ou de outro, de brincar, de dançar em presença do outro. Se acontece de se encontrarem no desvio de um caminho, ou de uma estrada, eles tomarão cada um o lado oposto e se saudarão sem entabular conversação. Nossos informantes, a quem perguntamos o motivo que os Basanga dão para este costume (o tabu do sogro e da sogra) nos responderam o seguinte: "Evita-se ver a sogra porque, se ela é bela, pode-se desejá-la e se ela é feia ou tem certos desejos físicos, pode-se em uma discussão, vituperar diante de sua filha. A mesma justificativa vale para o sogro, que a nora deve evitar.

Podemos concluir que as relações de fuga descritas acima são manifestações para prevenir o incesto ou as querelas entre os afins?

A.R. Radcliffe-Brown em "On joking relationship" (1940:195-210) tentou uma explicação geral que, levando em conta os dados sociais, se inspira na psicologia e, mais particularmente na psicanálise. Para este autor, as brincadeiras são contas que respondem às necessidades psicológicas individuais, que se exprimem nos quadros sociais. Toda relação social e familiar determina sentimentos ambivalentes e de antagonismo e amizade no indivíduo, o qual é dividido entre a situação que implica a "conjunção social" e as que favorecem a "disjunção social". Assim, em caso de casamento, há simultaneamente, "conjunção social" entre as famílias por intermédio do casal; mas há igualmente "disjunção social" pelo fato de cada um dos parceiros continuar a se sentir unido à sua própria família. Existe dois meios de remediar as dificuldades criadas pela "disjunção social":

- evitar relações com pessoas com as quais há o risco de se entrar em conflito;
- adotar para com ela uma atitude muito livre, a brincadeira, que representa assim um modo regular e socializado de descarga.

Longe de ser uma precaução para prevenir relações incestuosas com a sogra e o sogro, a "avoidance relationship" teria por finalidade evitar os conflitos, enquanto "joking relationship" representaria um modo de organização social estável que, permite a feliz combinação dos componentes "conjuntivos" e "disjuntivos" (para maiores detalhes ver A.R. Radcliffe-Brown, A. Further notes on joking relationship, *Annals*, XIX, 1942, 2, p.133).

Esta explicação não parece satisfazer L. de Souberghe para quem as atitudes caracterizadas de que estamos tratando devem ser definidas em função da lei das proibições do incesto, "No que concerne ao "avoidance costum", a mesma atitude de reserva existe, mas muito mais atenuada, a respeito do genitor do mesmo sexo, lá onde encontramos esta reserva sob forma acentuada ou espetacular a respeito do genitor do sexo oposto (...). Esta diferença é inexplicável se só há na atitude de reserva ou avoidance costum, como sugere Mr. Radcliffe-Brown um meio de manter entre grupos estrangeiros mas aliados, relações pacíficas e cordiais e de evitar as querelas. Estas podem muito bem surgir e de fato surgem, tanto entre os homens e mulheres quanto entre os homens. Elas se explicam ao contrário / de se mesmo se a avoidance é antes de tudo uma atitude de pudor e de reserva suscitado por um laço de geração. (L. de Souberghe 1955:236).

Este argumento que tem o defeito de negligenciar um fato de observação corrente, a saber, a susceptibilidade da sogra que vem a perder uma filha pelo casamento pode parecer / paradoxal no que partindo do avoidance costum entre parentes do mesmo sexo, quer mostrar o papel preponderante da lei de proibição de incesto na fixação das diferentes atitudes dos parentes. Parece-nos, contudo, incontestável que baseado no comportamento de fuga se encontrem um sentimento de pudor. Não se banhar, não dançar, não se despir uns na frente dos outros tais são, a respeito dos irmãos de mães diferentes, as principais / proibições que não fazem senão retomar, de um modo amenizado, as que regem as relações com a mãe da esposa. Em definitivo, parece que os dois pontos de vista, proibição do incesto e o evitar conflitos eventuais dos dois grupos aliados se encontram inclusos na motivação que nos foi dada pela teoria.

nossos informantes. Assim, entre os dois grupos unidos pelo casamento virá uma situação ambivalente. Como parentes eles são próximos uns dos outros, deveriam entreter relações de amizade e confiança. Ao mesmo tempo, são estrangeiros, gente que não pertence ao mesmo grupo. Ficam inimigos em potencial. Precisam de prescrições para determinar o comportamento.

1.3 - Parentesco e filiação

Dissemos que as linhagens "bisaka" são matrilineares. Contudo, na literatura às vezes se fala de bilinearidade. A propósito, F. Grevisse escreve: "Fora do que se relaciona com a legalidade no acesso ao poder e, de modo mais generalizado, às sucessões, suas estruturas funcionam como se fossem bilineares (1956 (37):85). Mais adiante ele diz que "os membros do clã Sanga são atraídos ora por um ascendente paterno, ora por um materno... o verdadeiro critério de seu apego maior ou menor a uma aldeia dada sendo bem entendido o interesse" (GREVISSE 1958 (41):27). Segundo nossas próprias investigações torna-se evidente que o "kisala" é efetivamente um grupo matrilinear. F. Grevisse, parece, confundiu uma regra de residência para os filhos com um princípio de filiação. Realmente, não há uma única sociedade que seja essencialmente matrilinear ou patrilinear. O parentesco unilinear situa o indivíduo na sucessão, na categoria dos ancestrais maternos no caso que nos concerne. Porém, se considerarmos apenas esse fato, a imagem da situação de um indivíduo nas relações de parentesco seria incompleta. Um jovem "Musanga" sabe que o grupo dos parentes de seu pai não são simples estrangeiros para ele. Na vida cotidiana ele os encontra muitas vezes e sua educação ensina-lhe a papel a representar em tais circunstâncias. Tornando-se...

ele pode escolher residir seja no grupo da mãe ou no do pai. Mas, mesmo sabendo que se acha para o futuro na confluência de dois grupos de parentesco, ele não se esquece de que seu grupo de descendência é o da própria mãe. A sua educação incutiu-lhe os direitos e obrigações que tem num grupo e no outro. Pensamos que essa liberdade de residência antes do casamento de um Musanga tenha induzido F. Grevisse a falar de bilinearidade perante d um princípio de filiação perfeitamente unilinear. Que esse princípio de unifiliação tenha evoluído para uma bilinearidade dentro do contexto de uma miscigenação das civilizações nos meios urbanos, é uma outra questão que necessita de um estudo particular.

1.4 - Parentesco e residência

A residência entre os Basanga, à parte algumas exceções que veremos, é matrilocal. Achemo-nos aqui perante um sistema que Lévi-Strauss denomina "harmônico", pois filiação e residência estão na mesma linha (C. Lévi-Strauss, citado por L. Dumont 1971:102). Residência matrilocal combinada com a descendência uterina favorece a localização dos membros femininos da linhagem "kisaka", estando os homens obrigados a viver com as esposas nos "bisaka" destas. Este domicílio matrilocal é respeitado mesmo em caso de matrimônio entre moça "Musanga" e um "homem" da tribo vizinha. O que é bem elucidado pelo seguinte conceito de R. Hadelin: "Os Basanga, os Bakaonde e os Balamba levam a mulher para longe? Não. Para onde teriam levado a mulher? Quando um chefe de família (cuja aldeia era às vezes / sua) casava um dos filhos com uma das sobrinhas, ou inversamente, era desejo seu aumentar a população. Aonde iriam? Tanto com um como com outro, estavam em casa. Quando os Bakaonde

os Balamba vinham desposar os Basanga, aceitavam o costume estabelecido. O marido não levava consigo a mulher, mesmo após o nascimento dos filhos (salvo exceção ditada pelas circunstâncias). Se a mãe morrer ou se houver divórcio, os filhos ficam com a mulher, o marido não pode levá-los, volta sozinho para casa. Os filhos pertencem aos irmãos da mãe. O marido tem os sobrinhos (e sobrinhas) cruzados em seu clã" (HADELIN 1963(63): 107).

Entretanto, essa regra de residência proclamada "matrilocal" não se aplica de modo global a todos. As exceções se aplicam a princípio às pessoas que assumem funções de chefe (chefe de linhagem, da aldeia ou da etnia) e em seguida a todas as pessoas estreitamente aparentadas com os chefes, por consanguinidade ou afinidade. Efetivamente, a residência para os chefes é virilocal. Os filhos vivem em geral com eles, em função dos privilégios de que gozam por causa da posição dos pais. Podem até mesmo ocupar certos cargos oficiais. Os rapazes, filhos do chefe, ao se tornarem adolescentes, casam-se patrilocalmente, pois estão ligados aos privilégios e cargos oficiais devidos à posição do pai. Também as filhas do chefe ao se tornarem adolescentes casam-se patrilocalmente, pois a aldeia do pai não é a da mãe onde dever-se-iam casar matrilocalmente. A partir desses casos concretos, compreende-se como a regra de domicílio pós-marital, inicialmente "matrilocal", é alterada para uma categoria particular de pessoas. Torna-se virilocal para o chefe; patrilocal para os filhos; uxorilocal para os genros do chefe; virilocal para as noras do chefe.

Esse processo demonstra igualmente como por causa do casamento virilocal do chefe, novas linhagens se formam na aldeia a partir dos filhos do chefe. Essas novas linhagens, com o tempo, rompem totalmente com as origens matrilineares.

vel que se deve situar a confusão constatada entre as pessoas que confundem a linhagem "kisaka" com a do pai, ou que pensam que pertencem à linhagem comum do pai e da mãe.

1.5 - Parentesco e autoridade no lar

Entre os Basanga, é o pai quem exerce autoridade no lar. Porém a mãe e o tio materno, tendo direito, participam da mesma,

Trata-se certamente de uma autoridade nos problemas domésticos e cotidianos. Quando se trata dos problemas relativos à vida cerimonial da criança às questões muito importantes tais como o matrimônio, o nascimento, a morte, etc... é a parentela materna que representa o papel central. Vimos que um tio materno podia vender o sobrinho ou a sobrinha em caso de fome, direito que o pai não podia dispor sobre os filhos.

1.6 - Parentesco e casamento

Salvo a unifiliação cuja referência é pertencer ao mesmo kisaka, a consangüinidade não constitui impedimento do casamento. Contudo, só se casam com os parentes em linha cruzada, no seio de sua mesma geração ou entre gerações alternadas. Vista a importância do casamento na estrutura social global, preferimos dedicar ao mesmo uma rubrica especial que reportaremos ao leitor.

1.7 - Parentesco e sucessão

Por sucessão, é preciso entender-se geralmente a transmissão de direitos. Radcliffe-Brown e seu discípulo Meyer Fortes chamam uma relação muito estreita entre o princípio de sucessão

o sistema matrimonial (citado por L. Dumont 1971:49-50). Desde que haja intercasamento entre dois grupos locais de indivíduos decorre naturalmente a questão da determinação de direitos e deveres dos indivíduos que nasceram desse matrimônio. Dependência dessa determinação o status social do indivíduo. Também, uma situação de confusão pode ocasionar conflitos sociais entre os grupos comprometidos no casamento. Assim, como bem o demonstra Meyer Fortes, patrilinearidade e matrilinearidade são simplesmente duas soluções opostas (alternative ways) do problema fundamental da sucessão (...): determinar, sem equívoco, onde residem os direitos sobre pessoas e estabilizar tais direitos (citado por L. Dumont, *ibid.*). Entre os Basanga, a herança dos bens materiais (móveis e imóveis) não é ditada por nenhuma regra precisa. Em caso de morte de um cônjuge, seus bens são repartidos entre o viúvo(viúva) e os membros do grupo matrilinear do defunto os mais próximos possíveis. A choupana de um pai é herdada pelo filho segundo a própria lógica do sistema domiciliar matrilinear. Com efeito, um pai habita com o filho no grupo da mãe enquanto o sobrinho uterino permanece na aldeia do pai. Donde a dificuldade deste sobrinho vir a herdar um imóvel em um grupo que não é seu e onde ele não habita na maioria dos casos.

Entretanto, quando se trata da sucessão a posições sociais importantes, cujo caso mais eloquente é o poder (social ou político), a regra é claramente matrilinear entre os Basanga. Dito de outra forma, o poder passa de um homem para seu irmão, ou na falta deste, passa para o sobrinho uterino ou do neto uterino. Em circunstâncias raras e particulares, essa regra pode ter exceção. Tal é o caso do atual chefe "Pande" que sucedeu ao pai. Daremos mais detalhes quando abordarmos o capítulo dedicado às estruturas políticas.

1.8 - Parentesco e aliança pelo sangue

Conviria dizer uma palavra sobre o parentesco de sangue que é também atestado entre os Basanga. Consiste ou em uma sucção mútua de sangue entre dois indivíduos engajando os próprios interesses ou agindo pelos interesses dos grupos respectivos, ou em uma coleta de sangue entre esses dois indivíduos ou pessoas, cujo sangue é misturado a uma bebida "munkoyo" (cerveja indígena) que é ingerida pelas duas pessoas. Em seu estudo sobre os Zande, o professor Evans-Pritchard escreve: "em uma aliança de fraternidade pelo sangue, a obrigação de auxílio mútuo e a sanção dos erros pertencem a um tipo mágico ou ritual" (EVANS-PRITCHARD 1933, 6:369-401). Entre os Basanga, o caso mais importante do parentesco por fraternidade de sangue pertence hoje à história. Favoreceu o acesso ao trono a um estrangeiro do grupo étnico dos Basumbwa de Tanganyika Territory (na atual Tanzânia), Msiri ou de seu nome real Ngelengwa. Efetivamente, este era filho de Kalasa, um chefe do clã real dos Basumbwa que, em sua primeira viagem ao Shaba (antigo Katanga), tinha feito amizade pelo sangue "bulunda bua mashi" com vários chefes de Shaba, entre os quais o chefe "Pande" "Kyamulemba" dos Basanga. Quando, mais tarde, Kalasa enviou o filho ao Shaba, este último foi considerado verdadeiro filho pelo chefe "Pande" dos Basanga, em nome da amizade de sangue anteriormente criada entre "Pande" e Kalasa. Essa aliança pelo sangue, também combinada com os serviços guerreiros que Ngelengwa prestou a Pande, valeu-lhe a sucessão ao trono dos Basanga (Ver a história dos Basanga).

1.9 - Terminologia de parentesco Sanga

Um sistema de parentesco é uma parte de estrutura

cial. É definido como "conjunto formal ou estruturado (pattern) dos hábitos sociais observados no comportamento recíproco das pessoas aparentadas ou então como o conjunto das regularidades que se podem abstrair do comportamento de uma em respeito à outra pessoa em relação de parentesco (DUMONT, L. 1971:19).

Esse conjunto estruturado que é o "sistema de parentesco" divide-se teórica e empiricamente em dois subconjuntos estruturados chamados "sistemas dos nomes" ou "nomenclatura" e "sistemas das atitudes". Sob o título de vida cotidiana e etiqueta apenas começamos, sem esgotar totalmente, este segundo aspecto do sistema de parentesco que se chama "sistema das atitudes". Durante o curso de desenvolvimento deste trabalho, tentaremos e continuaremos a assinalar os elementos que fazem parte desse sistema de atitudes. Isto na vida cerimonial das pessoas que analisaremos através do ciclo de vida (nascimento, casamento e morte); através dos ritos de investitura de um chefe. Na organização econômica, política e religiosa, tentaremos a todo momento em chamar a atenção para o papel reservado às atitudes de parentesco.

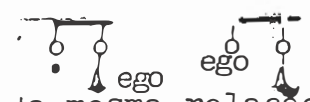
Segundo C. Lévi-Strauss, esses dois subconjuntos (atitudes e nomenclatura) não devem ser considerados como sistemas no sentido estrito, isto é, suscetíveis de uma análise independente. "Não há paralelismo rigoroso entre atitudes e nomenclatura, mas as duas ordens não são igualmente autônomas. Essa relação de interdependência não é uma correspondência periódica. O sistema das atitudes constitui antes uma integração dinâmica do sistema dos nomes" (LÉVI-STRAUSS 1958:47).

Enquanto reconhece que não há um paralelismo rigoroso entre atitudes e nomenclatura, C. Lévi-Strauss parece estar ainda ligado à antiga concepção da teoria reflexionista criticada principalmente por Robert McKinley (A Critique of the Reflect

nist theory of kinship terminology: The Crow/Omaka case, in *Man*, Vol. 6, nº 2, June 1971) e por Maurice Bloch (The moral and tactical meaning of kinship terms, (1971)). Essa ligação transparece sobretudo quando ele confirma que os dois sistemas "atitudes" e "nomenclatura" que não são senão subconjuntos do sistema de parentesco, não podem ser analisadas independentemente um do outro (LÉVI-STRAUSS, *ibid.*).

Reconhecendo, como o faz Robert McKinley, a interação sutil entre terminologia e sociedade, pensamos que a nomenclatura e as atitudes podem ser abordadas e analisadas independentemente sem se deduzir uma da outra. Isso é confirmado por Maurice Bloch que, no caso dos povos de Madagascar, demonstra como a organização social e o sistema de parentesco se transformaram sensivelmente sem causar uma modificação sensível nos termos de parentesco (*op.cit.*, pp. 79-87).

O sistema dos termos de parentesco tal como se apresenta na maioria do tempo na literatura etnográfica é um sistema centralizado no Ego. Essa técnica apresenta dificuldades de ordem econômica e de clareza. Efetivamente, constata-se que uma mesma relação aparece sempre duas vezes na lista, pois atribui ao Ego, uma vez a uma, uma vez a outra, dois polos de uma relação: exemplo de mama (Sr. Me), em diagrama (a figura apontada indica o parentesco designado).



Trata-se, portanto, da mesma relação que se pode exprimir em um único diagrama sem Ego: Mama Δ Mwana

Não se vê aparecer imediatamente a relação descrita: esta só é revelada pela aproximação dos termos correlativos (muitas vezes apresentados sob rubricas diferentes). Imaginar-se-ia também a extensão que pode tomar um diagrama centralizado no Ego a fim de emitir todas as relações em sua volta. Fórmulas e diagramas centralizados no Ego comportam igualmente...

culdade de ordem heurística: Ego é geralmente tido como masculino, é preciso temer desde então um olvido quase sistemático dos termos especialmente utilizados para um Ego que fosse feminino. Vê, também, que a descoberta de uma relação tornou-se mais difícil ao passo que a relação procurada se torna mais distante. A evicção do Ego parece pois uma coisa fácil e comandada sobretudo por causa de economia e clareza. Os autores tentaram resolver esse problema de maneira mais ou menos completa e cada qual de seu modo. No que nos concerne inspiramo-nos na técnica instalada por A.E. Meeussen (Systématique des termes de parenté Ngwana, em Revue Zaire, 4, 1955, pp. 403-405) e desenvolvida por J. Vansina (Systématique des termes de parenté Bushoong, in: Kongo Overzee, 23, 1957, 5, pp. 286-302) e por J.L. Vincke (Systématique des termes de parenté, in: Cahiers d'Etudes Africaines, Vol.II, 1961, pp. 261-291).

Essa técnica escolheu a linhagem como escala básica. Conduz-nos, em primeiro lugar, a um conjunto de definições, em segundo lugar, a um quadro sistemático. A situação das pessoas em relação ao que diz respeito a uma linhagem fornece-nos um primeiro critério. Com relação a uma linhagem ~~uma pessoa pode ser:~~

- um membro: pessoa ligada seja a uma patrilinearidade de descendência masculina; seja a uma matrilinearidade de descendência feminina;

- um divergente: membro feminino de uma patrilinearidade ou membro masculino de uma matrilinearidade;

- um sainte: pessoa ligada por divergência a uma linhagem;

- um entrante: pessoa ligada por casamento a uma linhagem.

A dependência das pessoas em relação a um certo nível de geração provê um segundo critério. A diferença de idade

ração pode ser igual a 0,1,2,3,4,etc... O sexo intervém também como critério, seja o sexo relativo das pessoas em relação, seja o sexo absoluto de uma delas. Dois indivíduos podem ser (relativamente):

- polares: pessoas do sexo diferente;
- similares: pessoas do mesmo sexo.

Enfim, em todo lugar em que se apresentam dois termos correlativos, a prioridade de um polo sobre o outro deve-nos fornecer uma possibilidade de distinguí-los: prioridade ligada sobretudo à idade, mas que se pode, por razões oportunas, ligar também ao sexo e à natureza do parentesco.

A escala escolhida, já o dissemos, é a linhagem. Ela representa nessa técnica o papel que representa o Ego nas técnicas habituais.

Em nosso estudo as relações são indicadas em respeito a uma matrilinearidade. É preciso ler D, como "diferença de geração". Ler / "como" se se tratar de uma mulher.

Por razões de nossa análise, escolhemos, no total, os critérios seguintes representados em siglas:

- M ler como membro
- S ler como sainte
- E ler como entrante
- .. ler como em relação
- H ler como homem
- Si ler como similar
- F ler como mulher
- Po ler como polar
- Pr ler como prioritário
- / ler como ou, para uma mulher
- C ler como contíguo

A - Definições dos parentes

1. Membros da matrilinhagem "Kisaka"

D = 0

Os membros são entre eles "mwanetu";

Um membro masculino está para o feminino como "kolo" para "nyenga";

Um membro mais velho está para o mais moço como "muku - lu", mwata" para "nkasa".

D = 1

Um membro feminino está para todo membro da geração descendente seguinte, como "mama" para "mwama";

Um membro masculino está para todo membro da geração descendente seguinte como "manseba" para "mwipua".

D = 2

Um membro está para um outro membro da geração alternativa descendente como "nkambo" para "munkana".

D = 3

Um membro está para um outro membro da geração descendente como "nkambulula" para "kakanu".

D = 4

Um membro está para um outro membro da geração descendente como "nkambuankambo" para "kakanunuina".

2. Membros em relação aos entrantes

D = 0

Um membro feminino está para um entrante masculino contíguo como "mukaji" para "mulume";

Um membro e um entrante não contíguo são entre eles "b. kwe, shetu".

D = 1

Um membro feminino está para um entrante da geração descendente seguinte como "mamavyala" para "muko";

Um membro masculino está para um entrante da geração descendente seguinte como "manseba dya mukaji" para "mulume wa mwvipua".

D = 2

Um membro está para um entrante da geração alternativa descendente como "nkambo dya Mukaji" para "mulume wa munkana".

D = 3

Um membro está para um entrante da geração descendente (D=3) como "nkambulula dya mukaji" para "mulume wa kankanu".

D = 4

Um membro está para um entrante da geração descendente (D=4) como "nkambuankambo dya mukaji" para "mulume wa kankanu-nuina".

3. Entrantes em relação aos membros

D = 0

Um entrante masculino está para o membro contíguo como "muhume" para "mukaji". Um entrante e um membro não contíguo são entre si "bukwe, shetu".

D = 1

Um entrante masculino está para o membro da geração descendente seguinte como "tata" para "mwana".

D = 2

Um entrante está para todo membro da geração alternativa descendente como "nkambo" para "munkana".

D = 3

Um entrante está para todo membro da geração descendente (D=3) como "nkambulula" para "kankanu".

D=4

Um entrante está para todo membro da geração descendente (D=4) como "nkambuankambo" para "kankanunuina".

4. Entrantes entre eles

D=0

Dois entrantes estão entre eles "mwanetu wa ku bufi";

Um entrante mais velho está para um entrante mais moço como "mukulu", mwata wa ku bufi" para "nkasa wa ku bufi".

D=1

Um entrante está para um outro da geração descendente seguinte como "tatavyala" para "muko".

D=2

Um entrante está para um outro da geração alternativa descendente como "nkambo" para "munkana".

D=3

Um entrante está para um outro da geração descendente (D=3) como "nkambulula" para "kakanu".

D=4

Um entrante está para um outro da geração descendente (D=4) como "nkambuankambo" para "kankanunuina".

5. Membros em relação aos santos

D=0

Um membro e um santo são entre eles "muvyala".

D=1

Um membro masculino está para um santo da geração descendente seguinte como "tata" para "mwana";

Um membro feminino está para um santo da geração descendente adjacente como "mankazi" para "mwana".

D=2

Um membro está para todo sainte da geração alternativa descendente como "nkambo" para "munkana".

D=3

Um membro está para todo sainte da geração descendente (D=3) como "nkambulula" para "kakanu".

D=4

Um membro está para todo sainte da geração descendente (D=4) como "nkambuankambo" para "kakanunuina".

6. Saintes em relação aos membros

D=0

Um sainte e um membro são entre eles "muviala".

D=1

Um sainte masculino está para um membro da geração descendente adjacente como "tata" para "mwana";

Um sainte feminino está para um membro da geração descendente adjacente como "mankazi" para "mwana".

D=2

Um sainte está para todo membro da geração alternativa descendente como "nkambo" para "munkana".

D=3

Um sainte está para todo membro da geração descendente (D=3) como "nkambulula" para "kakanu".

D=4

Um sainte está para todo membro da geração descendente (D=4) como "nkambuankambo" para "kakanunuina".

7. - Sainte em relação aos entrantes

D=0

Um sainte e um entrante são entre eles "bukwe ,shetu".

D=1

Um sainte masculino está para todo entrante da geração descendente adjacente como "tatavyala" para "muko";

Um sainte feminino está para todo entrante da geração descendente adjacente como "mamavyala" para "muko".

D=2

Um sainte está para todo entrante da geração alternativa descendente como "nkambo" para "munkana".

D=3

Um sainte está para todo entrante da geração descendente (D=3) como "nkambulula" para "kankanu".

D=4

Um sainte está para todo entrante da geração descendente (D=4) como "nkambuankambo" para "kankanunuina".

8. Entrantes em relação aos saintes

D=0

Um entrante e um sainte são entre eles "bukwe, shetu".

D=1

Um entrante está para um sainte da geração descendente adjacente como "tata" para "mwana".

D=2

Um entrante está para todo sainte da geração alternativa descendente como "nkambo" para "munkana".

D=3

Um entrante está para todo sainte da geração alternativa descendente (D=3) como "nkambulula" para "kankanu".

D=4

Um entrante está para todo sainte da geração descendente (D=4) como "nkambuankambo" para "kankanunuina".

9. Saintes em relação aos Saintes

D=0

Os saintes são entre eles "mwanetu";

Um sainte masculino está para o Sainte feminino como "kolo" para "nyenga";

Um sainte mais velho está para o mais novo como "mukulu", mwata para "nkasa".

D=1

Um sainte feminino está para um sainte da geração adjacente descendente como "mama" para "mwana";

Um sainte masculino está para um sainte da geração adjacente descendente como "manseba" para "mwipua".

D=2

Um sainte está para todo sainte da geração alternativa descendente como "nkambo" para "munkana".

D=3

Um sainte está para todo sainte da geração descendente (D=3) como "nkambulula" para "kakanu".

D=4

Um sainte está para todo sainte da geração descendente (D=4) como "nkambuankambo" para "kankanunuina".

B - QUADRO SINÓPTICO DOS TERMOS DE PARENTESCO SANGA

	0	1	2	3	4
M:M S:S	Mwanetu H. Kola : F. Nyengo Pr. Mukulu, Mwata: Nkaso	F. Mama : Mwana H. Manseba: Mwipua	Nkambo : Munkana	Nkambulula : Kankanu	Nkambwankamba : Kankanunuino
M:S S:M	Muvyala	H. Tata/F. Mankazi : Mwana			
E:S	Bukwe, Shetu	H. Tata : Mwana			
E:M	C. H. Mulume: C. F. Mukaji Bukwe, Shetu				
S:E	Bukwe, Shetu	H. Tatavyala/F. Mamavyala : Muko			
E:E	Mwanetu wa ku bifi Mukulu, Mwata wa ku bifi : Nkaso wa ku bifi	Tatavyala : Muko			
M:E	Bukwe, Shetu C. F. Mukaji: C. H. Mulume	F. Mamavyala : Muko H. Manseba dya Mukaji : Mulume wa Nwipua	Nkambo dya Mukaji : Mulume wa Munkana	Nkambulula dya Mukaji : Mulume wa kankanu	Nkambwankamba dya Mukaji : Mulume wa Kankanunuino

2. O CICLO VITAL

2.1 Da concepção à puberdade

2.1.1 Necessidade de ter filhos

Desde que abordamos as idéias tradicionais sobre a concepção e a necessidade de ter filhos, somos imediatamente, despertados para esta correspondência entre o homem e a natureza (Natureza/Cultura). Os Basanga a exprimem de modo exaltante através de provérbios, canções, contos, etc...

Como uma bananeira, o homem musanga nasce, cresce, dá seus frutos e, enfim morre. "Dikonde dipanga dibeyowe" a bananeira que deu seus frutos, morre. Um eixo vertical sustenta, na base, a vida (nascimento) no seu cume, a morte. Entre os dois extremos estão situadas certas atividades das quais a mais importante é a de "reprodução". Normalmente, um homem como uma bananeira não pode chegar ao último estágio (a morte) sem ter dado seus frutos, sem ter deixado uma progeneratura, única garantia da continuidade da vida natural e social. A reprodução é um ato biológico, portanto, natural. Sem ela, a vida e a sociedade não podem ser possíveis. No fundo retornamos à idéia fundamental de Lévi-Strauss, segundo a qual uma correspondência entre a natureza e a cultura não é evocada senão para explicar uma sociedade.

2.1.2 Origem da vida humana

Os Basanga sabiam muito bem que a concepção é um feito biológico, resultante da combinação do material genético masculino e feminino. Mas, por si só, o ato biológico não basta para poder explicar o nascimento da vida.

põem então a intervenção de uma força superior que cobre e dá uma existência verdadeira à combinação do material genético. Deste modo, a vida, dado biológico, portanto natural é humanizada sendo assim culturalizada (correspondência natureza/cultura).

Para melhor compreender esta intervenção de força superior no ato biológico de concepção, será preciso evocar o livro de P.Tempels com sua teoria da força-vital, base mesmo do que o autor chamou de "Filosofia Bantu"(1961:13-47). Com efeito, P.Tempels em suas pesquisas nas zonas culturais dos povos que falam as línguas Bantu, zona da qual fazem parte os Basanga, chegou à seguinte conclusão: tudo o que existe é "Ser". O Ser possui uma vida. Esta vida é força e força é vida donde a articulação "força vital" apresentada por Tempels como base da filosofia dos Bantus. Continuando, o autor diz que uma força é um dado variável que pode ser diminuído ou aumentado por uma outra força superior a qual procede a noção dinâmica do Ser entre os Bantu e, também, a noção da interação das forças.

Esquemáticamente, os Bantu concebem o mundo como um conjunto de forças hierarquicamente classificadas e sempre em interação. Esta interação é sempre feita seguindo a direção do superior ao inferior, quer dizer, de cima para baixo. O contrário, a interação de baixo para cima, do inferior para o superior só pode ser feita com uma condição: o inferior deve, necessariamente ser reforçado por uma força exterior mais forte que aquela sobre a qual deve poder influir. Existirá, neste caso uma reinversão de relações de forças. Nesta classificação hierarquizada, temos no cume o mundo celeste representado por Deus, Mvidie; em seguida os antepassados (fundadores do povo - *nk*), os defuntos (mortos ordinários, membros dos clãs).

do humano; o mundo animal; o mundo vegetal e, enfim, na parte inferior da classificação, o mundo mineral. Toda a criação é centralizada no homem. Cada classe é por sua vez, hierarquizada. Assim, no cume da classe humana temos o chefe da aldeia ou do kisaka; em seguida, os mais velhos dos Bisaka, das linhagens, etc... até os mais jovens. Um mais velho é sempre uma força superior a um mais jovem, uma criança está sempre sob a proteção de seus pais. A vida é criada por Deus, que, ele mesmo, é uma força suprema, "Mvidie i muntu mukatampe". A vida é dada por Deus aos antepassados em seguida aos defuntos e, por intermediação destes, aos homens. Entre estes últimos a vida é, inicialmente dada aos mais velhos e, depois, aos mais moços.

De acordo com esta filosofia da força vital, podemos facilmente interpretar o fenômeno de concepção e do nascimento entre os Basanga. A vida é um fenômeno natural que supõe a intervenção de uma força superior, ela também natural, mas socializada e humanizada pelo pensamento humano. Tempels entra em desacordo aqui com Lucien Lévy-Bruhl que qualifica essa força superior de sobrenatural ou de mística (1955). O que é mais interessante nesta análise é esta opinião ou esta relação entre o Superior (Deus = Alto) e o Inferior (Homem = Baixo). Esta relação de Cima para Baixo (Alto/Baixo) transparece claramente no seguinte relato: "Um certo Kapanjyi da aldeia Lukinki, assim narra o caso de concepção em seu lar: "Minha mulher não havia concebido depois de muitos anos de casamento. Um dia fui consultar uma mulher advinha chamada Mwamba. Esta me recomendou ir a uma colina e de lá trazer o primeiro objeto que encontrasse. Trouxe-lhe uma erva. Em seguida, enviou-me a uma floresta escura, tateando à procura de uma folha ou de uma raiz de qualquer árvore. Tudo isso significa..."

ça, disse ela:

Ela trabalhou a erva e a folha segundo seus conhecimentos e predisse que meu lar teria uma filha "Mukalai", nome dado pelos advinhos "Nânga" às crianças nascidas graças ao poder de suas folhas. Tudo se passou como previsto por esta mulher e minha família teve uma filha a quem chamei de "Mukalai" (KABENGELE 1973:548-549). Neste relato existem dois elementos importantes (Colina/Floresta): a colina (Alto) e a floresta obscura (Baixo). Em resumo, o que o advinho fez, foi a simbolização da mesma relação de força vital entre o Alto e o Baixo ou a interação de um sobre o outro para dar nascimento à vida. O alto, a força vital superior, a luz, o mundo celeste é representado simbolicamente pela colina (a erva da colina). A parte baixa, a força vital inferior (a obscuridade) é representada pela floresta (a erva da floresta). Da interação de um sobre o outro nasce a vida, a concepção.

2.1.3 - A primeira gravidez e a iniciação "Kisungu"

Primeira fase: "Kutela dimi, citar a gravidez"

Quando a jovem mulher constata os primeiros sintomas de gravidez, informa sua mãe "in genitris". Esta fala discretamente ao pai, e a alguns parentes próximos. Uma parente irá cedo ao rio apanhar água numa pequena cabaça, que é levada à aldeia sem chamar a atenção. À noite é chamada a mulher e sua própria mãe a surpreende cuspiendo no ventre esta água colocada na boca com farinha, dizendo: "dimi dyobe adyo", eis tua gravidez. Esta fórmula constitui a parte essencial ritual "kutela dimi". Podemos detectar aí dois elementos naturais importantes: a água, princípio natural e divino por excelência e a farinha, produto do trabalho humano, etc., etc.

tural. De novo, estamos frente a uma simbolização da união, da relação de forças vitais ou da interação entre o Alto (Superior) e o Baixo (Inferior). A água, princípio divino por excelência (Alto) é colocada em relação com a farinha de milho, produto do reino vegetal (Baixo). O homem fecunda a mulher como a chuva (água) fecunda a terra. Através deste jogo de analogia Cósmico/Social, a criança é integrada no universo e torna-se, ela mesma símbolo cósmico.

Segunda fase: "Le Kisungu propriamente dito"

A jovem, ouvindo sua mãe pronunciar a frase ritual "dimi dyobe adyo" na cerimônia de "Kutela" (citar a gravidez) cai imediatamente por terra. Uma das parentas "Bimbela" (encarregada das cerimônias) a cobre com um lençol. Ela é transportada para a cabana de sua mãe e colocada sobre uma esteira. Deve permanecer deitada. Não deve nem se mexer sozinha, nem falar ou se coçar. Apenas as mulheres que estão de guarda, podem, se quiserem, revirá-la para mudar de posição. Em resumo, a jovem esposa simula a morte. Qual é o significado desta morte ritual? Arnold Van Gennep vê neste ritual, inicialmente e essencialmente um ritual de passagem já que assegura à futura mãe a entrada num compartimento especial de sociedade, o mais importante de todos e que é como que o núcleo permanente (1969: 68). A mulher vai passar da classe simples das mulheres a das mães, de procriadoras, de doadoras da vida. Essa passagem supõe uma separação total com o estado anterior. Esta separação é simbolizada pela morte ritual, a ausência de qualquer movimento, a reclusão na cabana de sua mãe, uma colocação à parte etc...

Quanto a C. Lévi-Strauss, vê nesta morte rit. e.

problema de classificação. Ou seja, uma solução ao conflito de relacionamento entre a estrutura social e as mudanças demográficas (LÉVI-STRAUSS 1962 : 258-259) quer dizer, ao conflito entre a sincronia e a diacronia. Com efeito, a procriação não é concebida como uma adjunção mas, sobretudo, como uma substituição de um novo ser aos antigos. A classificação na estrutura social deste novo ser que vai nascer supõe um lugar livre, donde a morte ritual da mãe. Poder-se-ia perguntar porque apenas a mãe e não o pai? Estamos tratando com um grupo de filiação matrilinear, onde o novo membro a nascer encontra seu lugar e todas as prerrogativas nas estruturas do grupo da mãe.

Após a separação e a marginalização segue-se uma fase de purificação e, enfim, de reintegração na comunidade geral e sexual. Com efeito, alguns instantes apenas após a iniciada ter sido deitada na cabana de sua mãe, faz-se soar o tambor de Kisungu. É apenas então que começam as danças às quais participam apenas as mulheres (iniciadas). Os homens e crianças (estas consideradas como assexuadas) permanecem simples observadores. A partir do momento em que se faz soar o tambor, a concepção não é mais um segredo para ninguém. Toda a aldeia pode assistir as danças enquanto as mulheres mais velhas, parentes dos esposos se encarregam de iniciar a futura mãe nos costumes e práticas a observar durante a gestação e seu papel de mãe. Três dias seguidos a neófita tem os pés lavados e cobre o peito com uma pele de labre. Na véspera da saída do "Kisungu" seu marido passa com ela a noite na cabana ritual e mantém relações sexuais. No mesmo dia ela é levada pela aldeia e apresentada, se possível, em cada casa. Pode-se citar dois fatos: inicialmente a oposição ou a separação dos sexos (homem/mulher), em seguida a articulação entre a família e a aldeia (parentesco e comunidade) que, no início, se

postos: Inicialmente individual, a concepção volta a ser assunto do grupo.

Ao mesmo tempo que a esposa, o marido é também submetido ao Kisungu. Mas este é insignificante já que não dura senão dois dias no máximo. Com efeito, é uma simples reclusão durante a qual lhe é proibido fazer qualquer atividade. Interrogados sobre esta diferença entre o homem e a mulher os Basanga responderam que o homem já cresce suficientemente adulto, razão porque não é iniciado mas apenas recluso por um tempo curto. Pensamos que essa diferença pode ser explicada pelo próprio princípio de filiação matrilinear. Uma vez que a criança deve ser classificada na estrutura social da mãe é mais lógico que o rito de passagem seja mais importante para esta. Aliás, devemos ver no ritual da gravidez a réplica, sobre a mãe, do que se deve fazer, na criança.

2.1.4 - Prescrições e tabus da gravidez

O feto é colocado numa relação de forças vitais mais desenvolvidas, mais fortes que ele. Estas forças são seus pais, os antepassados, os feiticeiros etc... Elas podem influenciar na vida do feto no bom sentido (aumentando-o ou no mau sentido, diminuindo-o). As prescrições e tabus relativos à gravidez devem ser entendidas no quadro desta interação entre as forças vitais e o feto que é, também, uma força vital em gestação.

É preciso conciliar-lhe as boas forças, aquelas que podem contribuir para reforçar, para fazer crescer sua força desenvolvendo-o; do mesmo modo que é preciso evitar-lhe, por certas práticas e tabus algumas forças nocivas, aquelas que podem diminuir ou decrescer sua vida. Desde a entrada

sungu o cofpo da neófita torna-se invulnerável, quer dizer, protegido contra os maus espíritos e os feiticeiros passando sobre ele uma substância viscosa proveniente da árvore "mulundu". É o que os Basanga chamam "Kujyika mubidi". Mesmo a cabana onde é feita a iniciação é também sujeita à "kujyika", Assim o porte de amuletos "nkoka", pequenas raízes enfiadas que são usadas na frente e na nuca; os "nkuka", colar de pérolas que a mulher grávida usa sob os seios. Muitas vezes também ela faz abluções íntimas numa água onde se esmaram raízes de árvore "mulundu". Esta água é guardada num pote onde se passa o caulim "lupembe" e coloca na entrada da cabana. Ele será quebrado no dia do parto e antes que o nascimento ocorra.

Para interpretar corretamente os rituais e ritos é preciso, como disse Lévi-Strauss (1962:73-74), identificar com precisão plantas e objetos evocados nos mitos e ritos. A este respeito temos falhas de informações em nosso material empírico. Assim, para a árvore "mulundu" e o animal "lebre" dos quais desconhecemos o papel e as virtudes no pensamento popular Sanga.

No plano sexual era proibido à mulher grávida ter relações adúlteras. Diz-se mesmo que as relações deviam ser espaçadas para permitir uma boa conformação à criança. Era igualmente proibidas à mulher o apertar a mão de um homem, de deitar no leito de outrem, de urinar em locais onde homens tivessem urinado. Tudo isto está na base dos "makila". Quer dizer, podiam ocasionar a morte da mulher ou do feto. Todos, são relações com forças vitais desconhecidas que são necessárias evitar pois podem ser prejudiciais para a vida do feto e futura mãe. Existem também tabus alimentares através dos quais se desenha uma verdadeira homologia entre a mãe e o feto.

e a categoria social no sentido entendido por Lévi-Strauss. A mulher grávida não come o macaco "kolwe" para evitar à criança os caprichos e os olhos deste animal; o esquilo "pongo" para evitar que a criança tenha síncope "musanvu". O estado letárgico no qual às vezes se encontra este roedor é um assunto de perpétua surpresa para o Musanga. Era geralmente proibido à mulher grávida comer a lebre que, por ter um estômago amiscarado é considerada como perpetuamente constipada; deseja-se evitar isso à criança; o animal "nfunço" (da família dos canídeos) que exala um cheiro desagradável, para que a criança não tenha esse cheiro durante sua vida e não adquira o hábito de fazer seus excrementos habitualmente como este animal o faz; o porco selvagem "ngulube" para que a criança não se mova muito durante a gravidez. Ao contrário, a varan "nsamba" era recomendada, para a criança nascer com pernas grossas. Por motivos análogos todo homem consciencioso de não ter sido avantajado fisicamente pela natureza devia evitar passar por trás de uma mulher grávida.

Vemos através desses exemplos que nessa homologia tudo consiste em colocar a criança numa relação de força vital com bons animais e evitar-lhe toda relação de força vital com os maus.

2.1.5 - Parto ou nascimento

Foi apresentada a origem, a aparição de toda a vida como um fenômeno mais humanizado, colocando-o numa relação de forças vitais. Assim, em caso de dificuldade de parir, duas atitudes são possíveis que têm, todas duas, como finalidade a conciliação com as forças vitais.

Primeiramente os pais do homem e da mulher isto.

a intervenção dos defuntos e ancestrais das duas linhagens "ki saka" interessados no nascimento da criança. Sabe-se que são eles, defuntos e ancestrais, que fazem o elo entre a força suprema, Deus, e os homens.

Se depois desta invocação aos espíritos dos ancestrais, as dificuldades de parto persistem, é porque a mulher e o feto estão sob a influência das forças vitais adversas. Neste caso, é preciso recorrer aos advinhos, aos feiticeiros, aos conhecedores das plantas medicinais. Uma outra solução é a de submeter a paciente e seu marido à confissão de seus adultérios. A parteira pega tantas varetas quanto for o número de adultérios confessados pelos dois esposos; ela mergulha essas varetas numa bebida medicinal da qual ela detém o segredo e ela faz a paciente beber. Já se disse que pelo adultério dos pais, a criança por nascer se coloca sob a influência das forças vitais estranhas, nocivas e contraditórias. Aqui aparece a oposição conhecido/desconhecido.

O rito consiste justamente em conciliar estas forças estranhas desconhecidas ou em matá-las, simbolicamente. É preciso ver o efeito conjuntivo do rito quando se consegue colocar a mulher e, através dela, a criança, em comunhão simbólica com as forças contactadas pelo adultério (LÉVI-STRAUSS 1962 : 46-47). Se, por exemplo, em sua confissão, o homem e a mulher não forem sinceros, quer dizer, se eles ocultaram algum de seus adultérios, podem acontecer acidentes. A mulher, ou a criança, ou os dois juntos podem morrer. A explicação é que todas as forças nocivas contactadas pelo adultério não foram conciliadas; o conjuntivo do ritual não atuou; estamos ainda ao nível do disjuntivo como no fim de um jogo entre vencedores e perdedores (LÉVI-STRAUSS, ibid.).

Se tudo corre bem e a criança nasce normal...

é, de início, lavada em água natural. Esta prática é ao mesmo tempo, uma medida de higiene e o começo de um processo de purificação em vista de uma separação de um estado anterior. Estamos completamente na linha de Van Gennep. Depois da lavagem na água, o corpo da criança é, em seguida, untado de óleo. Em muitas culturas, o óleo conserva e protege. É neste sentido que deve ser interpretado este simbolismo entre os Basanga.

O cordão umbelical não deve, no momento que cai, tocar o chão, senão a criança se torna impotente, se é um menino, ou, causa frigidez, quando se trata de uma menina. Assim, ao cordão umbelical, é associada a força sexual da criança. Com esta potência sexual, a criança participará, quando for física e socialmente apta, ao ato de procriação, que é uma manifestação da potência superior, portanto, da potência do alto. Alto, este que está em oposição ao baixo, representado pelo chão, a terra. A partir desta oposição Alto/Baixo, Céu/Terra, pode-se compreender porque o cordão umbelical da criança não deve tocar o chão no momento em que cai. Contudo, ritualmente, a união entre o céu e a terra é realizada pelo pai da criança, que enterra o cordão umbilical num pequeno montinho de terra. Nisto, também, estamos de acordo com Lévi-Strauss, que veria nesta união entre um princípio do alto (cordão umbilical) e um princípio do baixo (o chão), o caráter conjuntivo do ritual (LÉVI-STRAUSS 1962: 46-47).

2.1.6 - Depois do nascimento

O nascimento é considerado como uma passagem importante da vida, no mesmo sentido que a concepção. Pode-se, no justo título, considerar todas as práticas rituais relativas à concepção, como rituais preparativos do nascimento.

apenas alguns detalhes a menos, observa-se a mesma seqüência ritualística. Globalmente, todo ritual é um tipo de passagem caracterizado pelas seguintes etapas: separação, margem e agregação.

Desde que nasce, a criança é lavada em água, em seguida, unguida de óleo. Mãe e criança são enclausuradas durante cerca de cinco dias, isto é, até a queda do cordão umbilical. Em seguida, os cabelos da criança são cortados; a cabana que, até então, fora conservada suja, é desembaraçada de todo o seu lixo, cinzas e outras sujeiras. De novo a criança é lavada numa água, na qual foram maceradas certas folhas ou raízes de poder mágico-religioso.

Depois desta seqüência de práticas de separação, de marginalização e de purificação, que não são, com efeito, senão uma preparação para a passagem, a entrada no mundo dos homens, passa-se então, progressivamente, às práticas de agrupação. Com efeito, uma pequena quantidade de cozido leve, à base de farinha, o "makoko" é preparado. Tira-se, antecipadamente um pouco e se leva à boca da criança. Esta prática se chama "kutamuna mwana". Pode-se interpretá-la como uma estréia ou como uma introdução na vida comunitária porque nesta idade a criança ainda não é capaz de comer o cozido. Os pais devem ter relações sexuais, o que é uma aceitação da criança na comunidade sexual. Sai-se com ela para passear na aldeia. As aclamações se espalham de todos os lados para a acolher. Todos os objetos metálicos de valor saem no grande dia: os fuzis, as lanças, os machados, etc... até mesmo os objetos que constituem atributos do chefe. Neste dia, todo trabalho dos campos é proibido para os habitantes da aldeia; os parentes são proibidos de se servirem dum utensílio que corte. Aqui que não apenas a criança é integrada na comunidade.

também, é posta em contacto, em correspondência, com os objetos metálicos e os objetos que constituem os atributos de chefes (cofrespondência natureza/cultura). Ora, sabe-se que neste grupo os objetos metálicos são associados ao prestígio social do possuidor, assim como os objetos que constituem as insígnias do poder político, exortam o prestígio social do chefe. Do mesmo modo, nesta sociedade, como em tantas outras sociedades da África Negra, os filhos são um prestígio social da maior importância, são a riqueza social por excelência. O rito simboliza a união entre a criança e a comunidade e entre a criança e toda a produção de valor criada por esta mesma comunidade. Na mesma ordem de idéia, os pais não devem se servir de um utensílio cortante. O simbolismo é transparente. O que é cortante corta, e não se deve cortar esta união que se acaba de realizar entre a criança e a comunidade.

2.1.7 - Imposição do nome

Van Gennep vê na denominação, o seguimento e o prolongamento da seqüência ritual relativa à agregação. Pela denominação, diz ele, a criança é individualizada, agregada à sociedade, seja geral ou restrita. Ora, é um nome genérico que se dá à criança e que indica se é menino ou menina ou se é o 3º ou 7º filho. Ou, então, dão-lhe o nome de um dos seus ancestrais, seja numa linhagem, seja da outra. Ou, ainda, deixam-no escolher o seu nome. Ou, enfim, ele troca de nome tantas vezes quanto troca de categoria de idade na infância: é assim que, muitas vezes, ele recebe de início a denominação vaga, depois uma denominação pessoal conhecida, etc. (VAN GENNEP 1969:11).

Por sua vez, P. Tempels vê na denominação u. c. u. c.

rio geral para definir o indivíduo. "O nome exprime a natureza individual do ser. O nome não é uma simples etiqueta, é a própria realidade do indivíduo". (TEMPELS 1961 : 72-73). O muntu pode ter diversos nomes. Entre os Baluba, há geralmente três tipos de nome. Distingue-se, de início, a "dijina dya munda" que é como dizem os Baluba, o nome do interior, o nome da vida ou o nome do ser; é o nome que nunca se perde; um segundo nome é um que se dá por ocasião de um crescimento de força, tal seria o nome da circuncisão, o nome de chefe ou de feiticeiro, recebido na iniciação ou na investidura ou na ocasião da possessão pelo espírito; enfim, há nomes que se escolhem e que se auto-atribuem, "dijina-dya-kwinika bitu" um nome que se serve para chamar exteriormente, sem relação profunda com pessoas ou com o indivíduo. Este último pode ser mudado ou abandonado a gosto do seu titular. Tais são os "majina a kizungu"; nomes à européia, como por exemplo "mashini, petrol, avion, etc... Não convém, com efeito, que o muntu wa basungu (o homem dos brancos), que vai se colocar sob a influência vital dominante dos brancos tenha igualmente um nome à européia? Isto fornece um novo exemplo de realismo com o qual o negro joga sua vida; neste jogo, a filosofia das forças não é, certamente, estranha" (TEMPELS 1961: 72-73).

LEVY-BRUHL vê nos nomes individuais entre os povos que ele qualifica de inferiores, não apenas uma etiqueta linguística, mas qualquer coisa de sagrada e de real, que se confunde com o indivíduo portador. Tocar no nome é tocar no indivíduo portador (1955).

Entre os Basanga, foram observadas três categorias de nomes próprios. 1ª) Dijina dya kusemwa ou dijina dya munda (nome de nascimento ou nome de interior). Este nome é escolhido de acordo com uma das seguintes possibilidades: a) ele é

por um ancestral e é conhecido, quer antes do parto, quer no momento do parto, quer depois. Antes do parto: logo no início da concepção ou durante a gravidez, um ancestral pode, por um sonho ou presságio qualquer, manifestar sua intenção de impor seu nome à criança. No momento do parto: quando este é difícil pode-se imaginar que há conflito entre os ancestrais. As parteiras citam, então, lentamente, o nome de parentes mortos. A citação que ocasiona o parto, constitui a doação do nome. Depois do parto: fazendo-se a interpretação do sonho ou do conflito entre os ancestrais, um erro pode ser cometido. Ele será revelado por uma doença que surpreenderá a criança nos primeiros dias de sua existência. Neste caso, procede-se à nova escolha, dando-se um novo nome. Se a criança se restabelece, dir-se-á que o nome é favorável. b) fora de toda manifestação da parte de um ancestral, o pai e a mãe são livres para dar à criança um nome qualquer, escolhido na lista dos nomes das suas respectivas linhagens. De um modo geral, o primeiro filho leva o nome do grupo de seu pai, enquanto o segundo leva o nome da mãe.

2º) Nomes circunstanciais: conjuntamente com seus nomes de nascença, certas crianças levam um segundo nome, lembrando circunstâncias particulares nas quais eles nasceram. Este nome de circunstância pode tomar a prioridade e eclipsar completamente o do nascimento, ao menos nas "situations d'adresse". Exemplo de nome circunstancial: "Kafuku" nome dado a uma criança que nasceu de noite (Ver lista mais ou menos completa em KABENGELE 1973 : 610).

3º) Nomes de passagem e de iniciação: Por volta da idade de 4 ou 5 anos, as crianças podem receber de seu pai um outro nome improvisado chamado "dijina dya kutumba". Sob este nome se esconde a criança que se crê vítima de um feitiço. É uma verdadeira corrução. Ele é usado pela criança durante o tempo que...

veniente. Ele deve ser breve, fácil de pronunciar, deve prestar-se à chamada, não atrair à zombaria e, sobretudo, se esforçar por estar em boa saúde, capaz de apreciar a boa vida e de gozá-la realmente.

Na idade em que rapazes e moças se casam, um bom número procura um novo nome chamado "dijina dya bukulumbe", é uma fase de grande indagação. Ora, eles encontram uma inspiração no decorrer de uma reunião, de uma dança, por exemplo. Ora, eles tomam um nome que aos seus olhos, possui uma doçura particular. Desde o primeiro parto uma mulher é automaticamente chamada por um tecnônimo.

Na sua elevação à dignidade de chefe, este proclama seu novo nome "dijina dya bunfumu" (nome de chefe que junto com seu título serve para o classificar na série de titulares. É estritamente proibido a todo subordinado nomear um chefe pelo seu nome de nascença.

A investidura faz dele o mais velho, na ordem social e política, ainda que ele não o seja na ordem natural. Citar-lhe seu nome de nascimento é lembrar-lhe a sua posição de segundo em relação a um mais velho, é rebaixá-lo e insultá-lo.

Encontram-se nos nomes próprios de nascimento, de circunstância, de passagem ou de iniciação entre os Basanga as mesmas funções de identificação de definição do indivíduo, de agregação ao grupo, etc., e de que falamos mutatis mutandis Van Gennep, Tempels, Lévy-Bruhl. Contudo, Claude Lévi-Strauss reduz todas estas funções à atividade classificatória do espírito humano (LÉVI-STRAUSS 1962: 240-241).

Nós observamos, entretanto, que entre os Basanga, os nomes próprios dados no nascimento "majina a munda, majina kusemwa" não são jamais perdidos e só são utili

um período relativamente curto, que corresponde à primeira infância. Eles são substituídos para os parentes próximos pelos termos de parentesco classificatório e para os parentes afastados por nomes de circunstância e de passagem. Por que, então, dar um nome e evitar de o citar, substituindo-o por um outro, ainda que reconhecendo a existência desse primeiro? Não será um comportamento ilógico e contraditório? Comparemos esse costume com os evocados por Lévi-Strauss entre certos índios da América e entre certos australianos (1962:261-262). Como entre esses povos, existe entre os Basanga a interdição de citar os nomes dos mortos que são, com efeito, os ancestrais e defuntos do grupo. Os nomes próprios de nascença "Majina a munda" são, num caso, os nomes dos ancestrais que estes mesmos impuseram; num outro caso, os nomes dos membros vivos do grupo de parentesco do pai ou da mãe. Mas, raciocinando a gente vê que, mesmo neste último caso, estes nomes que pertencem aos membros vivos, pertenceram aos defuntos e ancestrais. Assim, este caso se reduz ao primeiro. Todos os nomes são nomes dos Bisaka, dos ancestrais e defuntos, lingüísticamente proibidos, por analogia estes mesmos nomes, reimpostos aos vivos são, também, lingüísticamente proibidos. Quanto a questão de saber porque os nomes dos ancestrais são atingidos pela interdição lingüística, Claude Lévi-Strauss pensa que não é por temor dos mortos, como se pretende simplificar este problema. Toda a questão se resume, segundo ele, na solução de um conflito sempre latente na estrutura do grupo, sincrônica, e os transtornos demográficos, diacrônicos. "Se nossas interpretações são exatas, a proibição do nome dos mortos aparece como uma propriedade estrutural de certos tipos de denominação. Ou os nomes próprios já são operadores de classe ou eles recebem uma solução provisória, esperando a hora de classificar"

ção; eles representam, pois, sempre a classe, ao nível mais modesto. No limite, e como entre os Penan, não são mais meios, temporariamente fora de classe, ou ainda, tratados, tirados da salvaguarda lógica do sistema, isto é da capacidade esperada de fornecer em tempo útil uma classe ao credor. Só os novos vindos, isto é, as crianças que nascem, colocam um problema, eles estão lá. Ora, qualquer sistema que trata da individualização como uma classificação (e nós vimos que é sempre o caso), arrisca-se a ver sua estrutura recolocada em discussão cada vez que se admite um novo membro" (LÉVI-STRAUSS 1962:261).

"Este problema comporta dois tipos de solução, entre os quais existem, aliás, formas intermediárias. Se o sistema encarado consiste em classes de posições, bastará que gozem de uma reserva de posições livres, suficientes para aí situar as crianças que nascem. As posições disponíveis excedem sempre a cifra da população, a sincronia está ao abrigo dos caprichos da dialeção, ao menos teoricamente; é a solução iroquesa. Os Yurok viram menos: entre eles, as crianças devem ser a ante-câmara. Mas como se tem mesmo certeza de classificá-los no fim de alguns anos, eles podem ficar temporariamente na indistinção, esperando receber uma posição numa classe que lhes é garantida pela estrutura do sistema.

Quando o sistema consiste em classes de relações, tudo muda. Em vez do indivíduo desaparecer e ser substituído por um outro numa posição rotulada por meio de um nome próprio que sobrevive a cada um, para que a relação se torne, ela mesma, termo de classe, é preciso que se apeguem os nomes próprios que colocavam os termos em relação como tantos outros seres distintos. As últimas unidades do sistema não são mais classes de um só, onde desfilam, um atrás do outro, os ocupantes vivos, mas de relações classificadas entre os mortos.

mesmo virtuais (os pais que se definem como mortos por contraste com a vida que criaram) e vivos reais ou, mesmo virtuais (as crianças recém nascidas que têm um nome próprio para permitir aos pais se definir em relação a elas e até que a morte de um ascendente lhes permita, por sua vez, se definir em relação a ele). Nos sistemas, as classes são, pois, formadas de diferentes tipos de relações dinâmicas que unem as entradas e saídas"(...)(LÉVI-STRAUSS 1962:261-262).

Destes dois tipos de soluções propostas por Lévi Strauss, a última parece se aplicar melhor ao caso dos Basanga. Foi dito que eles concebem o mundo como um conjunto de seres-forças em relações de forças-vitais. Assim, a relação entre Deus e as criaturas, entre mortos e vivos, entre vivos e animais, etc... A relação entre vivos e mortos é materializada por um nome vital imutável, *dijina dya munda*, que é um nome dos mortos. É nesta relação que P. Tempels exprime, quando escreve: "Para os Bantu, o homem não aparece com efeito jamais como um indivíduo isolado, como uma substância independente. Todo homem, todo indivíduo constitui um elo na cadeia das forças vitais, um elo vivo, ativo e passivo, preso pelo alto ao encadeamento de sua linhagem ascendente e sustentando sob ele a linhagem da sua descendência (TEMPELS 1961:73).

A estrutura Sanga sendo expressa em classes de relações de força-vital, toda a questão é manter esta estrutura de relações que existem entre vivos e mortos. Ora, acontece que por motivos demográficos, a correspondência numérica entre os vivos e os mortos nunca é realizável. Sob esta alegação, há mortos cujos nomes não são jamais usados pelos vivos com os quais eles estão em relação de força-vital. O nome de um único morto pode ser usado por vários indivíduos. Assim, ..
na vez que os nomes próprios, tanto dos vivos como dos

tos podem perturbar a verdadeira realidade que é a estrutura das relações, os Basanga, por um esforço lógico interno os silenciam, tornando-os praticamente inutilisáveis.

Os nomes próprios sendo silenciados e sendo a classificação efetuada pela relação, pode-se perguntar para que serve a categoria de nomes circunstanciais e de nomes de iniciação e de passagem... Eles vão servir como nomes de etiqueta (direção) às pessoas com as quais não se tem relação de parentesco. Vão servir para nomear, identificar, definir estas pessoas. Ora, como diz Lévi-Strauss, mesmo neste caso recai-se na classificação. Mas, esta é uma classificação em outro nível, diferente do primeiro. Um nível de diferenciação e comparação. A título de exemplo, ao chamar "kyungu" o primeiro dos gêmeos, o identificam e, pelo mesmo fato, o classificam na comunidade das crianças, reservando-lhe uma categoria superior; um chefe que toma um nome em seguida a um rito de investidura estabelece uma diferença entre seu estado anterior e seu estado atual. Pelo mesmo fato ele se classifica na escala social como sendo o primeiro dos vivos; é ele que serve de intermediário entre os vivos e os mortos.

2.1.8 - Do aleitamento ao desmamar

O aleitamento vai, mais ou menos, até a idade de dois anos, período em que começa o desmamar. Além da dentificação que tem lugar por volta dos seis meses, não há outro momento ritual notável. Alguns tabus e prescrições alimentares continuam a persistir. É preciso interpretá-los exatamente no mesmo sentido que o relativo à concepção.

As cerimônias relativas à primeira dentificação fazem parte da seqüência ritual de passagem e integração. (LÉVI-STRAUSS 1969: 240). É a a... riação no maxilar inferior...

primeiro dente, o rosto da criança é pintado de "lupemba", caolim em pequenos pontos brancos. De manhanzinha, a mãe ou a avó lança o grito modulado das mulheres "kubula mikunda". Ela proclama, assim, um fato importante e encerra um período de crise na vida da criança. Este cresceu e, doravante, vão servir-lhe coisas que os adultos comem. Transportado no ombro, passeiam-no pela aldeia cantando "mwana wamenwa, mwana wamenwa keno ka kudya nako matala". A criança teve seu dente, este dente que lhe permitirá comer milho, ele teve enfim o seu dente. Presentes de contas e farinha lhe são feitos. Aqui a criança é posta em relação com o caolim branco, símbolo de alegria, crescimento e prosperidade. Com o seu passeio pela aldeia, querem simplesmente intensificar sua agregação e atrair a atenção de todo o grupo para o fato que uma nova boca a nutrir se apresenta e que suas responsabilidades vão crescendo.

Mais tarde, no momento em que cai o primeiro dente de leite, a criança o toma e lança-o em direção ao sol nascente, dizendo: "dente, vá, vá e volte, para que comamos juntos nshima (pasta cozida de farinha de mandioca) e feijão. Depois, ele apanha uma brasa apagada e, sem dizer palavra, joga-a em direção ao sol poente. Para o oriente, onde tudo nasce, vai o dente; para o ocidente, onde tudo resfria e desaparece é lançado por cima do ombro o carvão do qual já não se espera mais nada. Ainda em forma de homologia entre os pontos cardeais e o sistema de dentição. O Leste traz o sol, a luz e a esperança (o próprio sol fazendo parte do mundo celeste). O Oeste traz a noite, a obscuridade e o frio, o desespero, portanto, é preciso não jogar o dente aí. Engana-se o Oeste enviando-lhe um semelhante escuro, o carvão apagado. Este simbolismo faz pensar no princípio "gemelaire": O Leste e o Oeste sendo considerados como crianças gêmeas, não se pode jogar o dente para o Oeste, pois ele não tem mais nada para dar.

a um e recusar ao outro. É o mecanismo conjuntivo do rito; é preciso encontrar a união entre o Leste e o Oeste em oposição. Tendo o Leste recebido o dente, o Oeste deve também receber qualquer coisa, o carvão.

2.1.9 - A puberdade e o kisungu

O período entre o desmamar (mais ou menos dois anos) e a idade da razão (mais ou menos sete anos) não é marcado por nenhuma prática ritual. Ele se caracteriza, principalmente, por rotinas relativas à alimentação da criança e à higiene corporal. Progressivamente, ensinam-lhe a comer sozinho e a ser limpo. Mas, a partir da idade da razão, começa a verdadeira educação, isto é, a iniciação aos problemas da vida no sentido verdadeiro da palavra. Esta educação deve visar não apenas as rotinas inerentes à vida material e à vida matrimonial mas também à vida social fora da família. Para fazer isto, são inculcadas nas crianças, regras de saber viver e princípios morais. Estas regras de polidez, regem as relações entre filhos e pais, entre os mais moços e os mais velhos, entre chefes e súditos, etc... Elas indicam também a atitude a tomar frente aos estrangeiros. É preciso notar, a esse respeito, um papel muito importante representado pelos contos, os provérbios e as lendas (Visto em seu propósito um estudo detalhado feito por E. Grevisse 1956 (35):127 e 135). Através deles os anciões comunicavam aos jovens a experiência da vida, abriam seu espírito e desenvolviam neles as qualidades úteis a si mesmos e à sociedade.

Mas, o verdadeiro momento ritual só chega com a aparição da puberdade. Contudo, convém inicialmente distinguir, como o fez Van Gennep, a puberdade física, da social (1909, p. 30 e 31). Não existe ainda, infelizmente, estudo sobre

cronológica da puberdade física da criança Musanga. Entre as moças (e isso é geral para todos os povos) a puberdade física é marcada pelo aumento dos seios, o alargamento da bacia, o aparecimento de pelos no pubis e sobretudo pelo primeiro fluxo menstrual. Pareceria, portanto, simples datar deste momento a passagem da infância para a adolescência, na realidade, acontece de modo diferente na vida social, o que se explica primeiramente por fatos igualmente de ordem fisiológica. O gozo sexual não depende da puberdade mas é manifestado, de acordo com os indivíduos, ou antes, ou depois; o espasmo pode mesmo se produzir muitos anos antes; de modo que a puberdade não tem importância senão com o poder da concepção; o aparecimento do primeiro sangue não aparece na mesma idade nas diversas raças, nem dentro de uma, em pessoas diversas. Entre os rapazes a puberdade é fixada, por opinião generalizada, no aparecimento de barba, nos pelos pubianos, na mudança do timbre da voz e, sobretudo, na aprendizagem de uma profissão. Mas, ainda nestes casos as variações étnicas e individuais são consideráveis. Torna-se claro que o conjunto dos ritos, cerimônias e práticas de todo tipo que marcam entre os diversos povos a passagem da infância à adolescência estão relacionadas, a puberdade social que, aliás, não corresponde à puberdade física.

Entre os Basanga quando chega a idade da puberdade social, se procede ao "kisungu" que é um rito de passagem e iniciação. A passagem se efetua pela preparação do mundo assexual, seguida da agregação ao mundo sexual (ver adiante a descrição do ritual). A iniciação é mais simbólica do que real já que não é em alguns dias e em condições psicológicas, que conhecemos como terríveis, (ver descrição adiante) que é possível apreender as regras e as dificuldades de toda uma vida. Estas regras foram inculcadas desde a idade da infância

continuarão a ser repetidas mesmo depois do casamento. Se bem que o aspecto iniciático não esteja de todo ausente, o "kisungu" é, antes de tudo, uma expressão simbólica.

Da descrição do ritual

a) A pessoa a ser iniciada é uma jovem

A jovem que constatou seu primeiro sangue menstrual informa sua avó, ou, na ausência desta, sua irmã mais velha ; esta informa a mãe, da jovem a ser iniciada. De sua mãe ela receberá um tapa-sexo, "mwele wa masesa" que recolherá o sangue menstrual. O fato fica sendo apenas do conhecimento da família da moça, que decidirá sobre a data de entrada em "kisungu".

Depois da preparação das condições materiais a família vai convidar os batedores de tambor, os "nomba" de boa reputação, e as cantoras "Ba-kaimba" bem conhecidas. No dia D, a vigilante "kimbela" que é normalmente a avó materna (seja ela classificatória) da moça a segura dizendo "Você é "kisungu". A partir deste momento, a moça, que se tornou "kisungu", não se mexe e se deixa conduzir sem resistência na cabana preparada num cercado. Ela é deitada na esteira e coberta com um cobertor. Ela não se deve mexer, nem falar, nem fazer nenhum movimento. Os Bimbela são as únicas que tem o direito de virá-la para mudar de posição, lhe dar comida etc... De tempo em tempo, colocam-na na posição sentada para lhe dar certas instruções, as regras do lar, o respeito ao marido, etc... Todas as noites, do lado de fora da cabana, no cercado "lusanga", ressoa o tambor. Homens e mulheres, meninos e meninas dançam, bebe-se e come-se abundantemente. A cerimônia dura cerca de um mês. Na véspera a moça sai e se submete a certas conside

Depois, ela recebe ordens de voltar à sua cabana, sempre muda. De manhã, alguém do lado de fora a chama em voz alta. Ela responde, também em voz alta, e sairá, ao mesmo tempo da cabana. Daí em diante, ela tem o direito de falar. É também a partir deste momento que ela pode expor publicamente os seus sonhos, direito que ela não tinha antes da iniciação. Uma moça ou um rapaz que morre antes do "kisungu", submeter-se-á às cerimônias no seu leito de morte. Cantar-lhe-ão canções de "kisungu" e seu rosto será salpicado de caolin "lupemba" como o fariam nas condições normais da iniciação. No caso de não se proceder desta forma, a festa de despojamento do luto do interessado não deve ocorrer.

Na noite da véspera, um irmão mesmo classificatório ou um primo cruzado de pouca idade entra na cabana e aí passa a noite. O que surpreende aqui é a presença de um elemento de sexo oposto, em um local até então reservado unicamente às mulheres. O chefe da aldeia é avisado do dia do início das festividades pela família da neófita que lhe traz farinha. Em troca, ele lhe oferece presentes (outrora algumas pontas de ferro local) a fim de gratificar os dançarinos, cantores e os tambores. Também a iniciada recebe inúmeros presentes. Durante todo o ritual as vigilantes "Bimbela" devem abster-se de qualquer relação carnal. Como no primeiro "kisungu" relativo à primeira gravidez, encontra-se neste as mesmas seqüências rituais clássicas na morte, margem, ressurreição, etc...

b) A pessoa a iniciar é um menino

Enquanto o "kisungu" de uma menina durava semanas, até mesmo meses, o de um menino é negócio de um ou dois dias. Não existe reclusão para o mesmo. Seu vigilante "kandimba" é

um membro masculino da família. Na realidade trata-se mais de uma companhia do que de uma vigiância. O neófito deve ou ficar em casa, ou passear um pouquinho de nada, porém tudo isso em companhia de seu "kandimba". Na realidade é o exercício de uma atividade que lhe é retirado. Na véspera, uma irmã mesmo classificatória ou, na falta uma prima cruzada do iniciado passa a noite na mesma cabana deste último. Experimentamos nas páginas precedentes explicar a razão do "kisungu" dos meninos ser muito pouco marcado.

2.1.1.1 - As crianças "anormais"

a) Os "lutala"

Enquanto os primeiros dentes crescem na maxila inferior, há casos em que aparecem primeiramente na maxila superior. Os Basanga consideram isto um fenômeno anormal. Uma tal criança é chamada "lutala ntalangijya kibundji". Consideram-na como alguém que dá azar, como a encarnação de manes extraviados e imaginam que de cada vez que perder um dente de leite durante o seu desenvolvimento, tal corresponderia à morte seja do pai, da mãe ou de um parente qualquer. Também devido à sua presença, a mortalidade aumentaria dentro da família. Um "lutala" que deixassem crescer ~~se tornaria~~ uma pessoa insuportável: teimosa, grande batalhadora, intrometida, aventureira, etc... Por conseguinte, percebe-se claramente a razão dos "lutala" serem filhos indesejáveis ~~deveriam ser suprimidos se alguém~~ que tivesse a desgraça de possuí-los. Duas soluções são possíveis: ou suprimirem fisicamente os "lutala", ou suprimí-los ritualmente.

Supressão física dos "lutala": a mãe da criança, acompanhada de sua própria mãe e de uma testemunha do clã

ria o ser anormal em um rio, no meio da correnteza. Certos informantes dizem que o pai deveria acompanhar o pequeno cortejo e, no local, antes de lançar a criança, deveria pronunciar algumas palavras: "Mwana wami, kenshi witulondele yo, bakwetu bonso twibasungula, ino obe wansemwa muswelo ungi", meu filho, não vieste para nós, vês que temos outros e que tu, tu nos seguiste com tristeza. Por sua vez, a mãe finge lastimar o ato cometido, para que o espírito do filho o considere como acidente e não se revolte contra os pais. Em vez do rio, poder-se-ia também jogar a criança anormal em um buraco "musambo" existente em uma termiteira.

Após esse ato de supressão, a mãe raspa a cabeça. Seu corpo era untado com óleo de "tuengo". Deve vestir-se de branco. Visivelmente, faz um esforço para demonstrar alegria pois do contrário sentir-se-ia culpada e atrairia desgraças no lar. A ambigüidade transparece nas atitudes rituais: de uma parte a mãe deve manifestar dor profunda ao raspar a cabeça, o que é um símbolo de luto e de tristeza entre diversas tribos africanas; de outra parte, não deve visivelmente lamentar - se ou demonstrar tristeza. A ambigüidade encerra alegria e tristeza. A alegria, por ter-se desembaraçado de um mau-olhado; a tristeza por ser o filho que ela muito amava e com o qual tinha laços muito afetivos antes de vê-lo tornar-se "lutala".

Supressão ritual do "lutala":

O "lutala" é apresentado ao chefe para submeter-se à purificação. Chamam esse ritual de "kunyata lutala", literalmente "calcar aos pés lutala". Graças a esse rito, o lado nocivo da criança é neutralizado, ele é morto ritualmente. Os pais devem para o cumprimento dessa cerimônia pagar ao chefe um presente em bens de grande valor. O preço é tão oneroso que a maior parte da família prefere a supressão ritual.

b) Outras anomalias

Os "lutala" não constituem o único caso das crianças anormais, os "bana ba malwa" (filhos da desgraça) como se diz em língua "Kisanga". Há também os casos dos filhos nascidos doentes; os hermafroditas, os polidáctilos (pessoas que têm um dedo pequeno a mais), os albinos; os gêmeos etc... Todas ~~estas crianças~~ crianças com exceção dos gêmeos de quem falaremos daqui a pouco, são extintos seguindo o mesmo processo descrito a respeito dos "lutala". F. Grevisse assinala casos que não podem ser poupados, até mesmo ritualmente. Com efeito, quando uma jovem concebe sem ter apresentado o sinal certo de nubilidadade, que constitui o primeiro fluxo mensal, seu feto é denominado "katangwa", se ela conceber sem se ter submetido à iniciação "kisungu", o feto é denominado "mulombe"; Os entes assim concebidos não são filhos como os outros; são os "bana ba malwa". O casal que espera um tal filho refugia-se no mato. Abandonado pelos parentes, ele tem quase de roubar para viver. É sem nenhuma ajuda que a mulher dá à luz. Passam-se algumas semanas... e os esposos voltam sozinhos à aldeia. Que aconteceu? Dizem que há mães que asfixiam o filho desde que este sai do útero apertando-o entre os joelhos; dizem que outros abandonam o filho aos insetos e carnívoros; outros o lançam na água. Nenhum rito pode salvar tais crianças. Se fossem conservados, seguiriam causa da morte dos chefes e dos antigos. Os pais, em compensação são purificados e reintegrados na comunidade. Essa purificação é feita de diversas maneiras. Uma vez por meio de abluções em água corrente, seguidas de outras abluções por meio de plantas mágico-religiosas, outras vezes após as abluções o casal se conserva em uma cabana que é incendiada. Foge no último instante abandonando tudo que o liga ao passado: vestes e outros objetos (F. GREVISSE 1956 (35): 119-120).

c) Os "masa" gêmeos

Os Basanga classificam os gêmeos na categoria dos que denominamos "bana ba malwa", filhos da desgraça. Imediatamente após o seu nascimento, os pais vão à casa do advinho "nânga", que fará o que se chama "kusunga masa", isto é, amuletos para protegerem os gêmeos contra certos feiticeiros e bruxos. Seus cordões umbilicais serão enterrados na bifurcação dos caminhos. A cada aparição da lua nova, são levados para fora e entoam em sua honra canções pornográficas. Depois de alguns dias são apresentados ao chefe dando presentes ao mesmo. Então, o chefe toma a cerveja "kibuku" que beberá em primeiro lugar e em seguida fará o "kyungu", o mais velho dos gêmeos beber e, enfim o "kapyra", o que nasceu depois. Os pais que, de forma alguma podiam ver o chefe antes da apresentação dos gêmeos, podem vê-lo, então, sem receio. Também podem cortar barba e cabelo, o que lhes era estritamente proibido antes da apresentação dos filhos ao chefe.

A vida inteira os gêmeos devem ser tratados de maneira igual. Tudo que se dá aos pais e aos gêmeos, até mesmo a simples saudação, deve ser duplo. Quando morre um dos gêmeos, não choram. A primeira coisa que se deve fazer é chamar o advinho que os imunizou ao nascerem. Este advinho faz mais um amuleto para o defunto. O rosto dos pais e o do defunto é pintado de caulim "pemba" branco. Durante a noite as canções pornográficas rompem a calma da aldeia. De vez em quando essas canções são entrecortadas por fórmulas estereotipadas em conteúdo pornográfico que chamam "kwibolejya". No dia seguinte, a criança é enterrada na bifurcação dos caminhos. É preciso notar que tanto o gêmeo, jovem ou velho, é sempre inumado na bifurcação. A propósito, dizem: "dyasa wa lulala pa mako", literalmente, "o dorminhoco nas bifurcações".

de serem enterrados nesses lugares, responderam-nos que enter-
rá-los no cemitério como todo o mundo causaria uma mortalidade
espantosa.

Através dessa descrição, observa-se que os gêmeos não
são apenas filhos da desgraça, mas também filhos misteriosos,
filhos da lua. Eis a razão de, na ocasião de cada lua nova, fa-
zerem-nos sair e ~~entarem~~ canções pornográficas a fim de exortar
essa força de procriação especial que se encontra na pessoa dos
pais. São sujeitos ao temor e superstição, e por isso, imedia-
tamente, após o nascimento, recorrem ao advinho que os toca an-
tes de entrarem em contacto com o público. Também é esta a ra-
zão dos gêmeos deverem-se comunicar com o chefe que é o mais
forte de toda a comunidade, intermediário entre os vivos e os
mortos. Essa comunhão transparece através dos presentes troca-
dos entre os pais e o chefe e, sobretudo, quando o chefe bebe
a cerveja "kibuku" e faz com que os gêmeos bebam na mesma taça
por ordem de idade. Tal costume é bem compreendido quando se
sabe que entre os Basanga, em caso de calamidade, como por ex-
emplo quando se assinala a presença de um leão em qualquer
parte da região, o grande chefe "Pande" deve ir aos lugares e
calcar aos pés o local em que o animal fora notado. Este único
gesto bastaria para afastar o leão da aldeia. Por analogia, sen-
do os gêmeos crianças perigosas, a comunhão, o contato com o
chefe basta para neutralizá-los e por fora do estado de causar
dano. Cada gêmeo é o dobro do outro, razão pela qual não se de-
plora nunca quando um deles morre, pois então o sobrevivente
também morrerá, razão pela qual é submetido a um tratamento i-
dêntico, etc...

2.1.11 - Conclusão

De uma ponta à outra do período que abrange o desenvolvimento da criança, da vida de um simples embrião à de um ser púbere completo e capaz de procriar, observamos um processo de rituais, práticas e crenças diversas. Todos visam principalmente a vida da criança. Esta deve ser preservada, conservada e reforçada. O pensamento de P. Tempels melhor traduz essa realidade quando ele diz que "a força, a vida pujante, a energia vital são objeto das preces e das invocações a Deus, aos espíritos e defuntos, assim como tudo que se convencionou chamar de magia, bruxaria e remédio mágico". (P. TEMPELS 1961:30).

A medida em que se considera o começo da vida de uma criança "musanga", a partir da existência de um embrião e que a infância termina com o aparecimento dos sintomas de puberdade, constatamos curiosamente que, no plano ritual, esses dois estados, embrião e puberdade são caracterizados por um mesmo rito denominado "kisungu". Rito de passagem e de iniciação, tendo um valor tanto familiar como comunitário, o "kisungu" diz-se, faz-se no momento da primeira gravidez e na puberdade.

Se nos fosse permitido condensar em uma fórmula a lógica dos ritos da infância entre os Basanga, dever-se-ia falar de dialética antagonista.

O ritual põe estruturalmente em presença, uma série de duplas pertinentes formadas de termos simultaneamente antagônicos e complementares, cada qual encontrando no outro a verificação da própria insuficiência e prolongamento necessário.

Identifiquemos rapidamente algumas dessas duplas:

Cósmica/Social ou Natureza/Cultura:

Várias vezes assinalamos essa dialética. A criança é o elemento natural antes dos ritos de passagem e de iniciação.

sungu". Este último dá-lhe um significado verdadeiramente humano, portanto, social e cultural.

Jovens/Velhos:

Traduz o rito um problema de idade senão de geração. A situação dos iniciadores permanece bastante ambivalente, partilhados que são entre a alegria desse novo parto e a desagregação de preparar os que irão logo substituí-los. Também os velhos não revelam senão uma parte de seu segredo (saber social) o que lhes permite assegurar a supremacia: senioridade e sobretudo gerontocracia, bem qualificam a sociedade africana tradicional. Porém é preciso que se torne possível revelá-la; que as gerações se sucedem, que a sociedade seja assegurada de sua continuidade. É por isso que os mais idosos e os mais novos são simultaneamente antagonistas e complementares.

Homens/Mulheres:

Uma das funções da iniciação é especificar os sexos: A falta de simetria homens/mulheres não são menos evidentes em outros planos. Entre os Basanga, a iniciação da menina é mais importante, enquanto a do menino é quase insignificante, donde igualmente a não equivalência dos ritos. Enfim, as iniciações são efetuadas separadamente tanto para os homens como para as mulheres.

Ordem/Desordem:

Um curioso equilíbrio se estabelece entre a ordem e o mesmo tempo exigência de unidade e de hierarquia, mas também / submissão incondicional dos iniciados, aos instrutores-iniciadores, e a desordem que também se funda miticamente e que encontramos nos exageros fecundos da festa. Mais exatamente, a ordem deve ser a parte que cabe aos neófitos, particularmente durante a fase de marginalização, enquanto o direito à desordem é privilégio dos habitantes da aldeia.

Profano/Sagrado:

O aspecto profano da iniciação acha-se especialmente na dimensão lúdica (conjunto de divertimentos com cantos, danças, banquetes, etc...). Porém a iniciação é ainda um meio de ascender ao numinoso transcendente, à força-vital superior, primeiramente no nível do rito de passagem, verdadeira transmissão entre o profano e o sagrado e depois no nível do rito religioso propriamente dito, espécie de consagração que permite ao neófito manipular o sagrado.

Morte/Vida:

É talvez o momento dialético morte/vida que, como sempre o ilustramos através do texto, parece ser o mais importante. Não só os etnólogos desde Herz, sublinharam que a morte, assim como a iniciação, é uma passagem para uma outra vida com provas múltiplas a fim de chegar ao estado ancestral e no qual o nascimento realiza, para a consciência coletiva a mesma transformação da morte apesar de em sentido inverso, mas ainda demonstraram sobretudo que o ato da morte simbólica seguida da renascença (em que consiste precisamente a iniciação) torna-se, graças ao caráter operativo do símbolo e do rito, o meio privilegiado que o grupo tem de autodefesa e perseverança no ente.

2.2 - O casamento

Nós dissemos nas páginas precedentes que um homem pertence sempre a duas famílias: uma família de orientação e uma família de procriação. Esta última é adquirida por meio do casamento. Tentaremos, antes de analisar o casamento entre os Basong, dar alguns traços fundamentais, que caracterizam de modo mais ou menos particular o casamento africano. De um modo geral, pode-se dizer que o processo social constitui o traço t...

Com efeito, quando os moralistas ocidentais falam de "um ato humano", eles entendem um ato pessoal, livremente decidido e executado. Semelhante ato supõe que seu autor esteja plenamente consciente do que faz e goze plenamente de sua liberdade. É um ato pessoal do qual o autor assume toda a responsabilidade. Assim, um contrato matrimonial no sentido ocidental do termo exige um ato humano da parte de dois personagens engajados, senão o casamento é invalidado.

No casamento africano, o contrato apresenta uma estrutura diferente. De início o consentimento individual dos dois nubentes não basta de modo algum para estabelecer um contrato matrimonial. Mesmo se, tradicionalmente, o direito de livre escolha do nubente fosse reconhecido, à jovem assim como ao rapaz, (o que está longe de ser sempre o caso) seu acordo não se realizaria a não ser que fosse revalidado pela concordância dos grupos. Os casos em que um casal mantém sua posição contra a decisão do grupo são extremamente raros. Às vezes as jovens deixavam definitivamente o seu clã e se deixavam integrar no clã do marido. Ela se desenraizava dos seus, era preciso se enraizar em outra parte. Um homem sem ascendência, sem parentesco, sem descendência é impossível na sociedade africana; mesmo a um escravo é necessário um senhor. O perfeito solitário é um fantasma, uma visagem, uma visão assustadora. Mesmo enraizada na linhagem ou no clã do seu marido, a jovem assim rejeitada, fica perigosamente sob a ameaça da cólera dos seus parentes mais velhos: o rancor de um deles é o bastante para anular a fecundidade da jovem rebelde. Para um rapaz que se revolte o mesmo problema se apresenta: ele deve encontrar um novo refúgio - uma floresta e um escudo, de seu clã; deve ele renascer num outro grupo.

É o acordo dos dois grupos, assinado ritualmente que dá substância, realidade, eficácia ao consentimento dos nubentes. Isto vale para toda a decisão de um jovem: ela não é válida se não quando endossada pelos parentes mais velhos, pelo seu grupo.

Um ato, devidamente assinado, atestado por testemunhas é um ato público. Uma vez realizado ele é definitivo, irrevogável. O contrato matrimonial ocidental é um ato semelhante: assina-se, aceita-se, diante de testemunhas, como esposa e esposo e o casamento é concluído, em princípio, definitiva, irrevogavelmente. O casamento africano não tem esse caráter legalista. Claro, é preciso marcar o acordo e, frequentemente, há um ritual típico para simbolizar e exprimir esse acordo: refeição em comum, vinho de palma presenteado e recebido, penhor sob forma de um objeto simbólico, etc...

Entretanto, cada ato não é mais que um elemento num processo que se desenrola no tempo e que nunca chegou a termo. É uma atitude que deve crescer, se desenvolver, amadurecer. A troca desencadeia, sustem, um encontro progressivo. Eles vão às apalpadelas, por sugestões lentas, pela exibição de todo um ritual cheio de símbolos e alusões: enviam-se "sinais", visitam-se, mostram-se cortesias mas não se demonstram imediatamente as intenções, trocam-se presentes etc... É tudo um processo que se desenrola, muito mais do que um ato que se conclui de uma vez por todas. Cede-se um direito; não se cedem todos os direitos sobre uma coisa ou pessoa de uma vez só. Cede-se um direito, não se abre mão de todos os direitos sobre uma coisa ou pessoa: cede-se o acesso a uma mulher, o direito de coabitação por uma noite ou por um período, os direitos domésticos de todo tipo, finalmente os direitos à progenitura, esta mulher vai procriar (ou se reservam estes últimos...

tos). Às vezes esses ritos de transferência são muito simples (p.ex. a refeição ritual), mas comumente trata-se de um longo processo no qual distinguimos dificilmente os elementos essenciais dos acessórios de modo que, às vezes, é difícil dizer quando os dois cônjuges ultimaram o casamento. Mesmo após que a coabitação tornou-se a regra, as trocas de presentes continuam, as prestações obrigatórias se repetem, muitas vezes até o nascimento do primeiro ou das primeiras crianças e mesmo além até as dívidas da morte. Quando o processo é interrompido e que o casamento se acaba o direito preserva exatamente o que deve ser devolvido dos presentes ou dos bens de dote já entregues. Neste sentido assim, o casamento africano não é um ato, é mais uma sucessão de atos para estabelecer, etapa por etapa, uma nova situação, tanto para os cônjuges como seus pais respectivos. Antes de tudo são estabelecidas alianças.

Um dos traços mais marcantes e, portanto, dos mais debatidos na literatura, especializada ou não - é certamente a transferência dos bens do dote. Muito já se escreveu sobre a questão dos dotes na África. Muitas teorias foram propostas para explicá-lo, justificá-lo ou suprimí-lo. Tentaram fazer dele o fundamento de todo contrato matrimonial na África, a única garantia de dignidade e estabilidade do casamento. Às vezes caíram num outro extremo, reduzindo toda transferência de bens relacionados ao dote numa transação comercial pura e simples. As discussões tratam tanto do termo a empregar para traduzir essa realidade africana como sobre a função precisa dessa instituição. Nos anos de 1929-31 toda uma seqüência de artigos foi publicada na revista "Man" discutindo o problema do dote na África. Uma segunda fonte é o "Survey of African Marriage and Family Life" de A. Phillips (ed.), Londres, 1957, e finalmente, "African Systems of Kinship and Marriage" de J. H. H.

cliffe-Brown e Daryl Forde (ed.), Oxford University Press. Em todas as grandes revistas encontramos, evidentemente, artigos que tratam do mesmo assunto.

O que sobressai de todas estas análises é que a instituição do dote é uma instituição social. Não se trata de uma transação individual. Já evocamos o caráter social do processo matrimonial: dois grupos de parentesco entram em relação pela troca. Portanto, a natureza do dote dependerá da natureza dos dois grupos ou sociedades. A diferença fundamental entre o grupo matrilinear e o grupo patrilinear consiste na filiação diferente das crianças. No sistema matrilinear a criança pertence ao grupo materno. Se o casamento neste caso é matrilocal o marido não goza senão dos direitos sexuais, de alguns direitos domésticos mas não de direitos "in genetricem". A situação é bastante precária, os laços que unem a mulher e seus irmãos e a seus tios maternos, são mais fortes, mais vivos e mais eficazes do que os que a ligam ao marido e à sua parentela. O que vemos nestes casos? O grupo do marido não paga o dote. O bem que faz parte dele se limita a alguns presentes tradicionais (p.ex. algumas cabaças de vinho de palmeira) de modo que temos nessas condições, casamentos, podemos dizer, sem dote (sobretudo casamentos preferenciais). Se um casamento num grupo matrilinear é virilocal os direitos do marido se afirmam mais facilmente: direitos sexuais, direitos domésticos, bem definidos, mas não direitos "in genetricem". A autoridade sobre as crianças é, muitas vezes partilhada entre o pai e o tio materno. Neste caso há regularmente a transferência dos bens de dotes mais substanciais, um ritual mais desenvolvido e um processo para o divórcio mais estreito e difícil de obter. É evidente que toda variação na estrutura concreta do parentesco leva

variantes análogas na constituição do dote, o vinho de palma ou a carne de caça serão substituídas por cabeças de gado numa sociedade de criadores e o dote partilhará o sentido e a função do gado na vida total dessa sociedade.

Os grupos patrilineares reconhecem os direitos do grupo paterno sobre a procriatura: o esposo recebe todos os direitos sobre a mulher: direitos sexuais, direitos domésticos e direitos "in genitricem". Os bens do dote transmitidos ao grupo que entregue a mulher (os "doadores" da mulher) crescem de volume, o ritual se desenrola, o divórcio é menos frequente. Em geral, estes grupos conhecem o dote mais elevado.

Constatamos, portanto, que a forma do dote está intimamente ligada com a estrutura social do grupo: um casamento estruturalmente estável provoca uma transferência de bens de dotes cada vez mais notáveis: é uma questão de confiança, de prestígio, de importância econômica. Toda a linhagem está interessada, cada membro que tem sua parte: cada qual reclama seu presente. O grupo inteiro é atingido pelo dote, seja contribuindo para sua constituição seja recebendo uma parte quando de sua distribuição. O casamento é um assunto grupal, um assunto profundamente social, intimamente ligado à estrutura da própria sociedade.

Ao contrário, um casamento estruturalmente fraco, por isso tendente à instabilidade, provoca uma transferência de bens de dotes cada vez menos valiosos até quase do seu completo desaparecimento. Os bens de dotes tornam-se menos importantes, perdem seu valor de prestígio social, seu significado simbólico e seu alcance econômico. Toda sorte de nuances se estabelece entre os dois extremos.

Eis os pontos onde estão as discussões dos antropólogos. Podemos dizer, em geral, que o sentido e a função

expresso numa única frase, que várias significações podem ser superpostas umas às outras e que a função e o sentido dependem ao menos parcialmente da estrutura de sociedade. As discussões sobre o dote, em geral, sem nenhuma especificação, serão, portanto, possivelmente inúteis.

Existe, portanto, um elemento comum em todas as formas de união matrimonial na África. É a troca (Ver, a propósito, C. Lévi-Strauss - "Les Structures Élémentaires de Parenté", Paris, 1967. Achamos que o elemento é essencial, mesmo onde não existe um dote propriamente dito. Parece que toda forma nas sociedades antigas têm um sentido específico, um sentido que os antropólogos chamam muitas vezes com um termo, aliás equívoco, de "místico". Recordemos que o ser humano, nas sociedades bantu assim como em outras sociedades tradicionais está integrado num sistema de dinamismo, de forças que a afetam na realidade mais profunda, em sua própria existência. O homem é concebido como um ser dinâmico, quer dizer, existindo de acordo com graus de intensidade variável: é forte ou fraco, ele se sente "salvo" ou morrendo; ele poderá fortalecer os mais moços e depende, ele próprio, de seus mais velhos: pais ou antepassados. Comunica sua própria subsistência, sua vida e sua força à sua progeneratura, ao seu grupo, a tudo que possui, o que manipula, etc... É com o apoio dos objetos materiais que o homem entra em comunhão vital com os outros: é o objeto transmitido que conduz sua existência, sua vida, sua realidade pessoal. O chão onde ele se assenta, o utensílio que ele emprega, a poeira que ele pisa, a roupa que usa e, com mais forte razão tudo o que lhe pertence corporalmente - unhas, cabelos, crostas de ferida, etc... tudo está impregnado da sua realidade. Através destes objetos materiais pode-se exercer um poder real sobre a vida da pessoa que estiver em contato mais ou menos íntimo.

les. Esta transferência pode operar para o bem do receptor - e ele será fortalecido, curado, sustentado - ou para o mal, e a força transmitida o destruirá trabalhando para a sua destruição no coração da sua própria existência (por exemplo: aquele que vai ao mercado e se recusa a dar a mão a qualquer um, com medo que o torne incapaz de vender sua mercadoria; aquele que vai à caça ou à guerra e não aceita nada da mão de um estrangeiro, de medo de perder sua força de caçador ou guerreiro, etc).

É sobre o fundo deste sistema de pensamentos que é preciso compreender o sentido exato do "dom" nos meios ditos "arcaicos" e os resíduos destas concepções se traduzem em certas formas de comportamentos das sociedades atuais. O dom é uma comunhão de vida entre o doador e aquele que recebe. O homem se dá a si próprio no objeto transferido. Baseando-se, principalmente, se bem que não exclusivamente, no "potlatch" dos índios da América do Norte e o "kula" dos habitantes das Ilhas Trobriandeses descrito longamente por Malinowski no "Argonauts of the Western Pacific" M. Mauss desenvolveu estas idéias no seu "Essai sur le don - Forme et raison de l'Echange dans les sociétés archaïques" (Vide Sociologia e Antropologia, Paris 1950 pp. 144 e seguintes). Ele encontra um sistema análogo de troca na Polinésia entre os Maori, os Andamans na Melanésia e descobre a sobrevivência destes princípios nos direitos antigos nas economias antigas. Diversas instituições, por exemplo, entrega de penhor, refeição em comum e propriedade comum, provêm das mesmas concepções: a participação entre os objetos e as pessoas. Se dois grupos trocam dons, pode-se presumir que a mesma idéia está subjacente ao ritual seguido. Um liame espiritual, quer dizer, real, se estabelece entre os dois grupos. "Recusar-se a dar, negligenciar de convidar, como recusar receber, equivale a declarar guerra, é recusar-se a dar."

comunhão. Por conseguinte, dá-se porque se é forçado a isto, porque o donatário tem uma espécie de direito de propriedade sobre tudo o que pertence ao doador. Esta propriedade se exprime e se concebe como um liame espiritual" (MAUSS 1950: 162 - 163). Os presentes selam os casamentos, formam um parentesco entre os dois casais de parentes. Eles dão aos dois lados, a mesma natureza e esta identidade de natureza é bem panteada pela interdição que doravante, constitui tabu desde o primeiro compromisso de noivado até o fim de seus dias para os dois grupos de parentes que trocam presentes perpétuos. Esta comunhão entre os dois grupos que eram estranhos um ao outro e, pois, inimigos em potencial se caracteriza por sentimentos ambivalentes: intimidade e medo.

É este caráter ambivalente que se exprime nos tabus (por exemplo entre genro e sogra) ou na terminologia do parentesco particular (por exemplo o grupo que recebe a mulher será sempre inferior em relação ao grupo doador). Assim é preciso colocar aqui a observação de Robert McKinley segundo o qual as terminologias de parentescos têm propriedades ideológicas que são frequentemente utilizadas para conciliar certas contradições básicas inerentes a sistemas sociais particulares (Mc Kinley 1971: 228).

Que estas idéias não sejam alheias à transferência de bens dotais no sistema africano, parece resultar de certas conseqüências do processo matrimonial. Normalmente, há sempre transferência de tutela das jovens da mão de seus pais ou tios ao marido e seus mais velhos. Por este fato a moça entra num outro "campo de forças", ela entra numa dependência vital de outras pessoas, vivas e mortas, o mais especialmente quando ela se junta ao clã de seu marido e aí é integrada como membro, num grau mínimo, por ele.

entre os Baluba, esta dependência da mulher face a seu marido, é ilustrada pelo ditado "mulume obe i vidye obe" seu marido é seu espírito tutelar. (THEUWS, S.1961:3); entre os Basanga, ela se exprime por um ditado "O homem é o pai da mulher no lar". Sabemos que a dependência da criança face a seus pais é por assim dizer, total. Como o espírito tutelar, o ancestral sustenta e protege seu cliente, o faz viver e lhe fornece o necessário para nutrir e fazer crescer sua vida, do mesmo modo que os pais no sentido estrito e no sentido mais amplo do grupo doador da vida, procriam e fazem crescer a criança. Esta dependência fundamental da criança responde ao amor e à afeição que os pais nutrem por seus descendentes. Como os ancestrais são doadores de vida, assim são os pais. A unidade vital do grupo, do qual os ancestrais formam as raízes e as fontes, é a condição essencial da vida e do bem estar do indivíduo, especialmente a unidade vital entre pais e filhos.

A esposa passada para a tutela do marido, entra numa dependência análoga: o amor do marido será, daí por diante, a condição de sua vida e prosperidade. Ela se submeterá à sua autoridade e a seu status superior para sofrer sua influência vivificante. O marido, está numa relação de "paternidade" em face à sua mulher; ele é o doador da vida como um espírito tutelar: eis o ideal.

Por outro aspecto do casamento africano deve ser sublimado aqui, o aspecto sagrado, religioso. A linhagem e o clã não se compõem apenas de membros vivos, mas também, e, mais riamos mesmo, primordialmente, de membros mortos. Os mortos em geral e os que atingem o status de ancestral em particular, expõem condição de parentes mais velhos, de força superior na comunidade dos vivos. Os mortos estão presentes, e seus espíritos continuam a viver com o da clã. Se dois clãs...

lo casamento, não é só a parte "terrestre" que está em jogo, é toda a comunidade. São, pois, tanto os mortos quanto os vivos que se vão unir e confiar uns aos outros. Os que recebem uma esposa devem reconhecer, respeitar e muitas vezes, acceitar o mundo ancestral do grupo que a deu, mesmo se a jovem estiver desligada do seu grupo e fortemente integrada no grupo de seu marido, ela continua sob a proteção dos seus ancestrais.

Segundo as estruturas próprias a cada sociedade, os laços criados pelo casamento se enraizam cada vez mais no mundo do além. No processo contínuo de fusão nos pilares mais profundos, do mesmo modo que ao nível social, se encontram o dinamismo das sociedades africanas, sua estabilidade, sua segurança e sua lenta inércia. A desintegração progressiva de suas estruturas sem interiorização suficiente e simultânea de novos símbolos, expressão de novos valores, é talvez a mais grave ameaça do momento atual. Se desvalorização do casamento africano existe, não é mais que uma ilustração de um drama mais vasto e mais complexo.

A explicação do casamento Sanga se inscreve, em linhas gerais na concepção do casamento africano que acabamos de esboçar. Contudo não se pode entender melhor a não ser ilustrado por uma descrição mais correta. Serão descritos os seguintes aspectos: a escolha dos nubentes ou noivado; - a parte central do casamento, mais particularmente as cerimónias rituais que ele comporta, e que o compõe particularmente; - o dote; - a poligamia; - a ruptura do casamento.

2.2.1 - Escolha do nubente

Quando um jovem encontra uma moça que responde a certos critérios, ele começa por se informar sobre ela.

ainda não foi prometida a outro. Ele pode obter esta informação, mandando uma das seguintes pessoas inquerir: seu irmão (mesmo classificatório), seu primo, seu tio materno, ou seu avô (paterno ou materno). Se a jovem está livre, submete-se o assunto a exame **pelos** parentes (pai, mãe, tio materno, avós, etc...). Se estes julgarem a escolha bem feita em função de certos critérios, sobretudo o fato de saber se a família da moça é uma família de pessoas de bem, honestas, bem educadas, etc..., eles podem autorizar que o noivado seja oficialmente anunciado à família da moça. A mãe do jovem para anunciar o noivado, leva-lhes um presentinho, dizendo: "meu filho pretende desposar sua filha". Se os pais da moça aceitam o presente, é sinal de que aceitam a futura união. Muitas vezes o consentimento da jovem não é sequer requerido. Somente a opinião dos pais é mais importante. Os noivados para jovens de pouca idade e os noivados de "gravidez" são conhecidos. Com efeito, se uma mulher tem um menino pequeno e seu irmão uma menininha, ela ~~vai~~ vê-lo e exigia "quando sua filha crescer ela será minha nora"; ou ainda o homem podia dizer à sua irmã grávida, "se você tiver uma menina, ela será mulher de meu filho, se for menino, será meu genro". Neste último caso, se a criança, ao nascer, **for** de sexo igual ao do pretendido ou pretendida, as duas crianças **serão** unidas por uma aliança especial; **serão** "balunda", amigos. Durante toda sua vida eles se devem assistência e respeito mútuos. Esta relação suprime a relação muito informal e permissiva que normalmente existe entre primos cruzados.

2.2.2 - "Dipanga balume" ou "Kasoma" - Pequeno dote.

Depois do consentimento dos dois grupos de primos,

isto é, do grupo da moça e do grupo do rapaz, é preciso **efetivar** o noivado. Esta oficialização se efetua pela transferência de certos bens dotais da família do futuro marido para a família da futura esposa. Estes bens se chamam "kasoma" ou "dipanga" balume". Tradicionalmente eles eram constituídos de cintos de pérolas "kifuka kya lukanga". Hoje é a moeda somante (valor moderno) que o constitui. O próprio pai do noivo ou seu tio podem ajudar a constituir os bens dotais.

No dia marcado para a entrega do "kasoma" o jovem chega na casa dos pais da noiva, acompanhado de seus amigos. Entre eles, um exercerá a função de "kilume nsong ji", quer dizer, de testemunha matrimonial. É ele que deve falar em nome do futuro marido e de seu grupo. O "kilume nsong ji" anuncia a finalidade da visita aos futuros sogros. Estes últimos lhe pedem que apresente o noivo, isto é, que cite seu nome, o de seus pais, e as aldeias destes. Esta apresentação não tem outro objetivo que permitir examinar as relações de parentesco que possam existir entre os dois grupos e ver a que ponto estas relações não constituem um obstáculo ao casamento. Em caso de não haver impedimento, os pais da moça dão publicamente o seu consentimento e pedem também à filha que dê o seu consentimento público. Mas, raros são os casos em que a filha dá uma opinião contrária a de seus pais. Por intermédio da testemunha matrimonial o "kasoma" é deposto sobre uma esteira que separa os dois grupos de parentes. A jovem, à guisa de confirmação de seu consentimento, a levanta e deita-se diante de seu grupo representado por seu pai ou tio materno. Este aceita o "kasoma" e dá fim à cerimônia, depois de ter dado alguns conselhos aos futuros esposos.

A função do "kasoma" é de tornar o noivado público e segundo a expressão própria dos Basanga, de fecundar

aos outros pretendentes. Este caráter público é posto em evidência pela presença e o papel ativo representado pela testemunha matrimonial "kilumen song ji", a qual não é ligada por nenhuma relação de parentesco a um ou outro grupo. Desde então, os noivos podem se fazer visitas, se encontrar sem acanhamento nos lugares públicos, sem que sejam desaprovados por seus pais.

Kilanganudilo, "Celebração do noivado"

Alguns dias depois da conclusão oficial do noivado, o pai da moça, por intermédio de um mensageiro, convidará / seu futuro genro. Este vem acompanhado de seus parentes (seu pai, seu tio, irmãos, primos e amigos). O motivo do convite é de oferecer a primeira refeição oficial ao genro e ao grupo dele, refeição durante a qual os membros dos dois grupos entram em contacto e travam conhecimento oficial. Antes de comer, o pai da moça, ou na sua falta, o tio materno, toma a palavra e dá alguns conselhos aos futuros esposos. Este gênero de refeição é geralmente seguido de um consumo abundante de cerveja tradicional "monkoyo". A partir deste dia, o futuro genro está autorizado a comer em casa de seus sogros. Cada vez que eles os visitar, eles estão obrigados a preparar uma refeição.

Toda esta cerimônia na sua globalidade se chama "kilanganudilo". Seu sentido é eloquente, porque ela constitui o início das primeiras trocas entre os dois grupos de parentes. Trocas de alimentos, troca também de palavras, celebração oficial do noivado.

aos outros pretendentes. Este carácter público é posto em evidência pela presença e o papel activo representado pela testemunha matrimonial "kilumen song ji", a qual não é ligada por nenhuma relação de parentesco a um ou outro grupo. Desde então, os noivos podem se fazer visitas, se encontrar sem acanhamento nos lugares públicos, sem que sejam desaprovados por seus pais.

Kilangandilo, "Celebração do noivado"

Alguns dias depois da conclusão oficial do noivado, o pai da moça, por intermédio de um mensageiro, convidara seu futuro genro. Este vem acompanhado de seus parentes (seu pai, seu tio, irmãos, primos e amigos). O motivo do convite é de oferecer a primeira refeição oficial ao genro e ao grupo dele, refeição durante a qual os membros dos dois grupos entram em contacto e travam conhecimento oficial. Antes de comer, o pai da moça, ou na sua falta, o tio materno, toma a palavra e dá alguns conselhos aos futuros esposos. Este grupo de refeição é geralmente seguido de um consumo abundante de cerveja tradicional "monkoyo". A partir deste dia, o futuro genro está autorizado a comer em casa de seus sogros. Cada vez que eles os visitar, eles estão obrigados a preparar uma refeição.

Toda esta cerimônia na sua globalidade se chama "kilangandilo". Seu sentido é eloquente, porque ela constitui o início das primeiras trocas entre os dois grupos de parentes. Trocas de alimentos, troca também de palavras, celebração oficial do noivado.

2.2.4 - Obrigações dos nubentes durante o noivado

O rapaz, deve . de vez em quando prestar serviços a seus futuros sogros, sobretudo nos trabalhos dos campos, de construção ou reconstrução de cabanas. Se ele **for** ainda muito pequeno, seus parentes (pai, irmão) o substituirão neste gênero de trabalho. Se ele **for** caçador ou pescador, ele en-
viará presentes de carne ou peixe aos seus futuros sogros. Mas ele mesmo não leva os presentes. Ele deve remetê-los a seus parentes que, por sua vez, assumirão transmissão.

A conduta dos futuros cônjuges é objeto de vigilância dos dois grupos de parentes. Assim, os noivados podem ser rompidos "ad libitum" por um dos grupos interessados em caso de má conduta de um dos noivos, notadamente em caso de roubo e adultério. Em caso de flagrante delito de adultério, o noivo pede recorrer à justiça. Esta punirá dois culpados e exigirá do homem incriminado a indenização do noivo e sua família. Outrora esta indenização consistia em fuzil ou escravo, hoje é o dinheiro em moeda estrangeira.

É . igualmente, proibido aos noivos ter relações sexuais antes da cerimônia do casamento, propriamente dito.

Se um dos futuros cônjuges morrer durante o período de noivado, não haverá herança ao sobrevivente. Este será, apenas, untado de óleo e faz -no usar uma pulseira de contas "kunkon kole". Os responsáveis são os parentes do defunto ou da defunta. Veríamos aí um simulacro da cerimônia da viuvez ou uma simbolização da separação do sobrevivente pelo grupo do defunto ou da defunta. (Ver as cerimônias rituais de morte na rubrica seguinte).

2.2.5 - O grande dote

Após o pequeno dote, "kasoma", e a oficialização do noivado, "dilanga mudilo", ocorre a entrega do grande dote. Outrora, compunha-se de flechas "mikete", mas a gente rica acrescentava machados, enxadas, pérolas e outros objetos de ferro e de cobre. Pela entrega de flechas quer-se manifestar a combatividade aos sogros que ousem separar a mulher de seus deveres de esposa. E, se alguém abusasse dela, isto seria grave, bater-se-iam mortalmente. Contudo, na prática, não lutavam até a morte porque os anciões intervinham e faziam com que o culpado pagasse. Se o marido declarasse ir matar o culpado, os mais velhos o impediam, dizendo "não, fique tranquilo, a disputa é feita entre os homens e não entre as árvores da mata". E quando o culpado se submete, diz-se ao marido: "usa teu braço contra aquele que resiste, não contra o que cede".

As enxadas e os machados, instrumentos tradicionais, usados nos trabalhos dos campos, simbolizavam a força do trabalho do grupo dos tomadores de mulheres. As pérolas são objetos de prestígio que eram dados igualmente durante todas as cerimônias rituais do casamento como "mishinga", isto é, pagamento dos direitos de passagem do cortejo nupcial. Falar-se-á novamente disto na descrição do ritual. Ao lado desses direitos de passagem "mishinga", as pérolas eram dadas também como: "diteu", valor dado para separar a filha da própria mãe; "diteta mujyaji", valor dado para recompensar pai da moça, que de cada vez, que a filha adoceceu, foi à mata ou a floresta a fim de procurar plantas medicinais; "dikonda", valor pago para recompensar a mãe da moça de todos os esforços dispendidos durante a maternidade ou parto.

Todos esses valores, flechas, enxadas, machados, pérolas, etc... são atualmente substituídos pela moeda fiduciária.

Uma outra parte do grande dote é dada após a celebração oficial do casamento. É de natureza diferente da primeira, constituída de bens metálicos e luxuosos. Compõe-se de "Prestação de Serviços", uma espécie de dote "à la Jacob". Efetivamente, antes do casamento, o jovem habita com os pais e com eles trabalha nos campos. Casado, deve deixar a aldeia para viver na da mulher em nome do princípio de domicílio matrilocal. Desde então, os víveres que comerá, esperando que tenha o próprio campo, não mais provirão do campo dos pais, mas do de seus sogros. Resulta logicamente daí a obrigação de ajudá-los de vez em quando nos seus trabalhos. Porém, sem contar esses trabalhos, mais ou menos regulares, que se devem efetuar para os sogros, há uma parte de prestação de serviços de uma importância particular, pois considerada como fazendo parte do dote. Os Basanga a denominam "kubandika muké".

Eis a sua descrição:

Após a celebração do casamento, os sogros aproveitam um momento oportuno (sempre no início da estação das chuvas) e, convocam o genro para que lhes cultive um grande campo. O genro deve mandar buscar as sementes e instrumentos na sua aldeia. Nisto é ajudado pelos parentes (irmãos, primos, pais, tios). Os sogros mostram-lhe uma terra sobre a qual deve preparar o campo. Os limites deste campo lhes são traçados, às vezes antecipadamente, pelos doadores da mulher. Desde que o grupo dos beneficiários começa a cultivar, o dos doadores lhe dá uma folha de tabaco verde que coloca sobre as c...

genro. Quando esta folha secar, seus pais tomam-na e a levam aos sogros. Estes a amassam e funam. Só então eles convidam o genro a levantar-se e repousar. O fumo verde não tem outro significado a não ser assegurar-se da "coragem" e da força de trabalho do genro. O campo devia estar terminado, no máximo, em dois dias. Desbata-lo-iam e depois o semeariam ou plantariam. A sacha e manutenção regular eram deixadas aos cuidados da família da nora.

Seríamos incompletos se não disséssemos ~~uma~~ **palavra sobre** a repartição dos papéis na constituição e partilha dos bens dotais. Constituição no grupo dos tomadores de mulheres e partilha nos grupos de doadores.

Um homem que se quer casar pode, ou arranjar ele mesmo os bens dotalícios, ou obtê-los pelo pai, o tio materno, irmão, etc... segundo os casos e as circunstâncias. Não há regra fixa na constituição do dote.

Em princípio, um pai não se beneficia do dote da filha. Este é distribuído entre os tios maternos da moça. Ela não é tomada por um único tio pois, se este viesse a morrer, a mulher não saberia a quem se dirigir em caso de ruptura do casamento ou de falecimento do marido para o reembolso do dote. Tal princípio só é respeitado em caso de casamento preferencial, isto é, entre primos. Com efeito, um homem que casa a filha com seu sobrinho uterino não pode gozar do benefício do dote, pois é ele mesmo quem obtém tal dote para o sobrinho. Ele deve esperar os dotes das sobrinhas uterinas. Do modo inverso, um homem que casa o filho com sua sobrinha uterina não pode arranjar para o filho um dote do qual seja beneficiário. Neste caso, o dote deve provir do tio materno do seu filho. Daí uma pessoa não poder ser, ao mesmo tempo, tomador e beneficiário do dote. Também compreende-se...

tradicionalmente, o dote não ser muito elevado entre os Basanga, justamente por causa do parentesco por consanguinidade, que existia entre pessoas casadas preferencialmente.

Contudo, quando o casamento for realizado fora da regra preferencial, isto é, entre pessoas que são primos cruzados, o pai da moça participa, simultaneamente, da constituição e repartição dos bens dotais. Certamente, não se trata, senão, da parte dotal em bens metálicos e luxuosos, pois o dote por "prestação de serviços" é benefício principal do pai e da mãe, sem excluir totalmente os outros membros do grupo, dado o princípio de "solidariedade" e vida comunitária africana. A função do tio materno parece mais importante nos bens dotais e luxuosos, tanto na constituição, como na repartição, o que salienta ainda mais o princípio de filiação matrilinear entre os Basanga. A função da família nuclear aparece mais claramente nas prestações de serviços e nos bens dotais acessórios (indenização do pai e da mãe), o que mais acentua seu caráter de produção enquanto grupo doméstico e suas funções particulares na educação dos filhos (educação antes física: alimentação, saúde).

Falta dizer, afinal, uma palavra sobre o significado ou a função sociológica do dote entre os Basanga. Tentamos estabelecer, sumariamente, que todas as formas de matrimônio africanas, presumem uma troca. Fundamentalmente, esta troca é sempre uma troca de mulheres, cuja expressão mais simples é a troca de duas irmãs: A desposa a irmã de B e B desposa a irmã de A. É a troca bilateral ou usando a expressão de C. Lévi-Strauss, a troca restrita (ver C. Lévi-Strauss, "Structures élémentaires de parenté"). Segundo C. Meillassoux, a troca bilateral é feita entre duas comunidades aliadas e, geralmente por causa de seus fracos efetivos a curto prazo. É a

trega de uma mulher conduz a promessa de outra. A troca bilateral limita as transações entre mulheres púberes de que dispõem as duas comunidades presentes e as expõem durante um longo período. A multiplicação das trocas bilaterais com um número maior de comunidades, suprime em parte esse inconveniente e assegura mais fluência às transações.

As comunidades assim engajadas em um circuito de trocas multilaterais devem ser perfeitamente advertidas a todo instante, do estado das transações matrimoniais e circulação dos créditos em mulheres, a fim de que nenhuma receba mais esposos do que as que entregou ou prometeu. Quando estas transações são em número limitado tal controle pode ser feito por meio de simples memorização. A sua multiplicação torna mais difícil, se não impossível, essa memorização da circulação dos créditos. Esta tende, então, a ser materializada convencionalmente por uma circulação inversa de objeto representativo. Com efeito, observa-se quando da passagem da troca bilateral para a troca multilateral, o aparecimento de uma circulação constante de objetos materiais. (MEILLASSOUX 1975:98).

O dote é, portanto, uma representação abstrata de uma mulher púbera não disponível no momento da transação. O dote simboliza e significa, em primeira instância, uma pessoa humana. É precisamente essa função que lhe confere seu caráter sagrado e a diferença radicalmente de uma transação comercial. Além desse valor simbólico, que nem sempre é transparente, o dote exerce uma função sociológica real. Estende-se a considerar em relação à estrutura social particular de cada comunidade. Entre os Basanga, graças ao dote, o marido tem direitos sexuais exclusivos sobre a esposa (Aircit. são, aliás, ilustrados por um discurso 'aquisição e

adultério da mulher); tem, igualmente, direitos sobre os trabalhos domésticos da mulher, cujos trabalhos se desenvolvem no quadro de uma unidade econômica de produção, da qual é o chefe. Os direitos sobre a progeneratura não lhe são reconhecidos em função do princípio estrutural da filiação matrilinear.

Assim como toda instituição humana, o sistema matrimonial por dote, traz na própria estrutura, os germes da decadência. C. Meillassoux demonstra, claramente, como as contradições no mecanismo da circulação do dote desviam-no da verdadeira função, dando-lhe um valor de verdadeira troca.

Se cada dote fosse identificado com a mulher para a qual se transferisse, ela deveria ser guardada pelo arrendador de mulheres, até que, recebendo uma esposa, em contrapartida, ele a restituísse ao devedor. Neste caso, o dote seria não apenas uma caução. Não faria senão sancionar acordos bilaterais, sem lhes permitir aumentar. Haveria em depósito, tantos dotes quanto mulheres fossem transferidas sem contrapartida imediata. Se as transações matrimoniais se sucedessem no tempo, na ordem das necessidades sucessivas das comunidades, uma única unidade dotal seria suficiente para assegurar a circulação de todas as mulheres. Na realidade, evidentemente, não é assim, e diversas circunstâncias favorecem a produção e a colocação em circulação de novos dotes: várias transferências podem ocorrer simultaneamente no seio do conjunto matrimonial; uma família a quem se entrega uma esposa não possui outras filhas a propor nem dotes que elas receberiam. O número de dotes postos em circulação é limitado, não quanto há poucas moças imediatamente disponíveis. Ora, o modo de produzir o dote é da comunidade que, desprovida de moças, contrata a transação com uma comunidade vizinha.

tária de mulheres. Quando essa comunidade, por seu lado, pro-
 ve uma mulher em troca da que lhe havia sido dada por conta,
 um dote lhe é entregue. Chegando às mãos de um devedor de mu-
 lheres, o dote desfaz uma dívida. Deveria então ser simultâ-
 neamente destruída ou neutralizada. Mas, em razão da sua ma-
 terialidade e de seu conteúdo em bens duráveis e prestígio-
 sos, o dote perdura além do crédito abstrato que representa.
 Se se admitisse que o dote ainda tenha cotação na emissão do
 fechamento do circuito matrimonial, o sistema é falsificado.
 Assim, a recolocação em circulação de um dote tendo, direta
 ou indiretamente, fechado seu ciclo de adiantamento e resti-
 tuição de mulheres, inverte a natureza desse dote: represen-
 tação de uma dívida extinta, torna-se crédito ativo. Se o do-
 te, pelo seu retorno para as mãos do produtor permite adqui-
 rir uma esposa sem ter cedido uma filha, deixa de ser um bem
 mediato. Adquire um valor para si mesma pelo seu conforto di-
 reto com o único termo subsistente da troca idêntica: uma es-
 posa. Ela se torna a expressão de um valor fixo, equivalente
 ao de uma mulher púbere e convencional, pois reconduz à con-
 venção dotal. O dote, dentro dos limites da circulação matri-
 monial, adquire um valor de troca.

Outros elementos surgem a fim de darem a esse valor
 a possibilidade de variar, portanto, de adquirir a virtude
 de medirem as equivalências. Quando não é a própria esposa
 o objeto último da transação matrimonial, mas sua progenera-
 ra, à função de crédito fixo que o dote exerce acrescenta-se
 a de sanção da realização do casamento, isto é, do cumpri-
 mento das funções procriadoras esperadas. O potencial criador
 da mulher estando ligado ao período fecundo, o matrimônio e
 o volume dotal se entendem durante um período que vai, or-
 malmente, da puberdade à menopausa. Se o dote suprir

lização do casamento, deverá ser proporcional a esse tempo e ao número de filhos. É na prática que se observa quando há depósitos progressivos de bens matrimoniais. Com isso, o dote tende a tornar-se a contrapartida da progenitura da esposa, como índices diversos o confirmam: reembolso de uma fração do dote em caso de ruptura do casamento se os filhos voltarem com a mãe; presentes suplementares do esposo aos sogros em cada nascimento; dote inferior depositado por uma mulher que se casa de novo, etc... Ao mesmo tempo em que varia em proporção da progenitura, o dote reflete também a opulência da comunidade.

Para que sejam conjugadas essas múltiplas contradições latentes no sistema dotal, a fim de que o valor não se intrometa na circulação, é preciso ou que os dotes sejam produzidos por um poder central que lhe rege a circulação; ou então que sejam destruídas quando termina o crédito, isto é, no momento em que retorna às mãos daquele que a pôs em circulação. No quadro de uma sociedade doméstica, sem poder centralizado, exclui-se a primeira solução. A destruição ou neutralização dos bens que compõem o dote entre as mãos dos que se situam ao mesmo tempo na origem e no término de seu ciclo de crédito, é o único meio de restabelecer o dote em suas funções. Porém se tal destruição não ocorre precisamente no momento em que cessa cada dívida, resta a possibilidade de gozar da sua virtude nova e fantástica de valor de troca. (MEILLIASSOUX 1975:97-115).

Tal perigo se torna paupável quando os objetos tradicionais de caráter ritual e de um símbolo muitas vezes eloquente, dão lugar a valores monetários ou objetos utilitários. Não é preciso ser um grande filósofo para ver os inconvenientes que podem surgir da mudança. Se anti...

casamentos já deviam ser mais ou menos forçados a fim de poderem dispor de um número suficiente de dotes em vista de outros matrimônios ou para esgotar dívidas frente a um parentesco que nunca se cansa de apresentar as exigências do sistema, então não é de admirar demais que o dinheiro líquido, as moedas sonantes, meio soberbo de força, prestígio, gozo, transformem o valor simbólico do dote em um vil cálculo pecuniário. O sentido original do dote certamente não foi aquele.

2.2.6 - Celebração do casamento e cerimônias rituais "Bwemi"

O casamento é um "momento do processo social dinâmico regularizado pelo costume" disse Radcliffe-Brown (1953 : 54). Assim, casar-se é liberar uma dinâmica interna à comunidade e às pessoas. Como todo impulso vital intensivo provoca mudanças, o processo de liberação posto em ação ocasiona um remanejamento da estrutura social precedente em lugar. Dito de outro modo, casar-se é passar da família de orientação para a família da procriação. Esta passagem opera sempre um reagrupamento social e cria novos papéis, traz mudanças de status e de categoria social: um homem se torna esposo, um outro se torna sogro, um terceiro cunhado, etc... Estas mudanças e reagrupamentos se realizam sempre por meio de um ritual, isto é, por atitudes, palavras, gestos que simbolizam e legalizam a nova situação para todos os membros da sociedade implicados no acontecimento. É este ritual de casamento conhecido entre os Basanga sob o nome de "Bwenga" que iremos tentar descrever aqui.

A família do rapaz e a família da moça combinam juntas o dia da celebração das bodas. Neste dia a noiva é inteiramente untada de óleo, enfeitada de contas nos braços e

pernas, e vestida com um cobertor. A cerimônia se desenrola durante a noite. A noiva é levada no dorso de uma mulher idosa de sua família (uma avó) ou, segundo outros informantes, ela se põe atrás de uma das suas primas cruzadas. Atrás delas, as outras mães, irmãs e primas fazem o cortejo e avançam cantando:

"Selema nkuwale ku bwenga
 Ko wadilanga ku bwenga"
 "
 "Noiva que eu te leve às bodas,
 às bodas onde você chora
 para ir, às bodas".

Elas andam um pouco, depois param. O grupo do noivo deve pagar os "mishinga", direito de passagem. Depois que lhes deram qualquer coisa, elas recomeçam a andar, cantando:

"Tubêkomena
 kabukyenda
 ku milumba"
 "Nós retomamos nossas forças
 Andamos com energia
 Para o Milumba".

Elas avançam assim, parando e retomando a caminhada para que lhes dêem "mishinga". Antigamente davam contas, atualmente dão moedas, de importação estrangeira.

Chegando perto da cabana onde se encontra o futuro marido, o cortejo se detém e exige, desta vez, que o grupo do marido, pague "mishinga" um pouco mais elevados. A discussão pode durar até o momento em que paguem a elas a soma de "mishinga" satisfatória. Somente então elas retomam a caminhada em direção da porta da cabana onde se encontra

momento de atingir a porta, um primo cruzado da futura esposa surge. Ele se posta diante da porta, braços e pernas separados, barrando a passagem do cortejo. É preciso que o grupo do marido lhe pague também "mishinga" para o afastar. O primo cruzado "muvyala" é um marido em potencial da jovem esposa. Ele pede para ser indenizado ritualmente por uma mulher que lhe cabia mas que ele não soube desposar. A mulher que traz a futura esposa (avó ou prima cruzada) entra na casa, depõe a mulher sobre o leito ao lado do marido e se deita e-la também enquanto o resto do cortejo está diante da casa, pronto para cantar. Ela não poderá deixar este leito nupcial e sair desta casa até que o marido lhe tenha pago "mishinga". Do mesmo modo, para fechar a porta e reabri-la no dia seguinte é preciso pagar "mishinga". Durante esta primeira noite os dois recém-casados não devem ter relações sexuais. Eles estão "kisungu" iniciados e vivem numa situação marginal.

No dia seguinte o grupo da mulher oferece uma refeição ao grupo do marido. Esta refeição é composta de "nshima" (pasta cozida e consistente, proveniente de uma mistura de farinha de milho e de mandioca) e de carne, galinha e feijão. Tudo isso tem uma profunda significação para os Basanga.

Para alguns, os feijões significam que no arranjo doméstico a mulher deve fornecer os legumes e o homem a carne. Pode-se dizer que se vê nesta cerimônia o símbolo da divisão de trabalho entre os sexos, divisão que diz que a mulher deve preocupar-se, principalmente, com a agricultura (feijões) e o homem da caça (carne)? Para outros o feijão significa que se desejam crianças entre as duas famílias e que eles lembram a família do marido que o homem também deve praticar agricultura. Se não oferecesse feijão, mas apenas carne, a caça às pessoas do grupo do marido, eles pensam que

nos no mato, nos consideram animais"; se ~~tivesse apenas~~ as linhas eles pensariam "é uma insolência! procuram nossa alimentação nos detritos!" Se lhes servissem apenas carne de lebre "nsenji" eles poderiam pensar "estão nos dizendo para plantar nos altos pastos, é uma insolência!" Quando terminam de comer, jogam contas (atualmente dinheiro) nos pratos vazios. Ou então se eles vêm de aldeias onde não há contas vão procurar madeira para queimar ou então cultivarão um campo em tempo oportuno.

Nem os jovens esposos, nem a família da mulher participam desta refeição. Mas, no outro dia de manhã a família da mulher prepara uma outra refeição na intenção do genro. Este convida os membros da sua família que ainda não participaram. Ele convida também os principais membros da família de sua mulher. Durante a refeição que se chama, aliás, "dilanga mujilo" (indicação de proibido, tabu) informa-se ao jovem referido da seguinte proibição: sua jovem esposa não deve preparar a refeição em casa dele, ela a deve preparar em casa de sua mãe e em seguida levar-lhe; ele não deve comer em presença de sua mulher ou de suas cunhadas porque elas não o devem ver comer. Se uma delas está à vista enquanto ele come, deve parar de comer. Isto até o dia em que lhe suprimirem o "Mujilo".

Eis como o mujilo era levantado: No dia convencionalmente, as cunhadas e a mulher preparavam uma refeição. O marido tirava antecipadamente uma pequena porção que punha na boca de sua mulher e lhe colôcava, no mesmo instante, em presença dele, na mão. Em seguida, fazia a mesma coisa com as cunhadas. A partir deste dia, a mulher podia cozinhar em sua casa e seu marido podia comer na presença dela e de suas irmãs.

Todo o simbolismo destas transferências de presentes "mishinga" e de refeições se concentra em torno do fato de que o grupo perde um membro e que os "estrangeiros" vieram para levá-lo.

Certamente, dirão que no caso presente dos Basanga não há nenhuma perda do lado da mulher, por causa do princípio residencial matrilocal. Pensamos que há de todo modo, uma grande perda, porque a tutela da mulher é transferida ao marido e a seu grupo: "mulume ye shobe", o marido é o pai da mulher, dizem os Basanga. O trabalho da mulher, seu amor para com a sua família, tudo isso pertence, doravante, se não totalmente mas essencialmente, ao seu marido. Esta perda precisa ser indenizada. Ao lado deste aspecto material transparente na cerimônia ritual do casamento, há também o aspecto simbólico que nem sempre é aparente. A jovem passa da casa de sua mãe ou de sua avó para a do marido; ela passa da situação de donzela para a de esposa, futura mãe. É uma verdadeira mudança de estado que é preciso atualizar por um rito de passagem. Do outro lado há uma relação de ambivalência, de ambigüidade, entre os dois grupos permutadores: os que tomam a jovem como esposa são estrangeiros, portanto inimigos potenciais, pessoas que não se conhecem muito bem e de quem se deve desconfiar. Do outro lado, é preciso aceitá-los, é preciso entrar em contacto, em comunhão com eles; é preciso ter confiança neles. Como este gênero de relações ambivalentes se exprime no mecanismo do parentesco de informalidade e do jogo dos tabus (vide o tabu da sogra e do sogro), assim os dois grupos formalizaram suas relações: o antagonismo se exprime por brincadeiras, se transforma no jogo; a confiança mútua se comunica na transferência de presentes, na refeição em comum. Os dois grupos se unem; a comunhão se estabelece.

raizam um no outro. Mas, antes de poder estabelecer a comunhão, é preciso marcar bem a separação. Tudo isto é simbolizado no ritual do casamento que se descreveu.

2.2.7 - A poligamia

A poligamia é conhecida entre os Basanga, sob sua forma poligênica, somente. Mas esta fica ínfima porque ligada ao status sociológico das pessoas e à estrutura social do grupo. Ter diversas mulheres num sistema de casamento matrilocal não é possível, a não ser num caso de poligamia entre irmãs. Ora, esta é desconhecida dos Basanga. Um homem não pode habitar ao mesmo tempo nas aldeias de todas as suas mulheres. Contudo, certos personagens em função do seu status social (é o caso dos chefes) não são submetidos à residência matrilocal. Para eles é fácil ter muitas mulheres. Eis porque entre os Basanga, a poligamia é muito reduzida e limitada.

Esta poligamia não afeta senão, indiretamente, a estrutura do matrimônio tradicional. Dir-se-ia que a poligamia é sobre ajustada. Seu estudo está inserido no estudo da família. Ela afeta muito mais a organização familiar que o casamento como tal. Pode-se descrever o casamento africano nas suas estruturas, nas suas implicações sociológicas, no seu ritual, sem mesmo mencionar a possibilidade de ter diversas mulheres. Se há um segundo ou terceiro casamento, os procedimentos não são em geral senão uma réplica.

Contudo, quando se trata de um casamento por herança de uma viúva ou de um casamento com uma mulher que já fez um primeiro casamento, o ritual é grandemente reduzido e não comporta mais que a parte do "festim" que descrevemos anteriormente.

A estrutura da família poligâmica revela a situação particular de cada esposa. É a primeira que tem a precedência sobre as outras: ela usa um título especial de "Mwadi", tem prerrogativas rituais, sócio-econômicas que as outras, suas co-esposas, não possuem. Assim, ela tem a guarda do arsenal mágico do marido; ela prepara oferendas para os espíritos ancestrais, por exemplo, a cerveja; ela participa na investidura ritual do chefe, do feiticeiro; ela tem a autoridade sobre as suas co-esposas a quem ela distribui os produtos de caça ou de pesca trazidos pelo marido. Ela é considerada, realmente, como a primeira proprietária deste casamento ritual.

2.2.8 - A ruptura do casamento

Antes de descrever o pequeno ritual que caracteriza a ruptura do casamento dos Basanga, é preciso de início determinar as causas dela. Estas podem ser de diferentes naturezas, mas pode-se reter as seguintes causas como sendo socialmente as mais conhecidas: a esterilidade, a impotência - o adultério ou a infidelidade de um modo geral - mau trato da parte de um dos cônjuges, falta de respeito para com os pais de um dos cônjuges - negligência no arranjo doméstico - incompreensão.

Deixar atrás de si uma numerosa progenitura é uma das finalidades essenciais do casamento Sanga e africano. Um casamento sem filhos é um casamento menos viável e condenado a desaparecer. Entre os Basanga, quando um casamento é estéril, isto é, sem filhos, a falta é sempre atribuída ao homem. É sempre o homem que é estéril e nunca a mulher. Isto se explica pela estrutura social e pelo princípio de trilinear filiação.

Desde as primeiras menstruações de suas filhas (depois do casamento) os Basanga fechavam milho numa cabaça. Quando eles viam que o milho estava completamente mofado ou que sua filha estivesse grávida, eles o devolviam ao genro, dizendo: "Tu vai nos estragar a filha; há muito tempo que nós guardamos o milho e tu ainda não engravidaste tua mulher!" Ainda que o genro fosse bom, trabalhador, rico ou bom caçador não o conservavam nunca, sem filhos. Mesmo no caso de casamento entre primos cruzados, a ruptura era obrigatória em caso de esterilidade. Também era uma fonte de disputa entre um irmão e a irmã: "Foste tu que quiseste ter minha filha para teu filho, tu m'a estragaste!" A impotência e a morte das crianças são corolários à esterilidade, no sentido que vão contra a procriação.

O adultério e outras causas que citamos são motivos possíveis e não absolutos. O adultério, mesmo em flagrante delito, terminava muitas vezes na justiça. Esta exigia a indenização da parte lesada. O marido e o culpado não se podiam ver antes do julgamento. Mas, depois, eles podiam se encontrar e mesmo comerem juntos.

A ruptura não podia ser consumada fora do contexto ritual previsto pelo costume. De fato, para que haja dissolução do casamento, é preciso que o marido repudie sua mulher diante dos anciãos (da família da mulher) quebrando uma "brindille" ou um pauzinho, porque sem isso a mulher não poderá casar de novo, mesmo se seu marido a deixa dando-lhe a liberdade verbal de se casar outra vez. Se seu marido se recusa a quebrar um pequeno ramo, por mais que ela diga que seu marido não quer mais saber dela, seus pais não a deixarão casar de novo, e se alguém venha pedí-la em casamento eles recusarão. E se esta mulher morrer sem que o marido tenha quebrado

mesmo depois de vários anos de separação, convocam seu marido para que se submeta ao ritual de viuvez, porque é sua mulher quem está morta. Do mesmo modo, se é o marido quem morre durante a separação. A ruptura não será realizada senão quando a mulher for liberada diante de seu pai e sua mãe. Seu marido a leva e diz a eles: "Eis aqui sua filha, que ela fique, os senhores a vêem. Eu não a verei mais". Em seguida, quebra uma "brindille" ou um pedaço de madeira e o entrega a ela. A partir deste momento a ruptura está totalmente consumada.

Se os divorciados tiveram filhos, quando eles se vêem se saudam: "Meu esposo dos filhos, minha esposa dos filhos". O ex-marido pode lhe dar qualquer coisa e ela lhe prepara a comida. Mas ela não pode lhe dar de comer se ele não lhe dar nada porque o casamento está rompido, ele quebrou a "brindille". Se, mais tarde, ele deseja retomar esta mulher, isto será extremamente difícil. É por isso que ele é aconselhado a não quebrar a "brindille" em caso de cólera. Este simbolismo é eloquente. Significa não apenas a ruptura, mas também, a liberação, a colocação da mulher em liberdade. O reembolso do dote pode se fazer quer antes quer depois desta ruptura ritual.

2.3 A morte

A morte constitui a última etapa nos ciclos da vida de todo indivíduo. Os Basanga tem, disso, perfeita consciência e a cantam nos provérbios, nos ditados, em toda a sabedoria de viver. (Ver, à propósito, VANDENVIVELE 1963 (63):81-93).

Contudo, apesar dessa familiaridade com a idéia de morte, os Basanga, ainda que considerando esta última etapa

comum dos seres humanos, jamais consideram sua origem como sendo natural. Ao contrário, ela é sempre atribuída a uma intervenção especial de Deus "Kalunga" ou "Vidye". A propósito, dizia uma sentença: "Kipuya Watuka Vidye, Vidye nandi Kaesolesole amba Kipuya wantukila ka! Nandi amba ke bana bani bo wankubidijya! "Um homem chamado Kipuya pôs-se, um dia, a insultar Deus. Deus se zangou e perguntou a Kipuya a razão dos insultos. Kipuya respondeu-lhe que era por causa de seus parentes que ele não cessava de levar!"

Abaixo de Deus, "Vidye", existem outras causas possíveis da morte: os espíritos "Bafu", os feiticeiros "Mwichi" e os inimigos secretos. Quando o espírito "mufu" se revela como realmente um mau espírito, quer dizer, aquele que morreu com um coração mau e que não tinha outro objetivo senão provocar a morte entre os vivos apesar das oferendas e do culto que se lhe faziam, um tal morto ~~será~~ condenado a morrer completamente. ~~Serão~~ desenterrados os seus restos (esqueleto) e ~~serão~~ completamente queimados. Um feiticeiro ~~será~~ torturado e queimado vivo na praça pública. Um inimigo secreto descoberto por um advinho ~~sofrerá~~ a mesma sorte que o feiticeiro.

As relações entre a morte e a estrutura social do grupo são incontestáveis. Pela perda de um de seus membros é criado no grupo atingido um desequilíbrio estrutural e emocional. É preciso restabelecer este equilíbrio fortemente abalado. É necessário regulamentar a sucessão do defunto (ou da morta), a reintegração da viúva (ou viúvo) e de seus filhos. Em resumo, é preciso uma reconstrução do grupo após a destruição causada pela morte. Esta preocupação dá lugar a uma série de ritos. Ritos de separação do morto para com os vivos; ritos de purificação dos vivos ainda ligados às lembranças da morte; ritos de integração da viúva e dos filhos.

A rubrica presente não se interessa senão por essas práticas rituais, enquanto os problemas do além, do culto dos ancestrais, serão tratados num outro capítulo dedicado às crenças religiosas.

2.3.1 - Após a morte e antes do enterro

Quando a morte sobrevem numa família, a primeira coisa a ser feita é dar a notícia ao resto da aldeia. Alguns parentes do defunto se encarregam disso. Um é encarregado de avisar o chefe da aldeia. O mensageiro deposita aos pés do chefe um colar de pérolas "kifuka kya lukanga", atualmente, um valor monetário e, só depois, lhe informa do acontecimento na aldeia. Por sua vez, o chefe envia um representante ao velório e lhe dá um presente para entregar ao responsável pela cerimônia.

Nesse ínterim alguns parentes se ocupam de preparar o morto. Após lavá-lo e vesti-lo ele será exposto sobre uma esteira ou uma espreguiçadeira, se a possui, e se for um homem. Só então, o pranto e as canções fúnebres poderão começar e as pessoas poderão entrar na casa onde está exposto o morto para lhe fazer uma última visita. Geralmente são as mulheres que choram e cantam em grupo, em volta do cadáver. Os homens ficam fora da casa, conversando, sobre a vida do defunto, sua doença e morte.

Não existem coveiros oficiais, salvo para os chefes "Pande". Voluntários, entre os parentes do morto, cavam a tumba no cemitério "malengu", situado um pouco afastado da aldeia.

2.3.2 - O enterro

O levantamento do corpo **será** feito quando o túmulo **já** ~~estiver~~ completamente cavado. O defunto **será** colocado numa esteira. Antes de retirá-lo da casa "kulupula mufua", o viúvo (viúva) deve pagar os "mishinga" (direitos de passagem) à família do defunto (defunta). O corpo sai, fazendo-se que passe por cima do viúvo (viúva), ~~deitando-o~~ de leve com uma varinha.

No caminho para o cemitério o cortejo joga, de vez em quando, grãos de milho, de sorgo ou de feijão. Interrogados sobre o significado deste gesto, os Basanga responderam que o fazem em sinal de "a Deus" e que os grãos constituem o alimento com o qual se acompanha o morto. **Achamos que deve-se ver este gesto no contexto dos ritos de separação para com o morto.** Voltamos a tratar disso na análise final deste capítulo.

O viúvo (viúva) desce no túmulo para mudar seu cobre-sexo "mwele" (um pedaço de fazenda que passa entre as pernas para tal fim). Ele (ela) sobe e paga "mishinga" para os que cavaram a sepultura e para descer o corpo. Cobre-se a tumba. O viúvo (viúva) passa por sobre o túmulo e volta ao seu lugar, atravessando-a outra vez.

2.3.3 - Após o enterro

De volta à aldeia é preciso não olhar para trás, para onde se deixou o cadáver. Na entrada da aldeia, todos os que acompanharam o morto passam através de um fogo, iniciado por um ancião da aldeia. Depois do fogo, há o sal. Cada qual come ou lambe alguns grãos de sal e vai, inicialmente, e se enluta antes de regressar à própria. As crianças

participam dessas manifestações. Os filhos do morto são reunidos numa casa. Depois do enterro lhes cobrem a cabeça, um por um, com um pote, anunciando a notícia do falecimento.

A primeira noite depois do enterro, os Basanga começam o que chamam "madilo" ou "katandatanda", ou seja, o luto. Os homens passam a noite fora da casa do defunto em volta da fogueira. As mulheres estão no interior em companhia da viúva. Elas choram de vez em quando e estremeçam. o choro com lamentações fúnebres,

No dia seguinte, o viúvo ou viúva, é levado ao rio. Lá para "mishinga" ao grupo do defunto e se faz jogar n'água. Depois de se lavarem, voltam à aldeia. Lá, fazem com que se sente sobre um almofariz ou uma porta (já usados). Dão-lhe uma ma acha incandescente com a qual se aquece enquanto lhe raspam os cabelos. Preparam para ele uma pasta da farinha de mandioca. O viúvo (viúva) toma uma pequena porção desta pasta que oferece a cada irmã ou irmão do defunto. Estes, em vez de provar, levam-na ao nariz e jogam depois fora. Após este gesto ritual, os irmãos e irmãs do falecido não devem mais apertar a mão do viúvo (viúva) e isto até depois das cerimônias do "buswami", herança. Por seu lado, o sobrevivente que não come desde a morte do cônjuge pode, agora, alimentar-se regularmente. O verdadeiro "katandatanda" não dura senão uma noite aquela imediatamente seguinte ao enterro. Mas as pessoas podem continuar a dormir fora uma ou várias semanas de acordo com o estado social do falecido, sua idade, **posses** ou **grau de** parentesco já que todas as pessoas que participam do luto devem comer e beber.

2.3.4 - As cerimônias "mitanda" e "buswami"

Mais ou menos um ano após o falecimento, tem lugar as cerimônias rituais "mitanda" e "buswami" durante as quais se regulamentam a integração da viúva ou viúvo, sua herança e a sucessão nos cargos sociais do morto, a adoção de crianças. Estas cerimônias duram várias semanas, sua amplitude depende do poder econômico dos organizadores. Elas têm o caráter de uma festa popular ao nível de toda a aldeia.

A data exata de sua realização é fixada de comum acordo entre a família do falecido e a do sobrevivente e o "Kanjika", homem que, no dia do enterro, desceu primeiro na cova para receber o morto, enfim de sepultá-lo.

Muitas semanas de preparação são necessárias, tendo em conta a importância das cerimônias, o número das pessoas que participam e o aspecto mais ou menos festivo que mostram. É necessário construir uma palissada em torno da cabana do morto; prever a quantidade de bebida, de carne, de farinha. É preciso decidir a escolha do herdeiro "mpiani". É necessário enviar a tempo mensagens por todo o território Sanga para avisar os parentes próximos e sobreviventes do falecido, etc. Tudo isso toma tempo e é necessário um preparo prévio.

A noite do dia combinado para o início, o tambor e o tan-tam tocam. Assim começam as danças populares em homenagem do morto, ao ritmo da canção e do tambor: "Basanga basangila nongo, reunimo-nos perto de um pote, bâna ka kiluba ne Beya, crianças de Kiluba e Beya, bêna kyowa kibolele, clã de cognome que apodreceu.

Outro canto: "Bano twapwile, gente daqui, estamos reunidos

bano twapwile, gente daqui, estamos reunidos

Ainda outro: "Twa ku mitanda, nós estamos nos mitanda
padi twa ku misengele, nós estamos perto da mor-
talha.

Estas danças podem durar várias semanas de acordo com a importância do falecido e do quanto dispõem os organizadores. Contudo é a última semana que é a mais significativa em gestos e atitudes do ponto de vista do ritual.

Na fase preparatória, o "Kanjika" tinha feito entrar no "kituku", casa do falecido, o milho e o sorgo destinados à mistura para a cerveja da festividade. Quatro ou três dias antes da cerimônia ele ordena que se enfie n'água o milho ou o sorgo. No dia seguinte que seja pilado e enfim, no terceiro dia, que se comece a cozinhar a cerveja. Mas, o que parece mais significativo é o fato de que em todas as tarefas da preparação da cerveja, o "kanjika" execute sempre os primeiros gestos, o viúvo (viúva) o seguinte e a assistência termina. Com efeito, é o "kanjika" que molha o primeiro punhado de sorgo ou de milho: que dá o primeiro golpe de pilão e que joga na água fervente o primeiro punhado de farinha. Em seguida a viúva executa os mesmos gestos e deixa a maior parte do trabalho às mulheres que a auxiliam.

Na véspera do término das cerimônias a família do defunto oferece uma boa refeição ao viúvo (viúva). Esta refeição que tem um caráter particular se chama "nshima ya kaponyo no". O sobrevivente partilha deste repasto com seus parentes (pai, mãe, irmão, irmãs, primos, etc...). Digamos que é a primeira refeição que partilha com os outros desde que foi atingido pela morte do cônjuge e enviuvou. É melhor começar com seus próprios parentes do que com os outros, os estrangeiros. Na mesma noite os fogos são acesos de um lado e do outro.

no interior da palissada que cerca o "kituku", casa do defunto. As canções, o barulho dos tam-tam, do tambor, da multidão em delírio rompem a calma da noite. Um pouco à parte da grande assistência, os membros das duas famílias discutem o preço que o viúvo (viúva) deve pagar para indenizar o morto. Este preço chama-se "kufuta bya lufu". Antigamente pagava-se com um ~~homem~~, com objetos de ferro, cobre, pérolas.

Atualmente paga-se com um fuzil ou simplesmente com dinheiro. Muitos fatores podem intervir na fixação dos "bya lufu". Se a união produziu frutos faz-se relativamente menos; se durante a vida o morto tratava bem o cônjuge agora só este deve pagar mais caro; se de acordo com as revelações do advinho a morte provinha da parentela do defunto o sobrevivente paga menos; se esta provém da parentela do sobrevivente este paga mais. O princípio genérico é que a família do defunto fixa o preço e a do sobrevivente discute a redução, dando argumento a favor de seus filhos e filhas. A discussão pode durar horas mas sempre chega-se a um acordo por unanimidade. Nesta mesma noite os parentes do falecido oficializam a escolha do sucessor ou sucessora "mpiani" já escolhido no período preparatório.

Na madrugada faz-se introduzir o sucessor ou sucessora "mpiani" na casa do viúvo ou viúva. Eles devem se unir sexualmente, "kuswana". Logo após o ato sexual, o sucessor (sucessora) joga fora uma madeira incandescente. O público, vendo isso, o aclama; as mulheres fazem ouvir os gritos "mikunda". Pede-se (na multidão) a alguém que já passou os "mitanda" para correr até o momento em que se tira do fogo o pote de cerveja "busele" ou "kibulu". Faz-se provar nesse "busele" cerimonial às duas pessoas que acabaram de passar pelo "buswani" e o resto é distribuído à assistência.

Convém evocar algumas situações particularmente incompatíveis com o ato sexual como tal mas que não constituem, no entanto, um empecilho para o cumprimento do ritual:

- o viúvo é um homem mas a pessoa escolhida para a sucessão é uma mulher já casada com outro em união legítima e regular. Neste caso a mulher pede a autorização de "kuswana" a seu marido pagando-lhe uma pequena soma chamada "kushinka kibi", literalmente, fechar a porta. Ou seja, a mulher paga uma indenização a seu marido como compensação dessas relações adúlteras, mas de um adultério ritual que ele é obrigado a praticar com outro de acordo com normas ancestrais. Nem ela, nem seu marido podem se opor a escolha do grupo. Mas o casamento entre a sucessora (casada) e o viúvo não é possível em vista da estrutura social Sanga na qual a poliandria é desconhecida.

- as duas personagens são do mesmo sexo, quer dizer, são dois homens ou duas mulheres; - o sucessor pode ser uma criança e incapaz de realizar o ato sexual. Nos dois últimos casos, as relações sexuais são simples simulacros. O herdeiro toca com as mãos as partes genitais do viúvo (viúva) e, depois ficam deitados lado a lado. De manhã faz-se ferver a água num "kisuku" recipiente alongado, chamado "kisuku kya buswani" usado justamente ao uso a que é destinado. Todos dois se lavam nesta água. Depois são levados à praça pública da aldeia onde lhes é oferecida uma pequena refeição e cerveja. A pessoa que faz ferver a água participa desta refeição.

A herança propriamente dita do viúvo ou da viúva tem lugar imediatamente após o conjunto da cerimônia descrita, o que seria uma influência dos costumes dos Bayeke já que, segundo nossos informantes Basanga, estes organizavam a herança propriamente dita um ano após a celebração da "herança".

As duas pessoas são conduzidas à praça pública da aldeia. Sentadas sobre esteiras ou cadeiras, uma ao lado da outra; as crianças do falecido em pé à esquerda e à direita das duas pessoas. São retirados os instrumentos pessoais do defunto (por exemplo, o fuzil, o arco e a flecha) e são colocados aos pés do sucessor. Pede-se, em seguida, à viúva para pagar a indenização da morte de seu cônjuge "kufuta bya lufu" cujo montante já foi fixado pelas duas famílias interessadas durante uma discussão (já mencionada adiante).

Após o pagamento dos "bya lufu" duas situações são possíveis: o casamento entre os dois personagens ou sua separação. Ambos estão inteiramente livres. Ninguém os obriga, nenhum princípio tradicional os constrange a aceitar uma união numa situação de herança a não ser por livre escolha. Se o casamento é possível, lhes são dados presentes, conselhos, como numa situação matrimonial comum. Se o casamento é impossível e que são obrigados à separação este é feito sob dupla condição: é preciso que o viúvo ou viúva tenha antes pago os "bya lufu" e que, em seguida, seja submetido ao pequeno ritual da "kutambjya mikishi", literalmente expelir o defunto. Só então ele (ela) pode se casar de novo e se integrar plenamente na sociedade dos vivos. Eis como se desenvolve o rito de "kutambujya mukishi".

Com o kaolim "pemba", o sucessor faz alguns traços no corpo do viúvo (viúva). Em seguida pega uma varinha ou pequeno pedaço de madeira que passa sobre o corpo da viúva da cabeça aos pés, dizendo: "tu, meu defunto, saia deste corpo, esta mulher não é mais tua, ela pertence a outrem, a sua família". Então se vai (o sucessor) ~~em voltar~~ para trás e joga fora o pedaço de madeira que serviu no ritual. Daí em diante a viúva está completamente livre.

2.3.5 - Pagamentos e tabus aos quais estão sujeitos os viúvos

Há elementos que omitimos expressamente na descrição das diferentes seqüências rituais, unicamente pela clareza do texto. Esses elementos encontrarão aqui o seu lugar, pois, sem incluí-los, a análise final dos ritos e práticas funerárias dos Basanga arriscar-se-ia a ser mal compreendida ou ficaria incompleta. Esses elementos omitidos são notadamente os diversos momentos ou ocasiões durante os quais a viúva (viúvo) era obrigada a pagar os "mishinga"; os diferentes tabus que a (o) atingem desde a morte do cônjuge até a saída da viuvez, a qual é sancionada pelo "buswami".

- Ocasões ou momentos rituais durante os quais os viúvos têm de pagar "mishinga":

- para fazer sair o defunto da casa;
- para mudar o cobre-sexo;
- para fazer passar a morte acima dele (viúvo);
- para cavar o túmulo;
- para lançar o viúvo (viúva) na água;
- para sentá-lo sobre um almofariz ou uma porta;
- para barbeá-lo (cortar os cabelos);
- para trazer-lhe uma acha acesa;
- para preparar a massa;
- para oferecê-la (a massa) aos genros e noras;
- para comer;
- para molhar os grãos até fermentarem a fim de fabricarem a cerveja destinada aos "mitanda" e "buswami";
- para retirar esses grãos da água;
- para pilá-los;
- para fabricar a cerveja.

- Tabus aos quais estão sujeitos os viúvos:

Enquanto durar a viuvez e não for ainda liberada pelo último ritual de "kutambujya mukishi", a viúva (o) fica sujeita aos seguintes tabus:

- proibições estritas das relações sexuais;
- não deverá cortar os cabelos; sabe-se que a viúva tem a cabeça raspada ao sair de "katan-datanda", mas era obrigada a guardar esses cabelos até "os "mitanda";
- não tomar bebidas que contenham álcool;
- não se misturar com a multidão;
- não se lavar com água quente;
- não visitar as cozinhas dos outros;
- não apertar a mão de qualquer um;
- para dar-lhe alguma coisa, colocá-la no chão e a viúva (o) apanhá-la.

2.3.6 - Luto dos filhos e casos especiais

As descrições feitas até aqui giram em torno da morte das pessoas adultas casadas, isto é, tendo uma família de criação e, por conseguinte, grandes responsabilidades. Seu luto é muito mais complicado e comporta seqüências rituais que não se encontram no dos filhos. Quando os Bantu dizem "criança" é preciso entendê-los em um sentido "deles". Realmente, não se é criança no sentido psicológico e científico do termo, mas em um sentido cultural bantu. Quando não seja casado e se vive sob a dependência total dos pais, sempre se é considerado como criança, mesmo que se tenha a idade física requerida para se ser adulto.

A primeira noite depois do enterro do filho, e na primeira noite, os homens do luto de fora, e as mulheres do luto de dentro.

tada. Na manhã seguinte conduzem os pais até o rio. Lançam na água os dois (pai e mãe) tirando-lhes todas as vestes. Depois de serem lavados, a família do marido dá uma roupa à mulher e a família da mulher dá uma roupa ao marido. O que os Basanga chamam de "kuswana mwana".

De volta à aldeia, raspam-lhes a cabeça. Na noite seguinte devem dormir juntos e manter relações sexuais, "kusungu lufu Iwa mwana". Mas antes de poder dormir com a mulher, o homem tem previamente de pagar a indenização pela morte do filho, "bya lufu" à família da esposa que lhe determina a importância.

Os casos tratados até agora são, situações normais reservadas ao comum dos mortais. Há entretanto casos especiais nos quais o ritual é um pouco diferente ou praticamente inexistente. Notadamente o caso dos funerais dos chefes; crianças anormais como os gêmeos "masa", crianças "lutala" (cujos primeiros dentes são os incisivos superiores); feiticeiros; pessoas que morrem de certas doenças endêmicas contagiosas tais como a lepra, etc...

No que diz respeito aos chefes, não caberia estudar tal caso no capítulo presente, mas no capítulo dedicado às estruturas políticas, pois os funerais de um chefe acham-se intimamente ligados aos rituais de investidura de seu sucessor, de tal maneira que não poderia tratar de um sem o outro.

Para as crianças anormais, "masa", "lutala" e outras, recomendamos ao leitor o que dissemos a respeito do nascimento (ver neste capítulo: 2.1.10).

Quanto aos feiticeiros, não há funerais nem luto. Se fossem conhecidos em vida eram queimados vivos em praça pública. Se o segredo de seu estado de feiticeiro só fosse conhecido depois da morte pelas revelações dos espirítos,

mavam-lhes também o corpo. Os leprosos igualmente não tinham luto. Seu corpo era exposto acima de um buraco aberto. Após a decomposição do corpo, os ossos caíam dentro do buraco. Segundo crenças populares, se enterrassem normalmente um leproso, a moléstia de que era vítima se propagava por toda a população dos vivos.

2.3.7 - Conclusão

Essa mistura inextirpável de ritos, tabus e pagamentos deve ter uma explicação simbólica profunda que é preciso descobrir-se na própria população. Esta explicação pode ser de origem sociológica ou histórica. Devem-na procurar através da memória coletiva étnica que, infelizmente, é muito pouco eficiente na explicação do fato "ritual" e "religioso". A grande explicação, a que ocorre mais vezes, é que "foi assim que fizeram nossos ancestrais".

O antropólogo é muitas vezes obrigado a encontrar sozinho tal explicação. O que não se pode fazer sem correr riscos. Pois, por causa do raciocínio, esse cuidado constante de encontrar explicação, pode levar a uma distorção da realidade tal como fora realmente vivida pelos inventores e intérpretes originais. Ciente desse perigo de deformação, não nos vamos arriscar a achar a explicação de cada gesto, palavra ou atitude rituais. Consideraremos as coisas de modo global e tentaremos tirar algumas grandes fases processuais.

Inicialmente, é preciso distinguir-se o caráter social do luto. Toda a parentela, no sentido mais amplo, participa do mesmo. Não são apenas os parentes próximos que tomam parte no luto; praticamente a aldeia inteira é envolvida. Essa participação de toda a aldeia é simbolizada pelo...

que se faz representar e envia um presente ao grupo de parentes atingidos pelo luto. Cada qual se sente visado e portador de uma parte de responsabilidade. Jamais os parentes, o grupo, a aldeia estão tão unidos quanto por ocasião do luto.

Como explicar tal união? Devido à morte, sentem-se inseguros. É preciso provocar os sentimentos de segurança pela coesão e evitar as suspeitas que poderiam recair sobre um membro da família. Como a morte é quase sempre atribuída à ação mortífera de um feiticeiro, de um inimigo vivo ou morto, é preciso evitar-se provocar suspeitas por atitudes que possam ser mal interpretadas ou comportamentos conflitantes com as normas sociais. Esta seria uma explicação entre outras tantas.

Voltemos aos processos rituais. Podem-se distinguir nos mesmos, as três fases clássicas essenciais (Ver A. Van Gennep, "Les rites de passage", Paris, Reimpression, 1969):

- a morte e os ritos de separação;
- a marginalização;
- o nascimento e os ritos de reintegração.

A morte e os ritos de separação:

Pela morte de um de seus membros toda a parentela acaba-se contaminada. É diminuída, minorada. Tal diminuição acarreta um enfraquecimento da força vital do grupo. O que é também uma forma de "morrer" (Ver, "La philosophie bantoue" de P. Tempels).

Essa perda exige ser reparada. A morte que o grupo todo acaba de sofrer deve ser afastada, donde um complexo inteiro de gestos e atitudes rituais que chamamos de ritos de separação da morte. É nesse sentido que se deve compreender sobretudo o fogo que devem atravessar após o enterro; o sal que se deve comer e a água do rio em que se devem lavar... É.

pécie de purificação visando desembaraçarem-se da emanação da morte que se fixa em nós e nos faz também morrer.

A marginalização:

As pessoas mais contaminadas pela morte são as que estiveram em contato mais ou menos permanente com o defunto quando este ainda vivia. São seus pais, seus filhos e particularmente seu cônjuge que enviuvou. Eis a razão da sorte do viúvo (viúva) ser mais complicada. Ela é, realmente, por causa de sua condição de esposa (esposo), a pessoa que maior contato teve com o defunto. É a mais contaminada pela morte; a mais enfraquecida e mais morta entre os vivos. A morte não se separa dela tão facilmente e muito lentamente. Seu contato com os outros, os que não enviuvaram, constitui um perigo para estes. Para diminuir tal perigo, é preciso marginalizar-se o viúvo (viúva). Esta marginalização concretiza-se e é simbolizada pelos diversos tabus de que demos a lista.

O renascimento e os ritos de reintegração:

Já que está morta, é preciso permitir-se à viúva renascer e tornar a viver. É preciso reabilitá-la e reintegrá-la, pois ela perdeu, com a morte do cônjuge, as qualidades de pessoa normal. Perdeu o status social que havia adquirido com o casamento. A aquisição de um novo status pede e exige novas atitudes. É como uma criança que nasce e que deve crescer gradativamente. A passagem de uma etapa para a outra é ritualizada. É preciso pagar os direitos de passagem "mishinga" para falar, banhar-se, comer, casar-se de novo e é neste sentido que se deve interpretar as cerimônias de "mitanda", "buswani" e outras atitudes rituais.

C A P Í T U L O I I I

VIDA ECONÔMICA1. Introdução

"A antropologia econômica, escreve M. Godelier, procura ser de certo modo como o prolongamento da economia política às sociedades abandonadas pelo economista" (GODELIER 1965 : 32). Entretanto essa economia obedece a leis diferentes das que regem a economia formal. Apresenta-se "como um campo particular de relações sociais ao mesmo tempo exterior aos outros elementos da vida social e interior, isto é, como a parte de um todo que seria simultaneamente exterior e interior às outras partes, como parte de um todo orgânico. O trabalho do antropólogo economista é analisar ao mesmo tempo essa exterioridade e interioridade e penetrar na essência de seu domínio até que este se abra às outras realidades sociais, aí encontrando a parte do sentido que não acha em si mesmo" (GODELIER 1965:39).

A perspectiva antropológica, como salienta Dalton, impede desprever-se a econômica sem mostrar, ao mesmo tempo, sua relação com os outros elementos do sistema social (GODELIER, ibid.).

Essas são as nossas preocupações neste capítulo dedicado à economia dos Basanga. Em nossa análise, procuramos reconstituir particularmente o funcionamento das estruturas de produção, repartição e consumo do sistema econômico Sanga até um certo momento que situamos entre o século 12 e início da colonização belga por volta de 1892. Reservamos a análise

nica da economia dos Basanga a um trabalho futuro consagrado aos problemas das mudanças do princípio da colonização até hoje.

Os Basanga são principalmente uma comunidade agrícola doméstica, isto é, uma comunidade cuja maior preocupação econômica é a agricultura. Mas a agricultura entendida como atividade de auto-subsistência e de auto-consumo.

"Por comunidade doméstica, é preciso entender-se a célula básica de um modo de produção constituído por um conjunto dessas comunidades organizadas entre si para a produção econômica e social e reprodução da relação de produção especificamente doméstica (K.Marx, citado por Meillassoux 1975:58).

C. Meillassoux (1975:58-59), dá-lhe as seguintes características:

1. Conhecimento das técnicas agrícolas e artesanais que permitem a prática de uma agricultura de produtividade bem elevada a fim de satisfazer tanto às carências alimentares necessárias à manutenção e reprodução de seus membros quanto à repetição do ciclo agrícola. Todas as outras atividades de subsistência, mesmo sendo indispensáveis a um equilíbrio dietético, são atividades complementares. Não são nunca empreendidas às custas das atividades agrícolas.
2. Utilização da terra como meio de trabalho tornado produtivo num prazo útil graças a um investimento em energia.
3. Utilização da energia humana como fonte energética dominante no trabalho agrícola e artesanal.
4. Uso de meios de produção agrícola individuais exigindo apenas, para serem eles mesmos produzidos, um investimento em trabalho individual.

Na comunidade doméstica agrícola dos Basanga, a agricultura, não só por mobilizar a maior parte do trabalho

dos produtores como principalmente por determinar a organização social geral à qual estão subordinadas as outras atividades econômicas, sociais e políticas. Assim, as relações que se aliam por meio da prática de certas atividades, tais como a guerra ou a caça, só prevalecem enquanto duram essas atividades e dentro de seu quadro restrito. Dissolvem-se no seu término. Os chefes de guerra ou de caça que voltam à aldeia, ficam novamente subordinados às relações de filiação ou de anterioridade que dominam na sociedade doméstica. Observaremos tais relações analisando as estruturas de produção na comunidade doméstica Sanga.

Atividade de auto-subsistência dominante, a agricultura não suprime entre os Sanga a prática de certas atividades artesanais e de certas especialidades sem as quais e a (a agricultura) não se pode realizar. Efetivamente, a agricultura, ao utilizar a terra como meio de trabalho, pressupõe um investimento em energia humana de uma parte, e utensílios e instrumentos de trabalho de outra parte. Ora, estes instrumentos e utensílios não podem ser obtidos senão pela prática de certas atividades artesanais, tais como a fundição e a metalúrgica.

De modo geral, a agricultura não é um processo contínuo mas sazonal. O ciclo agrícola divide-se sucessivamente em períodos improdutivos e produtivos. Começa necessariamente com um período agrícola improdutivo, durante o qual se efetua o investimento da energia humana na terra, para o preparo, arroteamento, semeadura, manutenção, monda, etc. O período improdutivo é seguido de um período produtivo durante o qual se fazem as colheitas. A fim de permitir a repetição desse ciclo, é indispensável que a produção da estação produtiva seja consumível durante o período improdutivo, para manter a vida dos produtores.

Assim, o ciclo agrícola não pode ser mantido a não ser que o agricultor disponha de recursos em víveres necessários à sobrevivência durante o processo de preparo da colheita e espera de maturidade. Como o confirma C. Meillassoux, historicamente, a agricultura só pode aparecer associada a uma economia de "ponction": a pesca, a coleta e a caça. Estas atividades conservar-se-ão importantes durante todo o tempo em que a produtividade agrícola permitir prover às necessidades alimentares dos produtores durante o período improdutivo ou em épocas de carências (1975:67).

A auto-subsistência Sanga, entretanto, não quer dizer autarquia. Não exclui os intercâmbios com o exterior. Determinar-se-á, no correr deste capítulo, a natureza e condições históricas desses intercâmbios com o exterior.

Este capítulo versará sobre os seguintes pontos que caracterizam a economia dos Basanga: - a agricultura; as atividades de "ponction": a caça, pesca e coleta; criação; o artesanato e a metalúrgica. Dentro de cada categoria analisaremos principalmente as espécies produzidas; os instrumentos e técnicas utilizados; a organização social e as estruturas da produção, repartição e consumo, a divisão social do trabalho; a natureza e condições dos intercâmbios e investimentos, etc.

2. A agricultura

2.1. Espécies produzidas

a) Espécies principais

Por espécies vegetais principais entendemos as espécies mais cultivadas e imprescindíveis na contribuição à alimentação básica. Essas espécies são: milho, feijão, mandioca, etc.

o sorgo, mebele; a mandioca, tute. O milho e o sorgo são cereais, enquanto que a mandioca é um tubérculo. Os Basanga combinam, portanto, a agricultura cerealífera com o plantio tipo "bouturage".

b) Espécies secundárias

Essas não entram na alimentação básica e são consideradas pela população como uma alimentação complementar. Sua intervenção é bastante apreciável entre as refeições ou após estas como sobremesa e sobretudo nas ocasiões de carência e de entresafra. São os feijões, nkunde; os amendoins, nshama; as batatas doces, bilungu; o césamo, bwengo; as abóboras, myungu; os pepinos, bisenga; as bananas, makonde, etc.

2.2. Calendário agrícola

Os grandes trabalhos de preparo dos campos e desbravamento se desenvolvem durante o período improdutivo. Começam normalmente em setembro e vão até fim de outubro e início de novembro. Contudo, as primeiras chuvas não surgem às vezes senão depois de 15 de novembro.

Em relação com as primeiras chuvas, os trabalhos de sementeira são feitos mais ou menos durante o mês de novembro. O milho e o amendoim são semeados primeiro, o sorgo em seguida e a mandioca é "boutirée" na final da estação, por volta de abril ou maio.

Dezembro e janeiro são consagrados aos trabalhos de sacha e de manutenção. Já em fevereiro o milho amadureceu e algumas espigas são selecionadas para consumo. Ele é comido grelhado ou cozido.

so deixá-lo no campo para que seque até o fim de maio e início de junho, quando é feita a colheita. Enquanto que a colheita de milho se faz em junho, a do sorgo ocorre um mês mais tarde, em julho.

A mandioca apresenta uma situação particular, devida às dificuldades que existem para a sua conservação. Com efeito, não existem celeiros nem época de colheita para a mandioca. Isto se aplica a todas as plantas em tubérculos. Seu grau de putrefação muito elevado faz com que sejam guardadas no solo e que os tubérculos sejam desenterrados à medida que se tornam necessários.

2.3. Atividades sociais e rituais ligados ao calendário agrícola

É durante o período improdutivo, que geralmente se inicia para o homem por volta de maio — junho (já que ele não participa da colheita, deixada para a mulher e suas filhas), que têm lugar os trabalhos de construção e reconstrução das casas, as viagens de visitas. Esse período, que aliás coincide com a estação seca (maio a setembro) é aquele durante o qual as crianças praticam jogos diversos. Alguns desses jogos foram descritos em nosso artigo (KABENGELE 1973 (80):615). Primeiramente, as crianças não estão fatigadas como durante a estação das chuvas pelos trabalhos dos campos. Em seguida, não são incomodadas pelas chuvas.

As cerimônias rituais de viuvez "mitanda" de iniciação "kisungu", se praticam igualmente durante a estação seca por motivos semelhantes. Também

ríodo da messe e da abundância alimentar, o que permite alimentar os participantes e suportar os gastos da festa.

2.4. Ritos, práticas e crenças relativas à agricultura

Nos casos extremos de uma seca prolongada, de uma chuva violenta seguida de granizo e que podem comprometer o desenvolvimento normal das plantas, os Basanga realizam o "Kupupa Bakishi". É um rito religioso, feito em público: cada família ou "nzunbo" no grupo da aldeia dava sementes variadas (feijão, amendoim, milho, etc...). Estas sementes eram misturadas à cinza das lareiras domésticas e colocadas em pequenas caboças ou em cacos de cerâmica. Toda a aldeia, conduzida pelo chefe, ia enterrar estes objetos cheios de sementes num buraco cavado no cruzamento dos caminhos.

Além desse ritual, não existia nem tabu nem outra prática com características individuais. Existe, contudo, um costume generalizado segundo o qual não é aconselhável atravessar o campo de outra pessoa. Este costume está ligado à crença segundo a qual certas pessoas possuidoras de uma força particular qualificada de magia pessoal podiam, atravessando o campo de outro, se apoderar dos produtos deste campo, fazendo-os passar magicamente para seu próprio campo. Assim, para evitar de ser suspeito e evitar conflitos sociais, as pessoas não passavam, em razão da sabedoria pessoal, nos campos alheios. Mas, não existe sobre isso nenhuma proibição formal ou institucional.

2.5. Utensílios, conhecimentos e técnicas utilizados na agricultura

Nos trabalhos de desbravamento, a agricultura Sanga utiliza o machado, "Kapasa", mais apropriado para cortar a madeira e as raízes das árvores. Usa também a enxó "Kaseso", sobretudo para desenterrar as raízes. A enxada, "lukasu", é reservada para sacha e desenterrar as raízes de mandioca, batata doce, etc...

No que concerne aos conhecimentos e técnicas utilizados pelos Basanga remetemos ao leitor o que dissemos no capítulo I.

2.6. Divisão Social do trabalho agrícola

Os grandes trabalhos de desbravamento são geralmente trabalhos masculinos, e a mulher tem neles uma participação relativamente mínima. Nestes trabalhos os homens são acompanhados pelos seus filhos adolescentes, se apresentam aptidões físicas. De todo modo, é o momento de iniciá-los neste gênero de trabalho.

A semeadura é uma atividade comum, de que participam homens, mulheres e crianças, sem distinção de sexo ou idade. Contudo, a partir dos trabalhos de sacha, o homem adulto começa pouco a pouco a se retirar para deixar o campo semeado nas mãos de sua mulher e de seus filhos. Sua participação no sacha será relativamente mínima, enquanto que a colheita será inteiramente confiada às mulheres e filhas.

Enquanto a mulher se ocupa da colheita, o homem nessa ocasião, deve construir o celeiro onde serão conservados os produtos. Considerando bem, :

participa de todo o ciclo agrícola, enquanto que o homem não contribui senão nos trabalhos preparatórios do campo e sementeira.

2.7. Relações jurídicas entre o homem e a terra

O agricultor Musanga tem acesso à terra enquanto meio de produção. Mas este acesso não deve ser confundido com nenhuma forma de apropriação da terra. "Para um indivíduo, o acesso à terra como meio agrícola de sobrevivência, se acompanha, necessariamente do acesso à semente e à subsistência durante todo o período da preparação das culturas, sem os quais a "propriedade da terra não teria nenhum conteúdo" (MEILLASSOUX, 1975:61). O acesso à terra é pois subordinado à existência ou à criação de relações sociais pré-estabelecidas: filiação ou afinidade pelas quais se obtém estas coisas. Sendo a terra indissociável das relações de produção e reprodução que permitam sua exploração, ela não pode ser objeto de uma apropriação em si mesmo, pela qual seria separada do contexto social que lhe dá existência econômica e valor de uso.

Em sua representação os cultivadores não dissociam a terra dos ancestrais, quer dizer, os laços sociais passados e presentes que subentendem a produtividade. A análise das relações de produção confirma, com efeito, que não pode existir propriedade individual da terra, um ponto sobre o qual todos estão mais ou menos de acordo. Contudo, como o fato de pertencer a uma coletividade é condição do acesso à terra, considera-se geralmente que esta coletividade possui a propriedade

comum. Na verdade, a consciência de uma apropriação , quer dizer, de uma relação exclusiva com uma parte do solo não provém de um movimento de exploração e de ocupação das terras nem do trabalho investido pelos membros presentes e passados do grupo. Ela não surge senão quando este usufruto da terra é ameaçado por uma outra coletividade. A sociedade doméstica não oporá, em geral, obstáculos à entrada de indivíduos ou de famílias estranhas, desde que sejam definidas as relações sociais que as ligam à coletividade (MEILLASSOUX 1975: 62).

É sob este aspecto que se deve também compreender a admissão dos Bayeke, emigrados da Tanzânia para a terra dos Basanga, da qual falamos na parte histórica. As conquistas se revelam muitas vezes como sendo o efeito de uma longa infiltração de imigrados assim acolhidos, mas cujo número ou atividades particulares lhes permitem, a um dado momento, se impor a seus hospedeiros. É também neste contexto que devemos situar os conflitos sangrentos que caracterizam a história conhecida dos dois povos Basanga e Bayeke, sobre os quais já falamos na parte histórica.

C. Meillassoux pensa que o termo "propriedade", tomado de empréstimo à economia mercantil, é impróprio, mesmo quando acrescido do qualificativo "comum". Ele prefere "patrimônio" tirado do direito moderno, quer dizer, o bem que pertence indiviso aos membros de uma coletividade (familiar) e que se transmite normalmente por herança, prestação ou doação entre membros desta coletividade, quer dizer, sempre sem qualquer partida (MEILLASSOUX 1975:62).

A terra dos Basanga é, portanto, um patrimônio hereditário. O cultivador que a explora não tem se não os direitos de usufruto mas jamais o de abuso.

2.8. Estrutura social e relações de produção

Descrevendo as estruturas sociais nós apresentamos a etnia Sanga como uma sociedade composta de várias aldeias "miji" que são entidades variáveis. A aldeia "ru'i" compreende uma ou várias linhagens "bisaka", sing. "kisaka". A linhagem "kisaka" se divide, por sua vez, em um número variado de grupos domésticos, "nzubo": Estes últimos são famílias, monogâmicas ou plúligamas.

Com efeito, é a partir dessas estruturas sociais que se deve analisar a organização e constituição das relações de produção. O uso da terra como meio de trabalho significa que uma certa quantidade de energia humana é investida dentro da perspectiva de uma renda após determinado período. Teórica e tecnicamente, todas as tarefas podem ser feitas por um grupo coletivo restrito e ao qual poderia corresponder a família mínima: um homem e uma mulher. Esta família mínima satisfaz à divisão sexual do trabalho.

Na prática esta condição teórica é muitas vezes ultrapassada. Um rapaz que se casa deixa sua própria linhagem ou sua própria aldeia para viver na linhagem de sua esposa (matrilocalidade). O acesso à terra lhe é dado pela criação de laços de afinidade. O jovem casal, célula mínima de produção, não vai viver até o momento da procriação. Geralmente, os membros

mais velhos, aparentados ao homem ou à mulher, seguem ao jovem casal. Podem ser irmãos ou irmãs mais jovens (mesmo classificatórios) do homem ou da mulher, sobrinhos e sobrinhas de um ou de outro, etc... que por razões pessoais decidiram ou aceitaram viver com o casal. Esta mobilidade social dos membros entre as famílias nucleares no seio de uma mesma comunidade deve ser levada em consideração na constituição das relações de produção. Na terminologia clássica as regras de residência são estabelecidas pelo relacionamento com o parente com o qual reside o casal, mas sem referência à progeneritura (MEILLASSOUX 1975:45).

Parece também importante enunciar as regras de residência das crianças do casal em relação às comunidades de origem dos esposos. Graças à compreensão dessas regras de residência das crianças, podemos ter uma idéia mais ou menos exata da mobilidade social dos jovens e sua influência na formação das relações de produção. Entre os Basanga, segundo a tradição, a criança, permanecendo com a mãe todo o período da amamentação e da desmama que prolongam o trabalho da maternidade. No início da idade da razão a criança é afastada progressivamente do pai e da mãe. Sua maior expansão ocorre na casa de seus avós (maternos e paternos). Mas, geralmente, ela encontra sua maior liberdade a partir da adolescência. De acordo com seus pais, o jovem pode viver com um parente a sua escolha: irmão, irmã, tio, tia, avó, avô, etc...

Ao lado desta mobilidade é preciso acrescentar as adoções, uma vez que os Basanga não abandonam as crianças órfãs. Filhos do casal, crianças adotadas:

mãos e irmãs mais jovens, sobrinhos e sobrinhas, crianças, etc., todos devem contribuir na procura de alimentação, trabalhando no campo comum do homem e da mulher do qual dependem. Em resumo, esse grupo de cooperação econômica assim concebido se resume à estrutura seguinte: um homem, mulher, os mais jovens que vivem sob seu teto.

Esta estrutura corresponde à de uma família nuclear "nzubo" que, em condições mínimas, é composta por um homem, sua mulher e suas crianças celibatárias. Esta estrutura mínima de produção pode ser alargada pelo acréscimo de escravos. Estes últimos, podem provir de guerra ou ter sido obtido em troca de produtos artesanais.

A estrutura homem-mulher-mais jovens, se resume em última análise, à do mais velho e mais jovens. Com efeito, mulher e crianças, são dois elementos de uma mesma e única realidade: são os mais jovens. Pouco antes de seu casamento, a mulher em seu grupo era considerada como uma criança. Pelo casamento, ela apenas mudou de tutela, passando das mãos de seus pais para as de seu marido. Este último foi também uma criança e um mais moço que, pelo casamento foi emancipado, tornando-se o chefe e o mais velho de uma família de produção.

As noções de mais velho e de mais jovem fazem recordar as de autoridade e posteridade que marcam o lugar dos produtores no ciclo agrícola, presidente hierarquia social entre mais velho e mais jovens, protetor e protegidos, adotante e adotados, anfitrião estrangeiros, no momento em que se situam...

ções. Assim, o homem (marido e mais velho), apesar de não tomar senão uma parte ínfima no ciclo produtivo, é designado como o polo da célula produtora. O armazenamento, a gestão, e a redistribuição do produto fazem parte de suas prerrogativas. "Ele age, nessa posição, como o "pai" que alimenta todos os mais jovens aos quais distribui a substância necessária à perpetuação e ao relançamento do ciclo agrícola. "Pai" significa, efetivamente, não genitor mas aquele que alimenta; "pai" é também aquele que vos casa (MEILLAS-SOUX 1975:77-78).

Por outro lado, a mulher, por sua condição de esposa, passa mais tempo no campo do que seu marido. Ela participa de quase todo o ciclo agrícola, do desbravamento à colheita. No plano social, a mulher está oculta atrás do homem, vínculo de todas as relações sociais. Mesmo nas sociedades ditas matrilineares, o caso dos Basanga, a matrilinearidade não se estabelece entre a mãe e suas crianças (seria um sistema matriarcal) mas entre o irmão da mãe e as crianças desta. Apesar do papel predominante que ela ocupa na agricultura, podemos dizer que a mulher não é admitida ao status de produtora. O produto de seu trabalho não lhe pertence integralmente, é entregue a seu marido, que assume a gestão e a circulação.

As crianças, como as mulheres, não dispõem da produção de seu trabalho. Uma parte alimentar lhes é distribuída pelo mais velho para reconstituir a energia que despenderam no processo produtivo. Mas esta parte alimentar não é o equivalente da totalidade de sua produção. Podemos dizer que a mulher e as crianças

ças constituem a categoria dos explorados numa economia doméstica agrícola do tipo dos Basanga. Contudo, esta exploração, se é real, não dura senão um tempo relativamente curto para todos os mais jovens do sexo masculino porque terão ocasião de se emanciparem pelo casamento, criando uma nova célula de produção da qual se tornarão os mais velhos. As mulheres, ao contrário, jamais se tornarão mais velhas. Com a menopausa e a velhice sairão do ciclo produtivo para viverem do trabalho da comunidade na qual investiram suas energias durante toda sua vida ativa. Comunidade que reproduziram graças à sua fecundidade. Com efeito, o que a sociedade lhes dá como alimentação não é senão a restituição do produto de seu trabalho anterior e o de seus filhos.

A célula produtiva formada pelo mais velho e os mais moços (homem, mulher, crianças) é um grupo de cooperação permanente. Segundo C. Meillassoux, podemos explicar essa permanência em razão do caráter demorado da produção agrícola (MEILLASSOUX 1975:69). Com efeito, a atividade agrícola cria laços entre os indivíduos sob dois aspectos. Em primeiro lugar, entre aqueles que trabalharam juntos desde o momento em que as tarefas iniciais foram atacadas até a colheita: esses indivíduos têm interesse em permanecer juntos para se beneficiarem de seu trabalho comum. Em segundo lugar, e isto é ainda mais importante, entre todos os trabalhadores sucessivos que, a cada estação, dependem para sua sobrevivência, durante o período improdutivo e para o preparo do próximo ciclo, da substância produzida durante o período produtivo recente.

Ao lado desta cooperação permanente, cujos efetivos são recrutados pelo casamento, pela filiação, consanguinidade e afinidade em combinação com o princípio da mobilidade dos membros entre linhagens e famílias nucleares, existe uma outra forma de cooperação de caráter temporário que se situa em dois níveis.

Inicialmente no nível da comunidade da aldeia e seguindo o princípio da reciprocidade. Quando um homem, por uma ou outra razão (doença, luto, etc.), constata que a célula produtiva da qual é o chefe e o mais velho não pode assegurar a produção do ano, este homem apelará aos homens ativos da aldeia para que o auxiliem a desbravar e semear seu campo. Esta forma de cooperação só pode se realizar com uma condição: o homem que faz o apelo deve, de antemão, ter feito preparar a cerveja "kibuku" ou "munkoyo" que ofertará a todos aqueles que investiram suas energias com seu campo e isso logo após o término dos trabalhos. É preciso acrescentar que se trata de uma cooperação de um ou dois dias, no máximo. Os habitantes da aldeia colocam sua força de trabalho à disposição de um membro da comunidade por um período de tempo relativamente curto. Em compensação, são convidados para uma bebida. Aquele que oferece a cerveja tem de investir para uma produção futura. Fabricar ou fazer fabricar a cerveja supõe a posse de grãos (milho ou sorgo) acumulados da produção anterior e que reinvestimos para uma nova produção.

Em seguida, por ocasião das trocas patri

niais, elas também regidas pela lei da reciprocidade. Falando do casamento entre os Basanga, dissemos que o dote se divide entre eles em duas partes, uma em produtos e outra na prestação de serviços (dotes no estilo de Jacó). O jovem esposo é obrigado a cultivar um grande campo de milho para o pai de sua esposa (ver a rubrica consagrada ao casamento). É uma obrigação que não é feita senão uma só vez por ocasião de cada casamento. Uma célula de produção A, pelo casamento de sua filha com um jovem de célula de produção B, perde uma fonte de energia e um fator de produção (a jovem tornada esposa trabalhará agora no campo de seu marido). Para compensar esta perda, o jovem recentemente beneficiado pelo trabalho de sua esposa é obrigado a cooperar por um período relativamente curto no campo de seu sogro. Mas essa cooperação compensadora, se bem que real, tem um caráter um tanto simbólico, já que não existe equivalência entre os trabalhos executados durante um ou dois dias pelo jovem esposo (auxiliado por seus parentes) e os trabalhos passados e futuros da jovem na célula produtiva anterior, ou seja, de seu pai.

Em sua essência, a organização social da produção agrícola entre os Basanga cria relações de vida orgânicas entre os membros da comunidade; ela suscita uma estrutura hierárquica fundada sobre a autoridade do pai-marido e a posterioridade da mulher e das crianças; ela contribui para a constituição de células econômicas e sociais funcionais coerentes e organizamente ligadas no tempo.

2.9. Circulação dos produtos agrícolas

A produção agrícola é dividida nas três partes seguintes: a primeira é consagrada à constituição de uma reserva em sementes, ela não circula entre produtores e se renova normalmente de ciclo em ciclo; a segunda é reservada às atividades sociais (recepção, cerimônias rituais, auxílio mútuo, etc.); a última e a mais importante é destinada ao consumo dos membros da comunidade. É desta última parte dos produtos que vamos falar agora porque é, a rigor, a mais sujeita à circulação (MEILLASSOUX 1975:85).

K. Polanyi distingue empiricamente três formas de circulação: a reciprocidade, a redistribuição e a troca. A reciprocidade implica que os membros de um grupo agem em relação aos membros de outro grupo do mesmo modo que os membros deste, ou de um terceiro, ou quarto grupo, agem para com eles. Ela não traz em si nenhuma idéia de igualdade, de justiça e não obedece a uma regra soberana. A reciprocidade significa unicamente a existência de uma circulação em duplo sentido, ou circular dos bens. Na redistribuição, os produtos do grupo são reunidos, seja materialmente ou por apropriação e depois repartidos entre os membros. De novo, não existe uma idéia de igualdade de tratamento, de partes equivalentes, ou de pagamento em função do valor. O modelo social se caracteriza pela centralidade; todos os pontos da periferia estão ligados ao ponto central. A troca se refere a esses movimentos de vai-e-vem, tais como as trocas "manuais" num sistema mercantil (POLANYI 1975:244 - 255).

Toda a questão está em saber como essas três formas de circulação de produtos são integrados na economia dos Basanga.

A reciprocidade, vimos, dirige as trocas matrimoniais e a cooperação econômica (no contexto da produção agrícola) entre a célula produtiva e a comunidade aldeã. Contudo, no quadro da circulação dos produtos agrícolas, o material etnográfico disponível revela a ausência de reciprocidade como forma de integração econômica entre os Basanga.

Pelo contrário, o mesmo material confirma a redistribuição como a forma de integração econômica no seio de uma célula produtiva. Esta redistribuição segue três direções: do mais velho (Pai-Marido) aos mais jovens, adultos produtivos, uma parte sendo consumida tendo em vista a reconstituição de energia dispensada; do mais velho aos mais jovens crianças não produtoras, então parte consumida por futuros produtores; do mais velho aos adultos improdutivos, portanto parte consumida por antigos produtores. A primeira parte pode ser considerada como a compensação pela energia dispensada; a segunda como adiantamento para um membro ainda não apto a produzir e a terceira como restituição de um trabalho adicional feito por um adulto produtor, cujo excedente lhe é restituído em caso de incapacidade (MEILLASSOUX 1975: 85, 91).

Devido à fertilidade diversa dos campos, a acontecimentos aleatórios como o luto, a doença, etc, pode ocorrer que a produção de um ciclo acuse numa determinada espécie vegetal, quantidades superiores

às requeridas pelas necessidades da comunidade doméstica (reservas de sementes, atividades sociais ou consumo) e noutra espécie vegetal, quantidades inferiores. Para servir de paliativo a esta insuficiência manifestada, a célula produtiva é obrigada a trocar os produtos que possuem em abundância pelos que lhe são carentes, estes últimos abundantes em outra célula deficitária. Estas trocas complementares não se limitam só ao domínio dos produtos agrícolas, já que são muitas vezes consumidos, associados aos da caça (carne) e da pesca (peixe). O próprio trabalho agrícola em si mesmo supõe um instrumental (enxada, machado, etc.) que o agricultor tem de adquirir e renovar constantemente em troca de seus produtos excedentes, em troca de produtos artesanais. É esta forma de troca de produtos por motivos de complementação / (e não para conseguir um lucro) que encontramos nas literaturas especializadas sob o nome de permuta, para diferenciar de troca característica das economias mercantes. Trata-se, portanto, de uma permuta física e direta dos produtos entre si, onde não há a negociação, nem a moeda como modo de troca indireta e na qual a taxa das permutas era uma taxa fixa e jamais negociada.

Os Basanga não conhecem mercados regulares e periódicos. Em cada aldeia existia uma praça pública onde um necessitado podia ocasionalmente trocar seus produtos por outros que lhe faltavam ou que não possuía em quantidade suficiente. Ainda aí é necessário evitar o equívoco porque não se trata de um mercado no sentido que lhe daria um economista moderno,

quer dizer, mercados auto-reguladores, onde atua o mecanismo de oferta e procura-preço. Trata-se de mercados no sentido de locais físicos de encontro de produtos a serem permutados (WALTER 1975:339).

Enquanto que a redistribuição dos produtos agrícolas se faz exclusivamente no nível de comunidade aldeã e, às vezes, mesmo entre aldeias geograficamente próximas.

2.10. Investimento agrícola

Graças ao princípio da redistribuição centralizada no poder do chefe da célula produtiva (marido-pai), um excedente pode ser constituído intencionalmente por iniciativa do chefe em questão. Este excedente, segundo Harry W. Pearson, é um excedente relativo que não deve ser confundido com um excedente absoluto. Este último é fundamentado num postulado "heurístico", segundo o qual existe para uma sociedade um nível biológico mínimo de subsistência. Uma vez atingido este nível o excedente constitui um excedente absoluto (PEARSON 1975:305-317).

Este excedente relativo, nós o dissemos, é criado entre os Basanga por iniciativa do homem (marido-pai) que é o chefe da célula produtiva. É verdade que este excedente pode aparecer devido a um crescimento inesperado da produção ou a um aumento mais constante da capacidade de produção, mas pode ser, igualmente, criado sem que intervenha qualquer modificação da quantidade dos meios de subsistência, simplesmente por uma nova atribuição do uso dos bens.

É neste excesso que é preciso encontrar a origem dos investimentos econômicos em vista de uma grande produção agrícola.

Com efeito, foi dito que uma parte do excedente foi utilizado na troca por produtos carentes ou insuficientes em relação às necessidades sociais. Mas estes produtos em carência podem ser produtos artesanais utilizados nos trabalhos de agricultura. Sua presença é, em nosso modo de ver, um investimento do excedente agrícola em vista de uma produção futura, melhor e maior. Uma outra parte do excedente era transformada em "cerveja". Esta última era trocada pela força de trabalho da população da aldeia, que é perfeitamente uma forma de investimento do excedente agrícola tendo em vista uma mão de obra temporária. Notou-se entre os Basanga (tradicionais) a presença de um escravagismo doméstico, quer de origem guerreira, quer proveniente de uma troca de produtos agrícolas excedentes, durante o período de carência, entre os Basanga e os grupos étnicos vizinhos. Estes escravos de origem guerreira ou provenientes do excedente agrícola eram utilizados nos trabalhos do campo visando produzir mais.

Mas, a troca de produtos agrícolas contra homens (escravos) não era freqüente. Ela se produzia muito raramente e em situações de extrema penúria. Além disso os Basanga não eram famosos guerreiros, pelo menos antes do reinado de Msiri, o que fazia com que a melhor e a maior fonte de escravos fosse a troca de homens contra produtos artesanais em cobre e ferro e contra marfim. Daí o lugar privilegiado de

pado pelo ferreiro, o fundidor e o caçador de elefantes na escala cultural dos valores sociais. Contudo, um agricultor podia obter escravos indiretamente, através do investimento do excedente dos seus campos. Ele trocava seu excedente de milho ou de sorgo por cruzetas ou braceletes de cobre com o fundidor ou o ferreiro. Cruzetas e braceletes eram, por sua vez, trocados por homens, os quais seriam destinados ao trabalho nos campos visando a um aumento da produção.

Veremos mais adiante o lugar que a metalurgia dos produtos em ferro e em cobre ocupava na compra de escravos e nas trocas a longa distância.

3. Atividades de "ponction" (complementares)

3.1. A caça

3.1.1. Animais caçados

A caça continua a ser a grande paixão dos Basanga e de seus vizinhos. No final do século XIX, consigna F. Grevisse (1956 (32):154) as regiões Sangha eram particularmente abundantes em caça: elefantes, rinocerontes, hipopótamos, búfalos, antílopes de todos os tamanhos, "phacochères", macacos, coelhos selvagens, leão, leopardo, etc...

Tem-se a tal respeito, toda uma gama de nomes em língua Kisanga.

Por volta de 1890 (GREVISSE, *ibid.*), a peste bovina fez grandes devastações entre os búfalos, antílopes e "phacochères". Dizem que a epidemia não atingiu os elefantes e zebras mas que esta caça...

grou por causa das perseguições incessantes. Entretanto, essa emigração não ocasionou a do homem Musanga essencialmente agrícola. Além disso, se a grande caça diminuiu muito, a média e pequena continuam a ser abundantes nas regiões pouco povoadas, não obstante os abates esporádicos a que os brancos e pretos se entregam há um meio século para o combustível nos centros urbanos.

3.1.2. Objetivos pretendidos pela caça

O objetivo principal é a busca de alimentos. Diz-se que a nutrição básica, "nshima", uma receita da farinha de mandioca e da farinha de milho ou de sorgo cozidas, só era consumida acompanhada de carne, peixe e legumes; nunca sozinha. O Musanga também caçava a fim de defender as culturas e utilizar a pele como cobertores, vestimentas, assim como na fabricação de alfororges, "mitororo".

A caça ao leão, leopardo, ao animal pequeno denominado "Kamyamba", à ave "nduba" só era feita em casos de extrema necessidade. Pelo menos no que concerne ao leão e ao leopardo era preciso que estes animais tivessem morto um homem ou fossem declarados nocivos em uma ou outra parte do território Sanga antes de serem objetos de perseguição. Mesmo em tais condições especiais, o caçador que abatesse o leão ou o leopardo era submetido a um ritual denominado "Kutomboka", durante o qual lhe era retirado o espírito mau do animal morto. Cerimonial sem o qual o caçador tornar-se-ia louco ou manifestaria um comportamento

anormal qualquer, comportamento que se poderia estender até aos membros de sua família. Não se comia a carne desses animais. Apenas a pele era entregue ao chefe, que a utilizava como símbolo de poder; os dentes, as garras (pontos de concentração da força) e eram utilizados na fabricação dos amuletos de proteção e nos vários processos mágico-religiosos. Para uma melhor compreensão, seria necessário referir-se a P. Tempels, particularmente ao que ele relata da hierarquia das forças entre os Bantus: Efetivamente, "depois da classe das forças humanas vêm as outras, as dos animais, dos vegetais e dos minerais. Porém, dentro de cada uma dessas classes encontra-se uma hierarquia conforme a potência vital, a posição ou a primogenitura. Daí se deduziu que pode ser encontrada certa analogia entre um grupo humano e um grupo inferior (na classe animal, por exemplo); analogia baseada no lugar respectivo ocupado por cada um desses grupos com relação à sua classe própria. Tal seria uma analogia fundamentada na primogenitura, ou numa classe determinada de subordinação. Um agrupamento humano e uma espécie animal podem ocupar, em sua classe respectiva, um lugar relativamente igual ou relativamente diferente. Seus níveis vitais podem ser paralelos ou desiguais. Aquele que é o chefe na ordem dos humanos demonstra sua classe superior por meio do uso de uma pele de animal real. O respeito a esse gênero de vida, a preocupação em não se colocar mais alto do que se está ou de conservar-se em seu lugar, a necessidade de não se ter por igual frente as forças relativamente superiores; tudo isso poderia

fornecer a chave do problema tão discutido do "tabou" e do "totem" (TEMPELS 1961:43).

3.1.3. Armas e técnicas utilizadas na caça

Há muito tempo, por falta de armas de fogo, caçavam-se os grandes paquidermes com o arco "muke-to" e a lança, "difumu". Como técnica, faziam descer a caça em direção dos caçadores dissimulados nas árvores, os quais lançavam flechas envenenadas ou atacavam com lança de ferro envenenada. O veneno utilizado era o "bulembe", obtido moendo-se as frutas da árvore do mesmo nome. Tal método não podia ser praticado individualmente e exige uma certa especialização, pois não é qualquer pessoa que sabe manejar o arco, a flecha e a lança. Requer-se certa capacidade física.

Além desses meios diretos, os Basanga usavam uma série de armadilhas. Eis aqui algumas descrições (GREVISSE 1956 (32):155).

- o "mukomba": armadilha para pegar a caça peluda pelas patas. Constrói-se uma sebe de ramos entrelaçados ou espinhosos deixando-se algumas fendas nas quais se faz um buraco do tamanho de uma mão. Um nó corredio é colocado sobre a borda do buraco, a haste de extensão sendo ligada a um arbusto recurvado. Uma pequena alavaneia passada através de um nó da corda assenta, por uma de suas extremidades, contra uma estaca cravada na terra e, por outra, que é bem desfiada, contra um ramo pequeno colocado através da fenda, um pouco acima do buraco. Esse aparelho

mantém a tensão da corda é removido pelo animal que toma a passagem e acerta o buraco. O arbusto torna-se erecto, o nó corredio se comprime em torno de um membro do animal. Em outras fendas os Basanga cavam frequentemente fossas que recobrem com um leve tapume. O animal que cai aí não sabe desvencilhar-se e então se empala sobre as estacas ou lanças colocadas embaixo.

- O "munsaila": qualquer armadilha destinada a pegar a caça pelo pescoço. É colocada sobre as pegadas que os animais deixam para irem beber. Além dos laços, vêem-se os que comportam as partes seguintes: duas estacas, "bipopo" fixadas na terra de cada lado do caminho; uma travessa, "munsanki" apoiada sobre os "bipopo"; lasca ou dobradiça, "kapidikisho" que serve para destrancar qualquer armadilha feita de corda ou de rede; uma corda da casca da árvore "kyamba"; um peso, grande cepo de madeira terminando por uma lança, e que é suspenso em um ramo pendente da vereda. A corda que serve para suspender é munida da dobradiça que se apoia, de um lado, sobre um "kipopo", do outro, sobre o "munsanki". Qualquer animal que tome a vereda tropeça na travessa, solta a alavanca e, conseqüentemente, o peso que está colocado de tal forma cai-lhe sobre o dorso.

- O "kayi": armadilha servindo para se pegar perdizes e galinhas de Angola. De tamanho menor e sem um buraco cavado, é construído como o "mukombi" (é uma espécie do mesmo).

- O "kisala": nó corredio atado a um raminho colocado através da relva em volta da pista. O

pássaros são apanhados pelo pescoço.

- O "lufimbo": armadilha destinada à captura dos ratos. É colocado em uma sebe da qual impede a passagem. É construído fixando-se na terra duas fileiras paralelas de pequenas estacas bem junto umas das outras. Obtém-se uma espécie de coador no grande eixo do qual acha-se deitado um tronco de árvore. Este tronco é sustentado em uma de suas extremidades por uma corda fixada no dispositivo da armadilha. Quando o dispositivo é destrancado, cai o tronco e esmaga o roedor embrenhado no corredor. Tal dispositivo compõe-se de um fio delgado "bukonde" fixado a uma varinha em forma de travessa que é mantida levemente contra as asperezas do tabique por uma dobradiça que tem um segundo apoio em uma outra travessa. A dobradiça é fixada a uma corda atada a uma longa alavanca, "kimpimpi" na outra extremidade da qual está ligada a corda que sustenta o tronco. O roedor tropeça no fio, remove a travessa e liberta o "nkala". O "kimpimpi" oscila em torno de seu ponto de apoio e causa a queda do tronco.

- O "môngo": espécies de laços, medindo / 0,50m. com uma abertura de 0,20m., que são fabricados em bambu ou em caniço. São colocados nas passagens habituais das caças pequenas e das lebres. Estas, desenhovadas com o auxílio dos cães, fogem, e o medo atira-as nos laços onde, ao quererem passar, elas se fatigam, pois os cães impedem-lhes qualquer fuga. São mortas a golpes de lança.

- O "buse": longas cordas munidas de uma porção de nós corredios de seda (buse) de phacelèria.

ou crinas de zebras. Elas são armadas onde as aves são atraídas.

- O "lemba": faz-se incisão nas árvores / "lemba", "kitabataba", "kidimbwi", "mubumba" ou certos cipós e tapam-se as incisões por meio de uma massa de mandioca. Esta torna-se o visco "lemba" com que se besuntam pequenos bastões fixados ao longo das hastes do milho e do sorgo. As pequenas aves granívoras deixam-se prender nas mesmas.

Depois que se conheceu o fuzil, a caça tomou um aspecto mais individual e mais especializado. Os Basanga (nossos informantes) pretendem ter tido o primeiro fuzil em suas relações comerciais com os Bundu de Angola. Entretanto, segundo F. Grevisse, o uso dos fuzis generalizou-se após 1850 com a vinda dos Bayeke de Msiri, que permutavam cobre e marfim por armas e pólvora em seu comércio com as caravanas dos chefes árabes (1956 (32):157).

A caça individual e especializada é a mais praticada, graças ao conhecimento do fuzil. Entretanto, a queimada ainda é atualmente a forma mais generalizada. No fim da estação seca (agosto-setembro), queimam a mata de forma a levar a caça para o lugar em que os atiradores espreitam ou para as longas redes em que os animais se embarçam e morrem espancados. Depois da passagem do fogo, mulheres e crianças se ocupam da captura dos pequenos roedores meio asfixiados nos buracos.

3.1.4. Calendário e divisão social do trabalho de caça

Exceto a caça coletiva praticada no término da estação seca, não se pode, propriamente falando, estabelecer um calendário das atividades de caça. O caçador que usa o fuzil, individual e especializado, caça quando quer e quando pode, durante o ano todo. Por sua posição de chefe em uma célula produtiva, ele só toma uma ínfima parte nos trabalhos dos campos (arroteamento e semeadura), que estão praticamente a cargo da mulher e dos adolescentes.

logicamente, não se pode falar da repartição das tarefas por idades e por sexo, pois a caça, pelo seu caráter individual e especializado e também de seu caráter perigoso, é uma atividade tipicamente masculina, reservada a pessoas adultas. Certamente, um adolescente pode ser iniciado na caça, mas só se tornará caçador efetivo quando atingir a idade adulta. Esta sancionada particularmente pelo matrimônio. O único momento em que mulheres e crianças participam da caça é por ocasião da caça coletiva praticada com o auxílio da queimada. Mesmo assim, pode-se dizer que caçam realmente, pois suas atividades se limitam à coleta dos pequenos roedores meio-asfixiados pela fumaça? Trata-se, a nosso ver, de uma forma de coleta que é preciso evitar-se confundir com a caça propriamente dita, atividade masculina e adulta.

3.1.5. Relações jurídicas entre o homem e a fauna

Essas relações são as mesmas que ligam o agricultor à terra. O acesso à terra e à sua fauna é

tá subordinado ao mesmo mecanismo do parentesco (con-
 sangüinidade, afinidade, adoção, aliança). Até mesmo
 um estrangeiro, a partir do momento em que lhe conce-
 dem hospitalidade, acede à fauna com os mesmos direi-
 tos que o nativo. Contudo, a fauna não é alguma coi-
 sa fixa, imóvel como a terra. Os animais são seres
 em movimento. Seu território não é território étnico,
 mas um certo ecossistema no qual podem subsistir. Se
 durante uma caçada, o animal sair dos limites do ter-
 ritório étnico do caçador, este não para sua perse-
 guição. Assim fazendo, não paga impostos de transi-
 ção a um território étnico estrangeiro. Parece, po-
 rém, (este é um ponto sobre o qual não temos informa-
 ção suficiente e que precisa ser investigado), que,
 na partilha do animal abatido, uma certa parte era
 reservada ao chefe do território em que o animal era
 morto.

Chegou a hora, talvez, de se dizer uma pa-
 lavrinha sobre a lenda do caçador sempre considera-
 do herói civilizador na história da maior parte dos
 grupos étnicos das regiões do Shaba e do Kasai, re-
 giões povoadas por populações essencialmente agríco-
 las. O surgimento dos grandes reinos e impérios Luba,
 Lunda, Yeke etc... é sempre explicado pela lenda da
 caça. Jamais da pesca ou da coleta e ainda menos da
 agricultura. A versão, que é quase a mesma em toda
 parte, é a de que, durante uma partida de caça, um
 caçador no rasto de um animal chega, sem querer, a
 atravessar as fronteiras de seu território e por um
 simples acaso descobre a existência de um território
 estrangeiro e suas habitações. Por causa de sua habi...

lidade como caçador ele se faz admirar e adotar no grupo descoberto. Conforme as circunstâncias, ele pode atingir, pela força ou por astúcia, o ápice do poder. De caçador de animais, sabendo manejar a lança, o arco e a flecha ou mesmo o fuzil, ele se transforma em caçador de homens, portanto em guerreiro, e submete populações inteiras à sua autoridade. Assim nasce, na lenda, a maior parte de reinos e impérios da savana do Sul.

Na concepção da vida e do mundo dessas populações, concepção segundo a qual o homem se identifica com a terra, com seu território étnico, território fora do qual não existem raízes nem salvação, compreende-se não ser possível ao agricultor sedentário sair dos limites do território étnico. Uma realidade profunda que o mito subentende é essa liberdade de movimento do caçador, liberdade ligada à do animal sem fronteiras étnicas e que permite ao caçador, apesar das limitações étnicas, sair do território nacional. Uma outra realidade é a possibilidade de ser guerreiro, o que é mais fácil de se encontrar entre os caçadores do que entre os lavradores, e que permite aos primeiros dominar fisicamente os outros e estabelecer seu poder.

3.1.6. Relações de produção

A caça não cria nenhuma relação de produção além dos criados pela organização da produção agrícola. Um caçador isolado e individual é subordinado às relações de filiação ou de anterioridade que

prevalecem na comunidade doméstica. Se, durante uma caçada, ele tiver abatido um animal, fara a distribuição da carne entre os membros da célula produtiva ou das células irmãs na medida em que tiver uma posição de chefe ou de primo-germão, da mesma forma com que ele faz os produtos do campo. Se tiver a posição de mais moço, deve entregar o animal ao mais velho, pai e chefe da célula produtora que faz a distribuição segundo as regras estabelecidas. Portanto, pode-se dizer que a agricultura que determina a organização social geral a qual as outras atividades econômicas, sociais e políticas estão subordinadas (MELLIASSOUX 1975:38).

3.1.7. Crenças e práticas rituais relativas à caça

Os caçadores especializados acreditam nos espíritos da caça, aos quais rendem um culto no caso de uma caçada difícil e infuiteria. O interessado faz com que se prepare a "cerveja" dos antepassados, "busse sua bakishi". Retira uma pequena quantidade que despeja no buraco no lugar reservado aos espíritos, invocando o nome do antepassado ou antepassados caçadores pedindo-lhes a intervenção na caça e que a tornem favorável. Depois desse gesto simbólico, o resto da cerveja é consumido pelo invocador e os outros caçadores da aldeia convidados para o evento. O simbolismo é evidente: cumpre-se uma comunhão entre todos os caçadores, vivos e mortos.

Um caçador que matasse certos animais (leão, leopardo, etc.), assimilados aos símbolos da realidade

tinha de passar por um rito especial, durante o qual era-lhe retirado o espírito do animal morto. Falou-se e deu-se motivo ligado a essa crença (vide 3.1.2. neste capítulo).

Entretanto, uma cerimônia especial era reservada ao caçador que matasse um elefante. Era transportado sobre os ombros pelo povo da aldeia, enquanto os outros dançavam no mesmo local em que se encontrava o animal. Abriam-lhe o ventre ou o peito; alguém entrava no mesmo e cortava o músculo que sustém o coração do elefante sem retirá-lo completamente. Convidavam então o caçador e a sua mulher que entravam no interior do animal e arrancavam-lhe o coração com os dentes. Novamente sobre os ombros e com a cauda do animal nas mãos, o caçador era transportado até a residência do grande chefe "Pande" dos Basanga. A cauda era oferecida ao chefe que, por sua vez, entregava um presente qualquer ao caçador. Após esquartejarem o animal, os dentes (marfim) eram oferecidos inteiramente ao chefe. Este entregava ao caçador presentes diversos: tecidos, escravos, objetos de cobre ou de ferro. Se os escravos fossem mulheres, tornavam-se esposas do caçador. O que altera o que dissemos anteriormente a propósito da poligamia que era um domínio privilegiado dos chefes, os quais derrogavam ao princípio da residência matrilocal.

O que igualmente corrige o que se disse a respeito da filiação matrilinear entre os Basanga, porque os filhos gerados da união entre uma mulher escrava e um homem livre são assimilados ao grupo do homem. Sente-se aí alguma dificuldade em aplicar

categorias formais da etnologia clássica. Considerar a filiação Sanga como puramente matrilinear é falsificar toda uma parte da realidade, pois a filiação patrilinear resultante do casamento entre um homem livre e uma escrava, se bem que raramente vivida, era uma situação tão institucionalizada quanto a outra. Os homens escravos eram utilizados pelo caçador, seja nos trabalhos agrícolas, seja na caça e outros trabalhos diversos. Pela sua posição de escravos, so tinham direito à nutrição, alojamento e vestes. O produto de seu trabalho era uma propriedade absoluta do senhor. Caso se casassem com uma mulher Musanga, os escravos não tinham nenhum direito sobre a progenitura, a qual era sujeita à filiação matrilinear. Engajados em uma célula produtiva, sua posição era inferior aos membros masculinos mais novos, pois estes se emancipavam pelo casamento e ascendiam, ipso facto, ao estado de mais velho.

Um verdadeiro caçador é o que tenha passado por uma iniciação especial. Nossos informantes, porém, só sabem muito pouca coisa sobre esta iniciação bastante complexa. Realmente, essa iniciação sempre começava pela invocação pública dos manes, isto é, dos espíritos de ancestrais caçadores. Durante a invocação, a arma do iniciado era pendurada no "Ki - panda" (viga de madeira que sustenta a varanda da casa) do caçador iniciador. Fazia-se uma incisão nos antebraços do iniciado aplicando-se nas incisões um pó proveniente da árvore "ditondo kulema". Isto seria, segundo os informantes, para conferir-lhe coragem. A iniciação prosseguia com a explicação da f

mas de utilização dos objetos que farão parte do arsenal mágico do iniciado. As descrições das mesmas serão dadas no parágrafo seguinte. Finalizando, o iniciado se agachava com o fuzil nas mãos e um antigo iniciado lançava-lhe uma pedra nas costas. Ele dava penosamente alguns passos e se prostava arquejante: nessa seqüência ritual simula-se a habilidade e a capacidade. Os antigos caçadores diziam-lhe então: "nós, os velhos caçadores te entregamos nossos amuletos "manga"; vai, tu és forte e se tremesses merecerias a ablação do braço". Diz-se correntemente que os grandes iniciados deviam matar uma ou várias pessoas de seu círculo, de modo a apropriar-se de seus manes e por manipulação mágica servir-se dos mesmos em suas ações. Ao menos um dos nossos conhecidos não negou absolutamente, ter cometido tais homicídios. Nosso informante principal, o famoso Inabanza Mungomba, afirmou não ter tido de se submeter àqueles ritos pelo fato de ter matado durante combates. Ele ligava os ritos ao culto dos manes e admitia que os produtos mágicos utilizados serviam para a violência, harmonizar a atividade sobrenatural dos manes e a atividade natural do caçador. Os manes são reputados, por montar na garupa do animal a fim de trazê-lo ao alcance do fuzil (GREVISSE 1956 (32):161).

Vejamos agora do que se compunha o conjunto arsenal mágico, "lutanda", do caçador iniciado:

- Um chifre, "lusengu" do antílope, "Kasha" e um esearavelho empanturrados de raízes da árvore "muy kolobola" e fixados em uma correia que permite usá-los sobre a testa. Esses amuletos têm por fim atrair o deficiente na direção do caçador.

- "Disaku": pó proveniente de raízes da árvore "mwenswe". Tal pó é posto em um saquinho feito da pele do animal "kikolokolo" ou do macaco "mpongo" ou do esquilo "mumbuluma". Com este pó o caçador traça uma linha vertical na própria testa a fim de impedir que o elefante se amedronte e fuja.

* "Nkovu": minúsculo casco de tartaruga recheado de raízes da árvore "mufungo". Os membros posteriores são substituídos por punhados de pelo de elefante. Coloca-se na têmpora esquerda, com o fim de provocar o encontro de um macho grande.

- "Butonge": pequeno estojo cônico, tecido em fibras de algodoeiro falsificado que contém raízes da árvore "musengo". Uma pérola branca, "lusalo" é fixada em sua parte superior. Atado à arma esse estojo facilita a aproximação. Umedecem-na no sangue do animal abatido.

- "Kilao": pequeno estojo entalhado cercado de um estojo de pelo de sáurio. Aberto na parte superior, enche-se o estojo com pó de raízes da árvore "mukumbulwa". A abertura é tapada de novo por meio de um prego de cobre.

- Um saquinho contendo pó de folhas da árvore "mushikilishi". O caçador coloca uma pitada de pó nos olhos quando o elefante manifesta intenção de fugir.

- "Kisomwe": chamariz para chamar a caça.

- "Kisongo": espécie de forninho de cachimbo no qual se colocam as folhas secas da árvore "ditendo". Tendo-se acendido o fogo, o caçador sopra a fumaça na direção dos elefantes em fuga, enquanto os chama por meio do "Kisonwe".

- "Mapinga": raminhos da árvore "mulwalwa", comprimidas em um estojo de pele de facóceros e ligados por um cordão que serve para fixá-los no fuzil. Eles são reputados em dar sorte na caça e na pesca. Até mesmo os cães os usam afim de caçarem bem.

- "Luminga": bracelete formado de uma série de pequenos bastões da árvore "kapeta nzovu". É usado para que o tiro seja mortal, mesmo a grande distância.

- "Matanga" ou "Bikombe": pulseiras talhadas na parte carnuda das patas dos elefantes. Servem de enfeites e, durante a ação, asseguram ao caçador uma marcha silenciosa como a do paquiderme.

- Uma pele de lontra "nkonge": nota-se no peito, no coço um dente de leão, no centro um grande grão da árvore "mbate", nos quatro membros escaravelhos recheados de raízes da árvore "mulemwi", na cauda uma fruta "kikuya" perfurada e cheia de pó de raízes da árvore "pupwe". Durante a caçada usa-se essa pele sobre o ventre. Os ingredientes fixados nela embaralham a vista do elefante enfurecido e assim protegem o caçador.

- "Menga": bracelete composto de três metades de noz da árvore "mpafu" perfuradas. Efeito: um animal ferido cai imediatamente.

- "Kikongolo": escaravelho recheado de raízes da árvore "bikukute". A cabeça é substituída por um corno de cobre. É usado sobre a têmpora direita a fim de evitar a cólera do elefante.

- Um chifre de antílope "Kasha" contendo um pedaço de mujimino (o fato de estar dissimulado), que se coloca sobre o peito e protege o caçador da contra-ofensiva do animal ferido.

Durante todo o tempo em que o marido, caçador de elefantes, se encontra caçando a esposa que ficou na aldeia submete-se a alguns tabus, cuja violação pode ou não tornar a caça inútil ou ocasionar a morte do marido. Assim, a mulher evitaria qualquer contato, seja ele qual for (adulterio, apertar a mão, entregar um objeto, etc.) com uma pessoa do sexo oposto, exceto os jovens impúberes, porque ainda são inocentes e não iniciados sexualmente. Portanto, se a mulher tiver cometido adultério, o marido pode ser morto por um elefante, se tiver apertado a mão de um homem, isto pode suscitar uma contenda entre um elefante macho e uma fêmea, o que poria todo o rebanho em debandada, daí a dificuldade do caçador em selecioná-los e aproximar-se de um para abatê-lo. Se ela entrega um objeto a um homem pessoalmente, produzirá um contato entre o elefante fêmea e macho, mas um contato que excita o macho, tornando-o molesto e desafiando o fuzil do caçador. Ela não deve remover os objetos que se encontram no "kapala" (espécie de teto de bambu que serve para guardar os utensílios caseiros e às vezes de celeiro). Se remover os objetos do "kipala", o elefante moverá a cabeça e irá comer folhas de árvore em vez de continuar a comer a erva, o que dificultará a pontaria. Ela não deve cobrir a cabeça com um pano, pois se o fizer, o marido caçador distinguirá e atingirá com dificuldade as partes sensíveis do crânio do elefante. Indo ao campo ou ao rio ela deve cobrir a cabeça com folhas de árvores e parar muitas vezes durante o caminho, a fim de permitir que os elefantes descansem à sombra das árvores, o que facilita o trabalho do caçador. Ela deve dançar ao som do tambor nem tomar parte na

públicas, pois os elefantes podem-se enervar e matar o caçador. Ela não se deve banhar no rio, mas lavar-se na tenda, se não o caçador arrisca-se a atacar uma fêmea dentro d'água, o que é extremamente perigoso, pois o animal se zanga e ataca mais do que fora d'água. Ela não se deve manter perto de uma multidão nem se misturar com a mesma, pois aproxima-se e abater um elefante isolado é mais fácil do que escolhê-lo em um grupo.

Sonhos e presságios diversos são suscetíveis de dar informações sobre a caça e guiar o comportamento do caçador. Assim, se o caçador sonhou com uma cena durante a qual estivesse prestos a trincar a carne, a caça será abundante ou não, contanto que os sonhos sejam interpretados de modo positivo ou negativo. Se, a caminho da caça, o caçador encontrar formigas pretas, "minyanu" e arregadas de restos de caça, o caçador esperará abater vários animais. Também se visse passar diante de si o pássaro "kambele-mbele" e a víbora "kipidi". Ao contrário, se as formigas não transportarem restos, quer isso dizer que a caça não terá êxito; da mesma forma se visse passar a ave "ndumba" e a serpente "Fite-Fite". Se o caçador de elefante surpreender estes últimos no momento do cruzamento isso significa que, na aldeia onde ficou sua mulher, esta cometeu adultério. Neste caso não deve atirar nem uma só vez e é obrigado a voltar à aldeia, caso contrário arrisca-se a ser morto pelos animais. Se encontrar os elefantes com as trombas para cima, pensa diretamente no fato de sua mulher, na aldeia, ter tocado nos objetos que se chamam no teto "kapala", ele deve regressar à aldeia pois também se arrisca a ser morto pelos animais. Se os elefantes tra no ato de soprar uns aos outros por meio de...

na aldeia a mulher foi pedir alguma coisa aos vizinhos e manteve relações proibidas. Neste caso, o marido que corre o perigo de ser avistado pelos animais e então ser atacado, é obrigado a abandonar a caça e voltar à aldeia. Se os encontrar fazendo buracos, aconteceu um falecimento na aldeia de onde provém. Os elefantes, com esse gesto, pedem ao caçador que volte à aldeia sob pena de ser também enterrado. Se, ao seguir os rastros, ele encontrar barreiras feitas de troncos de árvores que os elefantes poderiam ter derrubado, deve compreender ser um aviso. Ele é obrigado a retornar à aldeia, sob pena de ser esmagado. Um caçador morto pelos elefantes é sempre enterrado na mata, na trilha desses animais.

Se bem que se exclua a mulher das atividades de caça, vê-se, através dos tabus aos quais se submete, que tal exclusão é puramente física. Mas, mentalmente e, simbolicamente, ela tem parte ativa na caça. De seu comportamento durante o período em que seu marido está na caça depende o sucesso ou insucesso da mesma. Os gestos da mulher se assimilam simbolicamente aos do animal (o elefante). Se ela se põe à sombra, o animal também o faz. Se comete adultério, o marido encontra os animais no momento do cruzamento e as relações de adultério nessas condições são interpretadas como impuras e perigosas, pois fora das normas socialmente estabelecidas. Se ela for banhar-se no rio, o marido surpreenderá a "fêmea" do animal n'água e não poderá, naquele momento, tentar abatê-la, pois é perigoso. Se ela se misturar com a multidão, o marido caçador surpreenderá os animais no rebanho e terá mais dificuldade em atingir nem que seja um só deles, etc... Em suma, estabelece-se uma homologia entre o comportamento da

e do elefante. Mais exatamente, o comportamento da mulher do caçador influencia ou aciona o do elefante. E se tal comportamento da mulher for incorreto ocasiona um comportamento do elefante prejudicial tanto à caça em si mesma quanto à vida do próprio caçador. Longe de nós a idéia de ver nesses costumes ligados à caça entre os Basanga uma assimilação ou confusão entre a mulher e o animal ou entre o homem e a natureza na percepção do Musanga (LEVY-BRUHL 1955). O animal, dada a sua natureza, é simplesmente humanizado para poder explicar uma norma social: um comportamento que uma mulher tenha de observar durante as atividades de caça do marido (LÉVI-STRAUSS 1962a, 1962b),

3.1.8. A caça e as trocas

A circulação da carne é sujeita aos mesmos mecanismos de redistribuição e troca que caracterizam a comunidade doméstica agrícola Sanga. O primogênito (caçador e marido-pai) redistribui a carne em porções alimentares entre os mais moços (mulheres, filhos, adotivos e escravos), o resto é trocado na praça do mercado da aldeia por outros produtos (alimentares etc.).

Contudo, quando o animal morto é um elefante, o caçador tira antecipadamente sua parte de carne e deixa o resto para proveito de toda a comunidade aldeã. Não há partilha; cada qual cai sobre o animal e luta com todas as forças para retirar alguma coisa do mesmo.

Viu-se que as presas do elefante eram oferecidas ao grande chefe "Pande" dos Basanga. Este as utiliza nas transações distantes com os comerciantes Nyanwezi de Tanzânia. Realmente, o chefe trocava o marfim por tecidos,

fuzis e pólvora (VANSINA 1965a:188). Pode-se dizer como Cathérine Coquery-Vidrovitch que nos encontramos na presença de dois níveis de permutas superpostos: as trocas de nível da aldeia feitas sobre os produtos de subsistência (carne) e colocadas sob o controle do parentesco; as transações de nível intertribal ou internacional (permutas a longa distância) fundadas sobre os produtos preciosos (marfim) e colocadas sob o controle e monopólio do grande chefe "Pande", portanto fora das relações de parentesco (COQUERY-VIDROVITCH 1969:61-78).

3.2. A pesca

3.2.1. Espécies de pesca

Os principais peixes encontrados nas águas Sangha são: o bordalo, a perca, o telapia e inúmeras variedades dos quais só sabemos os nomes locais: munsonvi, luse-se, lukomo, pale, keleketwe, mpata, kibobya, kalongwe, ki mono.

3.2.2. Utensílios e técnicas utilizados na pesca

A massa "kibindi" é o utensílio utilizado mais comumente. É colocado nas aberturas feitas numa barragem construída através de um rio ou de um canal. Usa-se também o "mutobi", rede triangular armada sobre dois bambus unidos na extremidade. De pé, na proa da piroga que um companheiro maneja, o pescador finca na água os bambus afastados ao máximo. Quando atinge o fundo, ele deixa de afastá-las e junta os bambus de modo a formar um bolso onde o peixe surpreendido é aprisionado.

Homens (meninos e adultos) praticam a pesca à linha. Os adultos colocam linhas tendo na ponta iscas feitas de peixinhos, restos de carne ou de massa. Os meninos usam linhas menos profundas com iscas de minhocas. Nos terrenos inundados e nos lagos em vias de secarem os homens matam à lança os grandes bordalos. Também matam os peixes dos regatos por meio de um suco venenoso "buba", extraído das folhas dos arbustos "kansamba", "kate - ba", "kapofu" e "mbao". Moem as folhas e lançam o resultante em direção da nascente do regato; os peixes se lançam em cima, comem-nas e morrem envenenados. Assim que começam a flutuar na superfície do regato, são fáceis de apanhar. Dizem os Bansa que as mulheres não devem ver esses "buba", no momento em que são recolhidos e preparados para a pesca; também não devem assistir à operação durante a qual esses produtos são lançados n'água. É atingido pelo mesmo tabu um homem que tivesse tido relações sexuais na véspera da operação. Em caso de violação desse tabu, o produto "buba" torna-se ineficiente. O simbolismo é evidente: a força da mulher em contato com o produto "buba", direta ou indiretamente (pela interferência do homem que manteve relações sexuais com a mulher), destrói a força ou o veneno contido no produto.

Tudo o que foi dito até aqui refere-se aos homens; mas as mulheres também praticam a pesca de duas formas. Primeiramente fazem o que se chama "Kupila", isto é, elas fazem uma barragem sobre um regato ou sobre um pequeno tanque, secam

leito do regato ou do tanque e apanham o peixe. Em seguida, por meio de pequenos cestos (redes), pegam peixes pequenos (sardinhas) que nadam na superfície da água.

Pratica-se a pesca o ano todo, porém a mesma é mais abundante apenas na estação seca.

3.2.3. Organização social da produção e circulação dos produtos da pesca.

Pode-se fazer a pesca individualmente - (pesca à linha) - ou coletivamente (pesca à rede). Contudo, de uma forma ou de outra, o pescador não está sujeito a nenhuma relação de produtos fora do estabelecido na célula de produção agrícola, pois um grupo formado por ocasião de uma pesca é transitório e não orgânico e se desagrega imediatamente desde que a pesca tenha dado resultados. Os peixes são repartidos igualmente entre todos os que participaram coletivamente da operação. Porém, cada um deles, uma vez de volta à caça, coloca o peixe na célula produtora. Nesta retoma o mecanismo de circulação do produto da pesca (redistribuição e permuta), mecanismo subordinado ao esquema já traçado da circulação dos produtos agrícolas.

J. Wilmet, em sua obra, apresentou a pesca como uma atividade econômica de primeiro plano na região (1959). A propósito, diríamos também a mesma coisa e até mais da caça. Essa situação, porém, é relativamente recente e encontraria explicações no contexto da colonização, principalmente

dustrialização de Likasi, Kambove e Lulumbashi.

3.3. A coleta

Os principais produtos de coleta são as lagartas "mansolonso", as diversas frutas, os cogumelos, o mel, gafanhotos e os animais mortos. Mas, se alguém, em suas buscas de coleta, encontrar um leão ou um leopardo morto, deve levar o animal até a aldeia e submeter-se ao ritual de "kutomboka" (já mencionado) como se tivesse abatido o animal proibido.

A coleta dos animais mortos e do mel é atribuição do homem. O resto é deixado às mulheres, às filhas e adolescentes. A coleta do mel pode ser acompanhada de um investimento em energia humana, mas o resultado é sempre instantâneo. Efetivamente, quando os Basanga encontram um ninho de abelhas, muitas vezes para evitarem ter grande trabalho, derrubam a árvore, defumam as abelhas e retiram o mel. Quando a árvore é grande demais, acendem na base um fogo que lança muita fumaça. Depois trepam, servindo-se de uma vara ou de um galho que serve de escada. Chegando à parte saliente, eles usam uma tocha a fim de completarem o desbarato das abelhas e alargam a abertura a golpe de machado. Concebida desta forma, a coleta do mel causa desgastes consideráveis à floresta e entrava a circulação, tão numerosas são as árvores ao longo das pistas.

A coleta é uma fonte alimentar de grande importância sobretudo no período das soldas e guerras. Assim como a caça e a pesca, a coleta não cria nenhuma estrutura de produção. Aqueles que tomam parte na mesma, individualmente ou coletivamente, são sujeitos às estruturas...

ciais da sociedade doméstica agrícola. Porém, no contexto da colonização, com a introdução da moeda, a coleta tornou-se importante e seus produtos tornaram-se objetos de intercâmbio entre a aldeia e a cidade.

3.4. Criação

Os Basanga criam cachorro, "kabwa"; a cabra, "mbuji"; o carneiro "mukoko", o porco "ngulube", a galinha "nzolo", o pato "dibata" e o pombo "nkunda".

O cão é usado como auxiliar do homem na casa, animal familiar e companheiro diário, e sua carne nunca é comida pelos Basanga. Quanto aos outros animais do tipo doméstico, é possível comê-los em cerimônias rituais, mas uma criação com a finalidade única de prover fornecimento de carne nunca existiu entre os Basanga. Cabras e galinhas entravam nos acordos matrimoniais e nos pagamentos de dívidas de morto, das quais já falamos. Com efeito, as galinhas eram incluídas no "kitulo" farinha que os pais da noiva deviam trazer para a família de seu genro, depois da celebração ritual do casamento, e que deve ser interpretada no quadro das trocas obrigatórias de presente (re-
ciprocidade). Dissemos, ao estudar a viuvez, que o sobrevivente devia pagar alguma coisa para se libertar do espírito do morto. Esse pagamento é feito às vezes com cabras cujo número é fixado, segundo cada caso, pela família do morto. Mas, podemos dizer que uma das funções essenciais da criação entre os Basanga é o prestígio social. A criação é feita para presentear visitas ilustres; os Basanga gostam de ver os pombos voarem na aldeia ainda que sejam raramente comidos ainda que em caso de pecuária. Harry W.

Pearson vê a explicação de um dos meios mais importantes para a formação do excedente, mas de um excedente de prestígio, que não é destinado às trocas (PEARSON 1975:315).

A criação como atividade não implica nenhum investimento de energia humana. Os animais domésticos são criados à solta, comem como podem. Quando o proprietário constrói para eles um abrigo para a noite ou permite que partilhem do interior de sua casa ou varanda, não se tomam maiores cuidados. Uma atividade assim concebida não implica nem relação nem organização de produção (aliás não podemos falar de produção).

4. Artesanato e Metalurgia

A agricultura, a caça e a pesca não podem ser praticadas sem um instrumental adequado. Isto supõe conhecimentos artesanais e metalúrgicos. Sendo assim, os antigos Basanga conheciam a tecelagem, a tintura, fabricação de cestos, a cerâmica, o trabalho em madeira, a extração dos minérios e das rochas, ou seja, a metalurgia.

Analisaremos rapidamente cada um desses trabalhos artesanais, mas iremos demorar mais na metalurgia porque esta tem um papel importante na economia Sanga, em particular no domínio das trocas a longa distância, quer dizer, trocas intertribais e internacionais.

4.1. Tecelagem

Antes do contacto com a civilização ocidental, os Basanga e seus vizinhos se vestiam com peles, com tecidos tradicionais de algodão semi-selvagem e com a casca de árvores abatidas.

Não eram usadas as amplas vestimentas atuais, mas o cobre-sexo indo do baixo ventre ou da parte inferior dos quadris até o meio das coxas. A pele do "kaididi" (espécie de gato do mato) ou "nshimba" era muito procurada. Ela era raspada, posta para secar, espichada em todos os sentidos e amolecida com aplicação de óleo. Além das peles, os Basanga se vestiam com os intestinos e o peritônio dos elefantes, para o que utilizavam o mesmo processo que o usado na preparação das vestimentas de peles.

Cascas de árvores bem amaciadas davam um vestimento grosseiro, esponjoso e quente, muito conveniente para se cobrir durante a noite.

Todas as árvores chamadas de "cordas" davam essas cascas, mas para obter a boa qualidade é preciso ser um conhecedor, saber das essenciais locais que dão melhor produto, as estações e os lugares propícios à colheita, etc... Depois de ensaios preliminares, a árvore escolhida era abatida, a casca tirada e dividida, rapidamente raspada, seca e depois embebida n'água durante um dia e uma noite.

Ela é amolecida durante um longo período com um maço de superfície estriada, depois as várias bandas são costuradas umas nas outras.

Quanto à tecelegem, propriamente dita, os Basanga a faziam em algodão semi-selvagem do qual possuíam algumas espécimens vivas. Atualmente não mais existem. O preparo era muito demorado. Acocorado na sombra, o Basanga filava o algodão rolando-o entre o polegar e o indicador ou o esfregando entre a palma e a coxa. Depois de ter obtido um enrolamento uniforme mas bastante folgado,

tezão dobrava seu fio, depois dava uma textura mais sólida, através de uma segunda sobra acompanhada de torção. O instrumento utilizado era um fragmento de bambu perfurado em uma de suas extremidades e atravessado por uma pequena lâmina. Na outra extremidade era fixado um peso que servia de volante. Com a mão direita era imprimido ao fuso um movimento rotativo; com a esquerda se enrolava o fio torcido.

O fio preparado era entregue a um tecelão cujo instrumento era constituído de duas transversais, de tal modo que os dois planos se dividissem ao meio.

Era um modo de separar os fios pares e ímpares. Uma regreta chata e lisa serve para interverter os planos pares e ímpares. Uma lançadura em volta de qual se enrolava o fio acelerava a formação da trama, que era comprimida à mão.

Destes tipos de ocupações não mais encontramos vestígios, mas os anciões ainda podem descrevê-los. Eles dizem que o tecido obtido graças a este trabalho não era consistente; que as pessoas que o usavam eram raras, tanto quanto o produto.

Numa época que coincidiu com a chegada de Bayeke, os tecidos europeus foram importados para a região em grande quantidade. Os fundidores de cobre, os caçadores de elefantes, os chefes e os notáveis puderam comprá-los em troca do marfim, do cobre e do ferro. Contudo, a popularização do tecido europeu não será total senão com a colonização belga.

4.2. Tintura

As peles que os Basanga usavam para se sentar , deitar ou vestir eram estendidas e secadas à sombra. A primeira parte era feita fixando a pele no solo; os pelos de encontro à terra, por meio de pequenos pedaços de madeira presos em volta de todo o contorno da pele. Bem seca, a pele era descarnada e tirada a gordura por uma raspagem feita inicialmente à faca e esfregando uma pedra depois. Finalmente ela pode ser amolecida, com aplicação de óleo e amarrotada.

4.3. Os cesteiros

Este artesanato era conhecido pela maior parte dos Basanga: homens e mulheres o praticavam em suas horas livres mas poucos faziam dele uma profissão. As matérias primas são o bambu "nsengu", as fibras provenientes da falsa tamareira "lukinda", as camisas aquáticas "matete" e "malenge"; os ramos de palmeira "malala" e ervas diversas. Em bambu ou caniços são fabricados grandes cestos, cesteiras grosseiras e massas. Em fibras de "lukinda" trançadas são feitos trabalhos mais finos tais como cestas para farinha, peneiras, joeiras, esteiras para os leitos, etc. Os longos e resistentes caules de certas gramíneas são unidos por fio que os perfuram, obtendo-se assim esteiras leves e de confecção rápida sobre as quais se seca a farinha. Os produtos do artesanato em fibra são, às vezes, coloridos com vermelho ou preto.

Do mesmo modo que em outras ocupações, os Basanga não são artistas neste artesanato. Suas ocupações são antes de tudo utilitárias. Deve-se notar que...

se interessam sobretudo por objetos confeccionados com ervas e juncos que elas recolhem usando a enxada, Os homens usam materiais cuja procura e preparo exigem o uso do machado.

4.4. Olaria

É uma atividade inteiramente feminina. A matéria-prima utilizada é a argila "dima", que é misturada com o pó obtido pela trituração dos restos de antigas cerâmicas. Antigamente quase todas as mulheres sabiam mais ou menos confeccionar os recipientes em cerâmica de que tinham necessidade para as tarefas domésticas (transporte de água, cozinhar os alimentos, copos diversos). A partir da mistura trabalhada com argila e velhos cacos de louça triturados, elas fabricavam finas camadas que dispunham umas sobre as outras, e que em seguida trabalhavam para obter a forma desejada. Isto feito, servindo-se de lascas de madeira e da amêndoa de borassus, dão ao objeto o polimento desejado. Depois de uma ligeira dessecação elas acrescentavam o fundo. Secas, à sombra, as cerâmicas eram em seguida submetidas à ação direta do fogo.

4.5. Trabalho em Madeira

Ao contrário da olaria, o trabalho de madeira é uma atividade essencialmente masculina. Os objetos fabricados são principalmente o pilão, a piroga, os instrumentos de música, as cadeiras, os pentes, os cabos dos objetos usados na agricultura e na caça (enxada, machado, enxó, lança, etc...).

No trabalho em madeira o Musanga se servia de instrumento de ferro como o machado, a machadinha e a enxada. Trabalho de madeira, olaria, fabricação de cestos, tinturaria e tecelagem são atividades individuais que não exigem nenhuma cooperação. Homens e mulheres se dedicam durante o tempo livre do calendário agrícola.

Como tais, essas atividades artesanais, assim descritas, não exigem nenhuma estrutura social de produção além da existente no quadro da produção agrícola.

Alguns raros especialistas que existiram não eram, por isso, dispensados da atividade agrícola. Não é senão neste nível de especialização que podemos falar de trocas entre os objetos de artesanato e os produtos da caça, da pesca e da agricultura ao nível da comunidade aldeã.

4.6. Metalurgia

Certas atividades econômicas aqui descritas não são possíveis sem uma intervenção prévia do instrumental adequado: agricultura, caça, pesca e trabalho em madeira.

Um povo pode conseguir este instrumental adequado, através de dois modos: pela troca por outros produtos com grupos étnicos vizinhos próximos ou distantes, o que pressupõe um comércio de longa distância; ou fabricando ele mesmo, em seu habitat, este instrumental, o que faz supor conhecimentos de metalurgia e de forja. Os Basanga fabricavam, eles mesmos, seus instrumentos, que eram feitos de cobre ou de ferro. Neste parágrafo analisaremos justamente a metalurgia de cobre e de ferro entre os Basanga, com todas as suas implicações no plano da organização social e das trocas.

4.6.1. Metalurgia de cobre

4.6.1.1. Origem do trabalho de cobre e situação das minas.

Em seu livro "Baluba et Balubaisés" Mr. Verhulpen (Citado por Grevisse 1956 (32):179) escreveu: "Os Bakunda traziam com eles uma nova cultura, novos costumes e pequenas cruzetas de cobre.

Estas últimas tinham sido fabricadas na região de Musonoie. Uma indústria de cobre existia portanto no Katanga no início do século XVI, provavelmente de muito tempo. Esta indústria seria nativa, ou teria sido introduzida por pessoas vindas do Norte ou do Império de Monomotapa (Moçambique e Rodésia)?

E um lembrete: a indústria de cobre que existe na África do Norte no vale do Nilo desde o neolítico se expandiu, provavelmente para a África numa época remota.

Entre os Betshuana da África do Sul, os Barolong cujo totem é o ferro (tsipi) fabricavam há séculos zagaias, enxadas e fações de ferro e cobre que iam buscar muito longe".

Segundo diversas tradições os yaga, que invadiram Angola, por volta de 1568, possuíam objetos de cobre (Verhulpen, citado por F. Grevisse 1956 (32):179).

"Onde as populações estudadas aprenderam a fundir a malaquita?

Terá sido durante uma emigração que os levou para o Norte, em direção à embocadura do Zambeze, costeando o Oceano Índico?

Será na região onde Mr. Verhulpen situa o Império de Monomotapa? O velho chefe Mwilo nunca quis desmentir que a arte de trabalhar a malaquita era local.

O que podemos assegurar é que o primeiro Mwilo conhecido sabe fundir o cobre. Os Basanga, os Bena Kyulu de Pibwe trabalhavam o metal no mesmo momento.

É, portanto, razoável concluir que a metalurgia existia na região ao menos desde o início do século XVI". (GREVISSE, *ibid.*).

Todas as minas de cobre do Shaba (antigo Katanga) foram divididas pelo avanço colonial em três zonas de produção de cobre chamadas do Leste (Lubumbashi), zona do Centro (Likasi) e zona do Oeste (Kolwezi). Os Basanga exploravam a zona de cobre do Centro ou de Likasi que englobava as minas de Likasi, de Kamatanda, de Kambove, de Msesa, de Kalabi e de Kakanda (GREVISSE, *op.cit.*, 179-180).

4.6.1,2. Processos de extensão e produtos fabricados.

A malaquita era desidratada no alto-forno e depois reduzida graças à ação de foles. A massa de cobre bruto obtida "Kimpampe" era quebrada a golpes de martelo "mupawa", submetida a uma segunda operação, a refinação, depois lançada no molde.

Os produtos fabricados eram as cruzetas, os braceletes, as balas de fuzil, os martelos e os fios,

Os Basanga se especializaram na fabricação de arames. A passagem do metal pela fieira comportava as seguintes operações: bater o lingote ainda quente para obter uma barra de cerca de 1 cm de diâmetro, um afinamento mais acentuado numa extremidade de modo a poder enfiar um "dikombe" com um orifício de grande calibre e a alavanca e depois serrar a extremidade graças ao "muganga". Um "dikombe" é uma massa hemisférica feita de ferro, e oca. Um "muganga" é um instrumento feito com duas peças de ferro de 20 a 25 cm de comprimento e 2 cm de espessura que dois anéis em espirais batidos a martelo apertam um antes do outro de modo a prender solidamente o objeto e impedi-lo de escorregar. A barra presa pelo "muganga" era colocada no corte do mourão. Um espaço inicial e

roso da alavanca tinha como resultado forças em cerca de 30 cm a fieira na barra; este esforço era feito em vertical. Em seguida acionado por um grupo de homens no sentido oblíquo, a alavanca expelia o "dikombe" enquanto que o fio se enrolava em espiral no mourão. Para facilitar a operação a fieira era embebida em óleo vegetal. Este primeiro alongamento aumentava a barra em cerca de 2 cm e dava um fio de cerca de 5 mm de diâmetro chamado "kyuma". Reçoado e novamente esticado, o "kyuma" se transformava em um pó muito regular "kwebele" de 2 mm de diâmetro. Finalmente um último alongamento feito à mão deu o "lusambo" de mais ou menos 1/2mm de diâmetro. Enrolado através da fricção entre a palma e a coxa sobre uma lâmina feita de fibras misturadas com pelos, o "lusambo" formava o bracelete "kyebe" ou "mutaga". Em fio mais espesso e torcido eram feitos os braceletes chamados "nkano" pelos Basanga e "mankombe" pelos Bayeke. As balas de fuzil provinham de um fio de grosso calibre que era seccionado e depois confeccionado através da batadura.

S.E. Mgr. de Hemptine, em seu artigo aparecido na revista "Congo" e intitulado "Les mangeurs du cuivre du Katanga" (Os que se alimentam de cobre dos Katanga) estimou a produção de minas

tro exploradas pelos Basanga em cerca de 700t de cobre entre 1850 e 1900 o que representa uma produção anual média de 14t. (citado por F. Grevisse 1956 (32):186).

4.1.6.3. Apropriação e organização social da produção.

As jazidas minerais como a terra são um patrimônio hereditário das comunidades Aldeãs. A gestão deste patrimônio (jazidas) era confiada ao grande chefe "Pande" que representava o papel do mais velho, semelhante ao do pai na célula produtiva agrícola. Não lhe era permitido alienar as jazidas mas, ao menos, se limitava a dar concessões em direito de uso e usufruto aos grupos de mineiros membros de seu grupo ou de grupos amigos. Ou seja, cada grupo de mineiros era proprietário do produto de sua atividade mas pagava ao chefe "Pande" um pequeno tributo sobre cada produção.

Durante o reinado de "Msiri" dos Bayeke a autoridade dos chefes autoctones decaiu e seus direitos de gestão das minas deixaram de ser exclusivos. Mais tarde, com a chegada do colonizador, houve uma desorganização, já que os fundidores não mais pagavam o tributo e começaram a explorar por sua própria conta até o momento em q

suas atividades foram encampadas pelo próprio colonizador.

4.6.1.4. Circulação da produção de cobre

Inicialmente a produção em cobre (braceletes, cruzetas) atuavam nas trocas matrimoniais como dote, no nível da comunidade étnica, já que, anteriormente, os Basanga não se casavam fora de seu grupo étnico. F. Grevisse diz que os objetos de cobre tiveram uma função de dote até perto de 1930 (GREVISSE 1956 (32):186). Em seguida os objetos de cobre atuaram nas transações comerciais intertribais ou internacionais em troca de outros produtos inexistentes entre os Basanga, os fuzis, a pólvora, para caça, os tecidos. Foram então trocados também por escravos. Nesse comércio de longa distância com grupos étnicos vizinhos (Baluba, lamba, etc...) e distantes (Ovimbundu da Angola, Basumbwa da Tanzânia etc...) os próprios Basanga não se moviam. Esperavam seus clientes em seu território em mercados ocasionais.

4.6.2. Metalurgia em ferro

4.6.2.1. Origem do trabalho em ferro

A origem do trabalho em ferro na África foi objeto de várias hipóteses, algumas absurdas. Contudo, algumas etc

foram estabelecidas para fixar o movimento geral.

Segundo Wainright, citado por D. Chaboteau (1972:11) a Etiópia ainda usava o bronze no início do século VII AC, mas alguns trabalhos em ferro começaram a aparecer em túmulos datados da metade do século VI AC. Entre a época de Heródoto (484-420AC) e o 1º séc. AC vastos pedaços de escória foram acumulados em Meroe. Não existe, até o momento, nenhuma prova de que o conhecimento das técnicas do ferro e seu trabalho saiu de Meroe para bordejar o sul do Sahara, mas é provável ter sido este o caminho pelo qual o processo da fundição do ferro foi introduzido na África do Oeste.

Murdock (citado por Sasson (1963: 178-179) opina que durante o 4º, 3º milênio AC ocorreu um importante intercâmbio de idéias entre a Núbia e a África do Oeste, ao longo desta rota, o Oeste fornecendo plantas agrárias à Núbia e à Etiópia e esta sendo a fornecedora de animais domésticos para o Oeste.

Contudo, existe uma outra rota possível para a introdução do ferro na África do Oeste de acordo com Mauny (citado em Sassoon, ibid.). Em 1.000 AC os fenícios, ao leste do Mediterrâneo, tinham um conhecimento prático do trabalho do ferro

e foi após este período que começaram a colonizar o Oeste mediterrâneo. Mauny acha que no VI séc. AC os Bérberes se estabeleceram no sul do Sahara e o conhecimento da fundição do ferro teria atingido a costa sul do Sahara durante os primeiros séculos AC.

Talvez as duas rotas, a do norte da África e a de Meroe tenham contribuído para a introdução desta técnica no Oeste da África. Mas qualquer que tenha sido a rota, a data inicial para a introdução do ferro é atestada na Nigéria por abundantes provas de fundição e forja em depósito contendo figurinhas representativas da cultura Nok. Esta cultura foi situada por Fagg na última metade do primeiro milênio AC e estendida até os dois primeiros séculos DC. (SASSOON, *ibid.*).

As rotas através das quais as técnicas de fundição do ferro se expandiam foram a África do Leste, Central e do Sul são difíceis de reconstruir. Mas, contudo, algumas hipóteses foram apresentadas. Wainwright baseando sua argumentação nos dados lingüísticos conclui que é razoável acreditar que os conhecimentos desta técnica vieram de Meroe para o sul, em direção ao Bunyoro, em Uganda através do caminho do Kordofan e em seguida para a Costa Leste Africana. Meroe foi um centro de tal modo importante

produção do ferro que seria de surpreender se não fosse também um centro de difusão (Wainwright citado em Chaboteau 1972:11). Greenberg chama a atenção para a distribuição atual do ramo central (antigamente conhecido como Semi-Bantu ou Bantu) de família lingüística Niger-Congo. As línguas do ramo Central, segundo ele, se alongam do centro da Nigéria através de toda a África Central e sobre grande parte da África do Sul incluindo as partes do S.O. africano e do Natal. As línguas suficientemente aparentadas desta região sugeriam que ela foi também uma zona onde as idéias e as invenções passaram de povo a povo e de lugar para lugar (Greenberg, citado por H. Sassoon 1963:179).

Murdock baseando seus argumentos principalmente no trabalho de Greenberg acha que há cerca de 2.000 anos ocorreu uma expansão geral dos Bantu do centro da Nigéria em direção ao Sul e a Sudeste da África. O conhecimento da fundição, uma vez a prática estabelecida ao sul do Saara e ao Oeste do lago Tchad, pode ter acompanhado e auxiliado os Bantu em sua expansão (citado em Sassoon, *ibid.*).

Por outro lado, Guthrie fez um estudo extensivo das raízes dos Bantu e seus aparentados e chegou à conclusão de que um povo de língua Proto-Bantu habitou ..

va a região da floresta equatorial e a meio caminho entre as Costas Lestes e Oeste da África. Conclui que estes povos tinham provavelmente uma cultura desenvolvida que incluía conhecimentos principalmente sobre o trabalho em ferro. Ele é incapaz de conciliar suas descobertas com a hipótese de Greemberg, que diz que os Bantu são originários de regiões fronteiras do Camerun-Nigéria, uma hipótese aceita por Murdock como tendo valor factual (citado por H. Sassoon, *ibid.*).

É possível que tenha sido pelo Leste que a técnica de exploração do ferro tenha chegado à bacia do Níger, ainda que seja provável ter vindo do Norte, tendo os cartagineses logo percebido o valor deste precioso metal (CHABOTEAU 1972:14). Na atualidade é a hipótese nórdica a admitida como mais viável. O ferro vindo com os Assírios teria passado de Cartago a Nok, depois atravessou a floresta equatorial para se expandir na África Central e de lá para o Sul.

Segundo as últimas pesquisas, foi encontrado ferro em Nok, datando de 500 AC, no Sudão, de 500 a 600 AC; na Etiópia, de 500 a 600 AC. Uma das aquisições mais recentes da ciência é que a expansão do ferro é antiga na África e que ela já atingira Swazilândia em 400 DC (POSNAISKY 1972).

4.6.2.2. Localização das áreas e do mineral entre os Basanga.

Existiriam, provavelmente, muitos locais de trabalho de ferro entre os Basanga. Mas, até o presente conhecemos apenas cinco lugares onde existem altos fornos que serviram para a fundição do ferro. Inicialmente, o sítio de Kazadi, várias vezes visitado e o mais conhecido da região. Em seguida o de Milambo (perto de Kazadi). Os dois sítios seguintes os de Kytyla Matambo e Kipompwe estão próximos da aldeia de Nkale". Vem em seguida as baterias do forno de Mufunka a 15 km de Pande. D. Chaboteaux, descreveu tecnicamente em seu trabalho cada uma destes cinco locais (1972 : 48-75).

As pedras ou minerais a serem fundidos eram trazidos de locais chamados "Pindi" e "Kiulungoma". Na verdade o mineral não se apresentava muito puro, mas estava contido num resíduo que a geologia denomina "Mwashia" (nome local). Inicialmente temos um mineral de cor castanha silicioso limonitoso, que se apresenta do seguinte modo:

- a sílica sob forma de quartzo
- o ferro de limonita (óxido hidratado de ferro) ou de hematite.

A limonita contém um máximo de 60% de ferro e a hematita 30 a 40%. Naturalmente quanto mais quartzo tenha, mais pobre será. O produto da fusão de um silicato de ferro (Fe_2SiO_4): é a Fayalite; o óxido de ferro (F e O: é a Wustite) e o ferro metalúrgico (segundo uma análise de raio X feita por M. Oosterbosch, engenheiro do Departamento Geológico de Gecamines, citado por D. Chaboteaux 1972:75).

Segundo os resultados desta análise, assim como de um estudo das escórias e das aberturas nas partes inferiores e laterais de forja, será possível concluir que a origem do mineral tratado corresponde a uma jazida de ferro encaixado em dolomias (origem de magnésio) que corresponde bem ao Mwashia inferior onde as dolomias são abundantes e as banagens (níveis) ricas em hematites habituais.

O mineral contém assim o seu próprio fundidor, seja a sílica ou o carbonato de magnésio ou o carbonato de cálcio. Isto constitui uma análise do mineral empregado pelos Basanga (segundo J.J. Lefebvre, citado por D. Chaboteaux 1972:76).

4.6.2.3. Construção do alto-forno

O alto-forno é chamado de "Makolo". Vários fatores contribuíram para sua

localização. Inicialmente ficam perto de um rio, devido às necessidades industriais, próximo de árvores (servindo de combustível) ou próximos do minério. Contudo, parece que o fator mais importante era a proximidade das termiteiras, cuja argila serviu de matéria prima para a construção do forno. Regra geral, os alto-fornos estão sempre encostados à esearpe de uma grande termiteira morta.

Tendo demarcado o local, era desbastado um espaço circular, de acordo com a dimensão desejada. A própria construção do forno era uma obrigação de alguns fundidores e ferreiros que tinham experiência. Procedia-se da seguinte maneira: os trabalhadores arrancavam a argila de termiteira com uma enxada. Era, em seguida, misturada com água e amassada com força dentro de um vaso de terra "mitangi" e uma cabaça "bilewo". Uma vez pronto, os especialistas tomavam a argila em suas mãos, davam-lhe a forma de um tijolo mais ou menos retangular e colocavam em volta do círculo desmoitado. As paredes se levantavam por superposições sucessivas destes tijolos. Não se colocava nenhum suporte para sustentar os pesos de argila; do mesmo modo, não se reforçava o forno. A argila endurecia por si mesma, sob a ação do sol e o calor do fogo. Parece que não houve regras fixas quanto às medidas de construção.

mas uma norma, dependendo, ao que parece, de cada grupo de especialistas. Esta construção se fazia de um modo bastante arbitrário. A altura variava de 165 a 170 cm. Era necessário um dia para levantar o forno, com uma equipe de três a cinco pessoas. Sem dúvida porque eles esperavam que uma parte do muro estivesse seca para que eles continuassem a levantá-lo. Na estação das chuvas, construía-se uma cúpula móvel para conservar os fornos secos. Contudo, os fornos não eram construídos a cada fundição, porque eram duros e sólidos. Duravam muito tempo, salvo destruição acidental, como aquela de uma árvore, etc... Quando o forno ficava velho demais, era destruído ou abandonado para se construir um outro mais adiante.

4.6.2.4. Fabricação de tuyéres

Os tuyéres - isto é, os tubos de argila pelos quais escorre o metal fundido, eram feitos pelos fundidores especializados nesta arte. Tomava-se da argila "di-ma" de um pequeno termiteiro cinza em forma de cogumelo. Esmagava-se uma panela cujo fundo estava todo enegrecido e portanto muito duro e se misturava o pó obtido à argila. O perito tomava a argila na mão e a depunha em pequeno círculo na base para depois elevá-la até a altura desejada. Ele

modelava com as mãos para que ela tivesse de 30 a 50 cm de comprimento. As "tuyéres" eram em seguida postas para secar ao sol e endurecidas pela ação do fogo. Durante a fabricação, se criava uma reserva, para não ter de refazer a cada fundição. Eram jogadas fora quando sujas ou entupidas.

4.6.2.5. Fabricação dos foles

Os foles "muuba" eram feitos de pele de cabra ou de antílope. O fole produz a corrente de ar artificial, regular e potente, sendo, assim, um objeto indispensável ao ferreiro.

Eis o funcionamento: duas partes de pele são abertas por cima. Separam-se as pontas da abertura, levantando-se as bordas comprimindo. O ar sai pela outra extremidade. O fole é ligado a um condutor de argila que leva a corrente de ar a seu destino. Movimenta-se com cada mão alternadamente para produzir uma corrente de ar ininterrupta sobre os carvões. Os Basanga empregavam este tipo de fole. Alguns outros utilizavam o sistema em uso entre os Baluba: o ar é comprimido numa caixa de cerâmica com uma válvula rudimentar e dois bastões. A regularidade da corrente é maior. Vimos que a base dos fornos era furada em vários lugares. Colocava-se um fole em cada abertura,

exceto na grande da frente, o que dava, em geral, um total de sete foles por forno. Um único homem "Ba Kivukuta" acionava um fele com as duas mãos. Eram necessários, portanto, sete homens ao redor do forno para fazer entrar o ar. Isto constituía, sem dúvida, um conjunto bastante bom, já que sabemos, segundo os resultados da análise de uma "tuy-ére" (J.J. Lefebvre, citado por D. Chaboteau 1972 : 81) que a temperatura chegava até 1.200° a 1.300°, isto graças à força muscular. Quando alguns homens estavam cansados, outros os substituíam e, para se encorajarem, cantavam.

4.6.2.6. Fundição do metal e fabricação de objetos

Eram necessários o carvão "makala" e o mineral para funcionar o forno, ou seja, quando existia mineral suficiente, assim como combustível, "makala", "tuyéres", e foles em ordem, podia-se começar a encher o forno. Antes fazia-se uma oração aos antepassados para que velassem pelo trabalho.

A operação era bem rápida. Os aprendizes, vigiados pelos peritos, introduziam o carvão e o mineral "Lubwe" pela gue-la. Colocavam: o combustível "makala" em seguida uma grossa camada de mineral, enfim uma segunda camada de carvão. Em seguida o fogo era aceso. Desde que se dava o comb s-

tão, introduziam-se os foles pelas pequenas aberturas enfiando ao menos 10cm do condutor no interior do forno e acionavam-se os foles para conseguir uma elevada temperatura.

Quando o mineral começava a ficar pastoso, continuava-se a manter uma corrente de ar constante, durante algum tempo. Depois, num dado momento, os peritos davam a ordem de retirar os foles e tapar as pequenas aberturas com a argila que se pegava num buraco ao lado dos fornos.

Tendo em vista que um conjunto de fornos tem, em geral, quatro, e que há um espaço entre cada forno variando de 85 a 120 cm, podemos imaginar o calor que reinava e a dificuldade de movimento dos homens em tão pequeno espaço. Felizmente, trabalhando ao ar livre, parte do calor diminuía. Para proteger os olhos da luz muito forte e do calor, os homens banhavam os olhos numa decoção de raízes chamada "kavungunasha". Sempre se mantinham foles em reserva para o caso de alguns se estragarem. Inseriam-se rapidamente dois pares de "tuyéres" de 15 a 20 cm no interior do forno e unicamente na grande abertura. E eram fixados cercados de argila. Anteriormente tinham sido cavadas pequenas calhas abaixo da grande abertura. O mineral fundido "k'yela", espécie de pasta viscosa, cercada da escória natural,

caía na cavidade. Era imediatamente resfriada, com a utilização dos foles. Isto tomava muito tempo porque não se podia usar outro método para o resfriamento. As impurezas, que necessitavam de uma temperatura de fusão mais elevada, ficavam no interior. Tirava-se a escória "busosa" pela grande abertura com a enxada. Iniciada às seis horas da manhã, a fundição acabava perto das 12 horas. (Cálculo aproximado, por falta de informações mais precisas). Era preciso a metade de um dia para que o metal fundisse, o que é pouco. No caso de uma segunda fundição, o trabalho terminava perto das 18 hs.

Terminada a fundição, trazia-se o "kyela", ou seja, o metal fundido cercada da escória em estado de fundição pastosa, à aldeia, onde se encontrava o "lwenzo", pequeno forno de refinaria. De uma altura de 40 a 50 cm, era de fato uma termiteira com a cavidade no interior, que se trazia da floresta depois de ter cortado. Este forno não era tão duro quanto o grande e acontecia que ele se quebrava. Nunca era reconstruído. Aí se depositava o "kyele" e é possível que se eliminasse a escória por martelagem.

Procedia-se como no grande forno e era o ferro obtido que se batia. Retirava-se a massa de ferro quente com pinças de arame chamadas "byula" e a "rtelav" e

o martelo "nyundo" sobre uma bigorna de pedra. Davam-lhe diversas formas, de acordo com o objeto desejado. Assim a forma, a chapa ora era obtida batendo-se com o martelo enquanto que para a forma alongada era utilizado o "likombe". É um pequeno instrumento alongado, furado por meio de uma pequena zagaia aquecida no fogo. Este "likombe" dava uma forma alongada aos colares e pulseiras dos braços e tornozelos. Deixava-se passar o mineral, enquanto ele estava mais ou menos mole. A forja levava mais ou menos / meio dia, segundo os objetos que se fabricavam.

O instrumental do ferreiro compreendia: uma bigorna, grande pedra; um martelo de ferro sem cabo; (os martelos sem cabo têm a vantagem de serem usados pelas / duas extremidades, geralmente de diferentes dimensões; são pois, utensílios de funções múltiplas); - um fole, para ativar a fornalha que deve fornecer mais calor que o fogo comum; - pinças para manejar o ferro incandescente; - um recipiente de madeira ou de barro cozido, contendo a água necessária para a têmpera (durante o trabalho, o ferro é mergulhado aí frequentemente, o que o faz endurecer).

Os objetos fabricados eram principalmente as enxadas, os machados, as lanças, as facas, as lâminas e os braceletes.

4.6.2.7. Organização Social e relações de produção

O grande chefe "Pande" dos Basanga era o administrador geral e encarregado de todas as jazidas de ferro e cobre, assim como de todos os fornos de toda a área sob seu domínio. Era ele que presidia ao recrutamento e ao engajamento do pessoal destinado aos trabalhos de mineração e fundição. Este recrutamento era rígido por critérios de especialização, de aptidões físicas (era preciso ser forte e grande) de honestidade (não se podia ser ladrão) e de moralidade (devia-se respeitar os tabus). O critério de parentesco não era levado em conta, salvo por simples coincidência.

O chefe "Pande" confiava a direção técnica da exploração do ferro a um responsável chamado "Kaburura". O nome "Kaburura" significa o que vem nos tirar da miséria, quer dizer, o doador da riqueza para a compra e o resgate dos Basanga (escravos) porque a posse do metal permitia resgatar os Basanga que tinham sido vendidos num período de penúria ou comprar escravos.

Foi por intermédio de Kaburura que os conhecimentos dos procedimentos de fundição e forja chegaram aos Basanga. Com efeito, conta a lenda que no tempo do chefe "Pande" Mafyanga Kiboko, um certo "Kaburura", de origem Bemba, veio ao país Sangha.

construiu seus próprios fornos e contratou operários Sanga, cabendo-lhe pagar um tributo ao chefe. Com o tempo, "Pande" notou a riqueza que este trabalho proporcionava a "Kaburura" e, dizendo que ele estava em sua terra, se apropriou dos fornos.

"Kaburura" ensinou sua ciência aos Basanga, que se puseram a construir, e eles mesmos, fornos. Em seguida, os especialistas que lhe sucederam na direção técnica da indústria do ferro, eram Basanga e usaram o título de "Kaburura".

Além de suas funções de supervisor técnico, o "Kaburura" ensinava a arte de se tornar fundidor e ferreiro aos jovens aprendizes. Note-se que não havia uma barreira entre estes dois ofícios de ferreiro e fundidor. Era possível ser um ou outro ou dois ao mesmo tempo. Os fundidores "Nsendwe" eram frequentemente ferreiros. Eles tinham a vantagem de ser pagos duas vezes. Mas a maioria dos ferreiros não eram fundidores. Os ferreiros exerciam um ofício mais ou menos independente, enquanto que os fundidores eram trabalhadores engajados.

Hierarquicamente o pessoal de indústria artesanal do ferro, compreendia: o "Kaburura" primeiro especialista, ao mesmo tempo ferreiro e fundidor; os outros, especialistas; os aprendizes, a mão de obra ordinária e os escravos.

A organização do trabalho se fazia do seguinte modo: o chefe "Pande" dava ordem de trabalho diretamente aos "Kaburura". Estes últimos organizavam o trabalho e dividiam as diversas tarefas a cada um. O trabalho dos outros especialistas era a construção do forno, das "tuyéres", e dos foles. Eles indicavam as quantidades a colocar no forno e supervisionavam a fundição. Supervisionavam o trabalho de todos os que lhes eram hierarquicamente inferiores e apanhavam o metal novo do pequeno oco cavado embaixo da grande entrada. Eram os únicos autorizados a fazê-lo porque eles eram afetados pela abstinência sexual. Os aprendizes se ocupavam de todos os trabalhos que se realizavam perto do forno: preparar a água, acionar os foles, resfriar o mineral na saída do forno. Deste modo adquiriam experiência e progressivamente iam tendo acesso a tarefas mais específicas. A mão de obra não qualificada e os escravos eram divididos em diversas equipes para a coleta e extração do mineral, corte da madeira e a fabricação do carvão, transporte do mineral, do carvão e da água.

O mineral derretido era transportado ao "lwenzo", pequeno forno da aldeia. O ferreiro aí o trabalhava com, pelo menos, três operários ou com seus filhos, que manjavam os foles. Ele colocava os produtos de

fundição no "lwenzo". Fazia-o sair por meio de pinças e o batia para fabricar os objetos desejados. Segundo nossos informantes, o ferreiro trapaceava sobre a quantidade do mineral que lhe era entregue e roubava seus cliques. Pagavam-lhe em objetos fabricados. Ele exigia, por exemplo, para ele uma enxada e três fabricadas. O trabalho era gratuito para o chefe, mas este podia lhe dar um presente.

Em cada forno havia cerca de 70 pessoas, entre as quais mais ou menos 4 especialistas controlados por um contramestre nomeado pelo "Kaburura"; mais ou menos 15 pessoas para a madeira e o carvão; mais ou menos 15 pessoas para a extração do mineral e o seu transporte, mais ou menos 15 pessoas para o transporte de água; mais ou menos 2 pessoas para o forno.

Os ferreiros, que trabalhavam na aldeia, eram mais numerosos que os fundidores, o que faz supor diversos locais de forja. A atividade e o rendimento do forno dependiam da demanda do chefe. Assim, todos os fornos não funcionavam ao mesmo tempo. Os fundidores se organizavam em equipes para poder retornar à grande aldeia e lá descansar por algum tempo e, eventualmente, participar de atividades agrícolas.

Geralmente, o trabalho começava de manhã bem cedo (isto é, logo que clareava).

o dia) e terminava, em caso de duas correntes, cerca de 18,00 horas. A primeira corrente se passava de manhã, se não estavam muito cansados recomeçavam uma segunda logo depois. Do contrário, paravam o trabalho e iam repousar. Comiam no local. Trocavam de equipe, deixavam o forno se apagar só. A limpeza do fundo era feita de manhã antes do trabalho.

4.6.2.8. Tabus, crenças e práticas rituais relativas ao trabalho do ferro entre os Basanga.

As mulheres eram inteiramente excluídas da produção do ferro e de todo trabalho metalúrgico. Não lhes era permitido aproximarem-se dos fornos, sobretudo se estavam grávidas. Dizia-se que, se elas não obedecessem ao tabu, dariam à luz crianças cujas fontanelas não se fechariam. Quando os maridos estavam trabalhando, elas vinham depositar alimento longe dos fornos num determinado local. As mulheres dos trabalhadores que cavavam o mineral não deviam cometer adultério para não causar acidentes a seus maridos.

Os fundidores que tocavam na massa pastosa fresca eram atingidos pelo interdito sexual. Eles o observavam na véspera durante todo o período de trabalho. A descumprimento da proibição sexual constituiu-se num perigo para o forno, que podia desmoronar.

queimar gravemente os trabalhadores. Dizia -
se mesmo que o mineral podia não escor -
rer.

Era igualmente proibido às crian-
ças assistir ao trabalho do fundidor ou do
ferreiro. Mas, podiam, no entanto, aproxima-
se simplesmente dos fornos. As meninas eram
submetidas às mesmas proibições que suas
mães. Os homens adultos estranhos ao traba-
lho (menos os escravos) podiam assistir como
espectadores ao trabalho de fundição, mas a-
ceitando a possibilidade dos riscos pessoais
possíveis.

Antes de iniciar a operação de
fundição e depois desta, era feita uma prece
na prece aos antepassados:

"Anwe Bakishi betu twafweko pano
Patwayiya, kwingila ino
Mingilo, atweba
Bunompupa mukishi wami
Wakanwa efunde"

"Vous nos ancêtres, aidez-nous ici où nous
sommes
venus, pour faire ce travail,
Nous, nous adorons nos Ancêtres, que les/
bavardes
se taisent".

"Vós, nossos antepassados, ajudai-nos aqui
onde viemos, para fazer este trabalho,
Nós, adoramos nossos antepassados; que as
gorelas se caleem".

O refrão era dito enquanto se dançava em volta de um pequeno círculo de mais ou menos 2 m de largura cavado no solo e cujas bordas eram cercadas de caulim branco.

Quando a fundição acabava, era pronunciada uma oração de agradecimento.

"As restrições sexuais ficam mais compreensivas se concordamos com Luc de Heusch que o máximo de potência viril se concentra na técnica extrativa, amalgamento do mineral e do ferro, nascimento do ferro. De mesmo modo, M. Bourgeois, num trabalho sobre o Rwanda, escreveu: "Sofrendo a prova purificadora e transformadora do fogo, o ferro recebe, inicialmente dos fundidores, e, depois, dos ferreiros sua força e sua virilidade" (Chaboteau 1972:95).

4.6.2.9. Circulação do produto

O minério fundido era, no conjunto, enviado totalmente ao chefe "Pande", que retirava a sua parte como tributo, "mulamba". Ele reenviava o resto para o "Kaburura", que retirava sua parte e redistribuía em seguida o restante do metal sob forma de remuneração segundo à quantidade e qualidade do trabalho de cada um. Os especialistas recebiam mais que os simples trabalhadores; os carregadores que iam procurar o mineral muito longe tinham o dobro daqueles que iam até lá.

res mais próximos; os aprendizes e os escravos não recebiam nada.

O mineral bruto recebido por cada um era ou diretamente usado nas trocas internacionais em contrapartidas de fazendas, pérolas, fuzís e escravos, ou transformados em objetos úteis antes de serem recolocados em circulação.

Os objetos de ferro ou produtos acabados eram recolocados em circulação sob duas formas: como objeto de troca social ou comercial. Objetos de troca social, regulados pela lei de reciprocidade, apareciam como dote na circulação matrimonial, como resgate dos Basanga trocados por produtos alimentares nos períodos de penúria e, enfim, como sinal de aliança e subordinação política. Assim, os tributos formados pelo chefe "Pande" ao chefe "Kazenbe" dos Luunda e "Nisiri" dos Bayeke do qual era feudatário.

Objetos de troca comercial, eles apareciam nas trocas, tanto nacionais (étnicas) como internacionais (inter-étnicas). O propósito das trocas étnicas ou nacionais, basta recordar que havia a necessidade de objetos de ferro (enxada, machados, lança, etc.) para os trabalhos agrícolas, para a caça e o artesanato em madeira. Assim sendo, um agricultor podia, no interior da aldeia ou numa aldeia vizinha, trocar seus produtos alimentícios por uma enxada; um caçador

trocar sua caça por uma lança, enquanto que a um pescador interessava um anzol de ferro, etc...

Nas trocas externas os Basanga trocavam os produtos de ferro ou por escravos com os grupos étnicos vizinhos (os Balaba, os Balwena, os Bena Ngoma de Mwashia etc...) ou por produtos raros (fazendas, pérolas, fuzís, pólvora), vindos de muito longe. Dizia-se, a propósito, que os Basanga não se locomoviam fisicamente para fazer suas relações comerciais longínquas. Eles recebiam frequentemente a visita de caravanas de comerciantes Nyamwezi da Tanzânia, Mbundu de Angola, e Wangwena, árabes e arabizados do leste à procura de marfim, de ferro e de cobre.

S.E. Mgr de Hemptine escreveu que os últimos dias do mercado árabe foram após a primeira metade do século XIX. A invasão dos Yeke coincide com este acontecimento. Será sido a causa desta mudança? É possível. Os Bayeke mantinham guerras contínuas e criaram um novo reino que se estendia do Luapula ao Lualaba. A segurança das comunicações não mais existiam e o comércio com os árabes ficou certamente, perturbado. Aliás, qualquer que tenha sido a causa da supressão do mercado de exportação para a Tanzânia, a realidade é a mesma e marca o fim de uma era de prosperidade industrial em Katanga (HEMPTINE 1957).

5. Conclusão

Chegados a esse ponto, torna-se necessário caracterizar em algumas palavras a economia dos Basanga. Com efeito, ela se apresenta como uma coexistência dos diferentes setores econômicos. A esse propósito convém chamar a atenção para a observação de Dia Mamadou quando escreveu "...Não existem na África como noutra parte, diferentes formas econômicas correspondentes a estágio na evolução da civilização; concorda-se, em geral, que não existe um ordenamento cronológico na formação de diversos setores: agrícola, pastoral, artesanal, que, longe de se sucederem por etapas numa época dada, aparecem como um produto de uma justaposição no tempo e no espaço. Tanto quanto podemos recuar na periodização histórica de um povo, constatamos sempre, não pela sucessão alternativa, mas a coexistência de diversos setores econômicos" (1960:13 e ss.).

Estes diferentes setores de economia Sanga podem ser reduzidos a dois setores principais obedecendo a estruturas de produção, da partilha e de consumo diferentes. Inicialmente, tem-se no setor de economia de subsistência combinando a agricultura e as atividades de "ponction" (caça, pesca, coleta criação) mas, na qual, a agricultura constitui um modo dominante. Com efeito, ela cria estruturas sociais de produção permanentes. Estruturas que as atividades de "ponction" devido ao seu caráter precário não podem criar. (MEILLASSOUX 1975:49 e ss.) Neste setor de subsistência as estruturas de produção, de partilha e de consumo são dominadas pelas relações de parentesco. Estas são baseadas nas regras de ancestralidade e de posteridade, segundo as quais o mais velho domina os outros em todas as relações econômicas. A mulher aparece aí como o elemento mais explorado e sobre quem repousa a totalidade dos trabalhos.

colas. As trocas param, em geral, no nível de aldeia, posto de lado o papel representado pela caça do elefante no comércio internacional do marfim.

Em seguida, temos o setor da indústria artesanal, caracterizado principalmente pela metalurgia do cobre e do ferro. Esta metalurgia, tal como a descrevemos, faz uso de uma complexidade de tarefas que não podem ser satisfeitas por um pessoal recrutado unicamente através das relações de parentesco. Como escreveram Neil J. Smelser e Sahlins (citado por M. Godelier, 1965 : 48) "podemos constatar que quanto mais complexa a divisão social do trabalho, mais o grupo de parentesco ou comunal perde uma parte de suas funções econômicas. Uma parte da produção se desenvolve fora do quadro peculiar ou aldeão no seio de organizações diferentes que estão ligados a grupos sociais mais vastos (tribos, estados, etc...)". As estruturas de produção ultrapassam o quadro de parentesco para se alongar mesmo além da etnia (os escravos que fazem parte da mão de obra ordinária e os trabalhadores de outros grupos étnicos). As relações econômicas são dominadas pelo chefe que, como no setor agrícola, tem o papel do mais velho. O chefe detém o monopólio de produção industrial (dissemos, a propósito, que desde a fundição do primeiro "Kaburura" que foi estatizado, ninguém mais tem o direito de ter uma fundição privada em toda a extensão do território étnico) e das trocas internacionais.

Também é preciso mencionar o papel da "moeda" representado na economia Sanga pelos objetos de ferro, cobre ou marfim. Para entender este papel da moeda é preciso recordar a observação de M. Godelier, quando diz: "é necessário precisar, em fim, que não basta a um objeto precioso circular como mercadoria para que se transforme em "moeda". É preciso, além disso,

uma outra condição suplementar: que seja possível trocá-lo contra várias mercadorias de diferentes tipos" (1973:26 e ss.). Sob este aspecto vemos que os objetos preciosos em marfim, cobre e ferro percorrem entre os Basanga toda a cadeia de conversões possíveis. São um equivalente geral, um intermediário obrigatório para chegar a todas as mercadorias socialmente disponíveis e necessárias. Elas funcionavam, portanto, como uma moeda.

C A P Í T U L O I V

VIDA POLÍTICO-RELIGIOSA1. Vida Política1.1. Sistema político Sanga e o fundamento da autoridade

"Um sistema político é uma soma de atividades e comportamentos referentes a decisões de autoridades válidas para a sociedade inteira. Uma decisão torna-se autoridade desde que as pessoas a que diz respeito considerem-se imperativa. As funções políticas essenciais têm relação com a elaboração de tais decisões. São informativas, legislativas, executivas e judiciais" (VANSINA 1964:172).

Segundo nossas análises anteriores, é certo, em todo caso, que a filiação Sanga é matrilinear; as grandes famílias e as linhagens "Bisaka" definem-se em virtude dessa regra. Uma estrutura política centralizada é então imposta a esses grupos localizados, dos quais os grupos locais "Miji" formam as unidades de base do sistema político. Portanto, pode-se dizer que a circunscrição Sanga é composta simultaneamente de grupos locais "Miji" (estes compostos, por sua vez, de "Bisaka" regidos pelo sistema da mesma linhagem), e por conseguinte da estrutura política que ultrapassa esse sistema. A unidade política Sanga é assegurada na pessoa do chefe supremo "Pande" do clã "Mukoka" de Bena Nzovu. O nascimento deste clã foi determinado no sumário histórico dos Sanga (ver capítulo I de nosso trabalho).

Como teria nascido a unidade política Sanga...

quais são as bases do poder e da autoridade? Em outras palavras, por que aceitam os Sanga o seu regime político e a autoridade do chefe "Pande"? Não se pode responder a essa espécie de pergunta sem se voltar à história Sanga. A história que nos mostra como nasceu o fato político entre os Sanga e como pôde evoluir até hoje sob o peso dos acontecimentos. De outra forma, uma estrutura política dada só é compreensível quando se conhecem a situação real a partir da qual se desenvolveu e os elementos culturais com os quais foi criada. Daí a importância da análise histórica. Um relato histórico-mítico já evocado diz-nos que o núcleo do território atual dos Basanga foi descoberto por duas irmãs, Beya e Kiluba, às quais se juntou mais tarde o irmão Mutombo Kola. Irmão e irmãs eram aparentados com o "Príncipe" Kibinda Ilunga do antigo reino Luba e que se tornou posteriormente Rei do reino Luunda em consequência do seu casamento com a Rainha Rweej (ver a história dos Sanga, capítulo I deste trabalho). Um outro segmento do mesmo relato narra que, pouco tempo depois da chegada de Beya e Kiluba ao território atual dos Basanga e antes mesmo que o irmão Mutombo Kola se tivesse reunido às mesmas, dois irmãos "Shamwange Nyonga e Ntondo, de origem Bakunda, da região de Mwenge e, despojados do poder pelo irmão Sambwe, chegaram também à região. Um deles, Shamwange, cortejou Kiluba e teve com ela um filho que se tornaria mais tarde, após a morte do tio materno Mutombo Kola, chefe dos Basanga, com o nome de "Pande Mpenge ya Lubunze".

Apenas do nível desse relato mítico, já se pode manifestar os primeiros elementos que justificam a união-

de política e a base da autoridade entre os Basanga. Um mito, como o disse B. Malinowski, é uma espécie de mapa sociológico. "Nas civilizações primitivas, o mito exerce uma função indispensável: exprime, salienta e codifica as crenças; salvaguarda os princípios morais e os impõe; garante a eficácia das cerimônias rituais e oferece regras práticas para servirem ao homem" (MALINOWSKI 1926:23-24). O mito evocado pode-se referir a três níveis de realidade entre os Sanga:

a) em relação com a estrutura política e do ponto de vista estruturalista, o mito oferece-nos o modelo informativo, e do ponto de vista funcionalista o mito nos oferece o modelo exemplar da conduta social. Efetivamente o ponto de referência é o primeiro explorador e ocupante da região. Este primeiro explorador é uma unidade composta de duas irmãs e do irmão, eles próprios na origem de sangue nobre e real, pois o mito os une na descendência aos reis dos reinos Luba e Luunda;

b) no plano das idéias e das crenças, tal mito permite o statu quo e serve de estratégia política ao interior da sociedade; relativamente ao exterior, o mito permite aos Basanga definirem-se como unidade em relação ao próximo;

c) no plano da prática, o mito permite uma participação pessoal à expressão dos valores consagrados pela sociedade.

Pode-se, então, dizer que a unidade política Sanga e a base da autoridade dependem da conexão de dois princípios: o parentesco e o território. O poder acha-se

até hoje concentrado nas mãos dos descendentes do grupo de linhagem original cujo chefe é o representante vivo. A coesão étnica Sanga parece depender grandemente da predominância dessa descendência reinante, reconhecida como a primeira a descobrir e ocupar o território atual. A importância do território no fato político Sanga é ilustrado por um segmento do mesmo mito evocado. Com efeito, Pande Mutombo Kola obrigou Shamwange, marido de sua irmã Kiluba, a pagar-lhe o tributo "mulambo", embora Shamwange fosse também de sangue real. Por que devia ele manifestar sujeição a Mutombo Kola e até mesmo mais tarde a seu próprio filho que se tornou chefe dos Basanga com o nome de Pande Mpenge ya Lubunze, pelo pagamento do tributo? Primeiramente porque ele não era do grupo de descendência ao qual pertencia seu filho, sua mulher e o marido desta. Em seguida e principalmente ele era estrangeiro neste território descoberto pelo grupo de sua mulher. Como não houvesse travado nenhuma luta para impor-se aos primeiros ocupantes do território, Shamwange dever-se-ia submeter acentuando seu caráter de estrangeiro no território.

Além do parentesco e do princípio territorial, a legitimidade do poder entre os Basanga apóia-se também na sacralização. Com efeito, o chefe "Mulopwe" é o que foi escolhido entre os descendentes do ancestral para receber sua herança e sucessão e representar o grupo. O rito de entronização que teremos a ocasião de analisar neste capítulo, ilustra claramente como o chefe recebe a herança e sucessão do antepassado e de todos os outros chefes que o precederam. O "Mulopwe", é o que possui o "Bulopwe", isto é, a qualidade de participação do sangue do antepassado

fundador. Todos os descendentes legítimos e reconhecidos como tais participavam também do "Bulopwe". A entronização consistia simplesmente em conferir-se a autoridade / "Bumfumu" e reforçar a qualidade de "Bulopwe" que o candidato ao trono detém por nascimento, isto é, por hereditariedade pelo fato de descender da linhagem dos fundadores. O título de "Mulopwe" não é reservado ao único / chefe supremo "Pande". Todos os chefes dos grupos locais "Miji" que têm relações de parentesco pelo sangue, isto é, que se situam na descendência dos fundadores ancestrais, são também "Balopwe". Um chefe que não descendesse do antepassado fundador possuía simplesmente a autoridade de "Bumfumu" e jamais a qualidade de "Bulopwe". A este respeito, este último chefe era chamado "Mfumu" e nunca "Mulopwe". Porém, desde a chegada dos Bayeke e mais tarde da ocupação européia, a confusão entre os termos "Mfumu" e "Mulopwe" tornou-se total. Atualmente, as gerações jovens utilizam indistintamente os dois termos. Por ordem de sua qualidade de "Bulopwe" recebida por nas-
-ença e reforçada pelo ritual de entronização, o chefe Sanga é o ponto de união entre as estirpes atuais, constituídas pelos vivos e a linhagem idealizada, portadora dos valores últimos, simbolizada pela totalidade dos antepassados, pois é ele, (o chefe), quem transmite a palavra dos ancestrais aos vivos e a dos vivos aos ancestrais. A este respeito, certas prerrogativas rituais são-lhe reservadas. Este é sobretudo o caso em que a vida de toda a comunidade é posta em perigo por meio da seca, presença de uma fera (leão), da guerra, epidemia etc... Tornaremos a falar disso na próxima rubrica consagrada às
-orenças religiosas.

fundador. Todos os descendentes legítimos e reconhecidos como tais participavam também do "Bulopwe". A entronização consistia simplesmente em conferir-se a autoridade / "Bumfumu" e reforçar a qualidade de "Bulopwe" que o candidato ao trono detém por nascimento, isto é, por hereditariedade pelo fato de descender da linhagem dos fundadores. O título de "Mulopwe" não é reservado ao único / chefe supremo "Pande". Todos os chefes dos grupos locais "Miji" que têm relações de parentesco pelo sangue, isto é, que se situam na descendência dos fundadores ancestrais, são também "Balopwe". Um chefe que não descendesse do antepassado fundador possuía simplesmente a autoridade de "Bumfumu" e jamais a qualidade de "Bulopwe". A este respeito, este último chefe era chamado "Mfumu" e nunca "Mulopwe". Porém, desde a chegada dos Bayeke e mais tarde da ocupação européia, a confusão entre os termos "Mfumu" e "Mulopwe" tornou-se total. Atualmente, as gerações jovens utilizam indistintamente os dois termos. Por ordem de sua qualidade de "Bulopwe" recebida por nas-
 -ença e reforçada pelo ritual de entronização, o chefe Sanga é o ponto de união entre as estirpes atuais, constituídas pelos vivos e a linhagem idealizada, portadora dos valores últimos, simbolizada pela totalidade dos antepassados, pois é ele, (o chefe), quem transmite a palavra dos ancestrais aos vivos e a dos vivos aos ancestrais. A este respeito, certas prerrogativas rituais são-lhe reservadas. Este é sobretudo o caso em que a vida de toda a comunidade é posta em perigo por meio da seca, presença de uma fera (leão), da guerra, epidemia etc... Tornaremos a falar disso na próxima rubrica consagrada às
 -erências religiosas.

1.2. As regras de sucessão e a eleição do novo chefe

A sucessão aos cargos e funções de chefe em todos os níveis se faz em princípio matrilinearmente, mas vemos, através da história, raros casos em que os filhos sucederam a seus pais. Pande Kiala, o atual chefe dos Basanga sucedeu a seu pai. A este propósito, os Basanga dizem que em certas circunstâncias extremamente raras, notadamente quando não havia candidatos válidos na lista de pretendentes legítimos, o conselho dos notáveis podia autorizar a eleição do filho do chefe predecessor se este possuísse as qualidades requeridas. Ainda é necessário que esta eleição seja ratificada pelos ancestrais através da prova da caça. Tornaremos a falar sobre ela.

Os Basanga têm a concepção de um poder aristocrático-monárquico, fundamentado ao mesmo tempo na hereditariedade e na elegibilidade. Um chefe ascende legitimamente ao poder sob os auspícios de uma série contínua de ancestrais dos quais ele procede geralmente pelas mulheres e excepcionalmente pelos homens, com a aprovação do conselho dos notáveis.

Não existe herdeiro presuntivo. Quando o chefe reinante morre, a sucessão se abre e todos os candidatos legítimos se manifestam. É o que reúne o voto dos vivos (conselho dos notáveis) e dos mortos (ancestrais) que obtém o trono. Um tal procedimento é sempre acompanhado de conflitos de sucessão entre os pretendentes, conflitos que conduzem às vezes a guerras civis entre as diferentes facções.

Os candidatos ao trono se apresentam na seguinte ordem prioritária:

- 1) Irmãos do chefe defunto
- 2) Sobrinhos uterinos do chefe defunto
- 3) Netos uterinos do chefe defunto

Entre os candidatos elegíveis, o mais velho da geração mais antiga ainda vivo tem uma espécie de prioridade e todas as chances de ser aceito. Mas, também é preciso que a senioridade coincida com as qualidades requeridas; qualidades que serão validadas pelo voto dos notáveis e dos ancestrais.

Do que precede, se distingue uma certa simetria entre o princípio de descendência, matrilinear entre os Basanga, e o princípio de sucessão ao poder político, geralmente também matrilinear. Mas, mais interessante aqui, será a questão de saber qual dos dois domínios (parentesco e político) determina e influencia outro. Neste caso preciso dos Basanga, parece que o "político" teria determinado o fato do "parentesco". Para compreender esta influência é preciso voltar ao mito de origem e migração dos Basanga. Com efeito, o mito conta que a linhagem dos chefes é de origem Luba - Luunda. Ora, a documentação sobre os reinos Luba e Luunda mostra que no momento das migrações dos Basanga, os princípios de descendência e de sucessão eram patrilineares entre os Luba e bilineares entre os Luunda. Os Basanga, emigrando, poderiam ter guardado um ou outro destes princípios de sua terra de origem Luba-luunda. Não fizeram e inovaram optando pela filiação e sucessão matrilinear. Talvez tenham inovado para sublinhar a sua independência face aos grupos donde eram originários. É uma hipótese possível. Mas, o relato mítico e a descoberta do território mostra uma certa correlação

tre a regra de sucessão matrilinear. Pode-se dizer que os Basanga adotaram a sucessão matrilinear para perpetuar a lembrança dos ancestrais exploradores e primeiros ocupantes do território. Estes eram mulheres, duas irmãs Beya e Kiluba. Sendo a gestão do território regida pelo princípio matrilinear, isto deve ter influenciado a regra de descendência, justamente para permitir o recrutamento dos futuros administradores do território na linhagem dos ancestrais femininos dos quais se quis preservar a lembrança. Esta lembrança, do sexo dos ancestrais fundadores e exploradores do território é bem sublinhada no momento da eleição do novo chefe. Após a escolha do candidato pelo voto do conselho dos notáveis esta escolha só se torna definitiva quando é confirmada pelos ancestrais, através da prova da caça. O Conselho dos notáveis envia os caçadores para o mato, geralmente com redes. Se os caçadores apanham um animal fêmea, é que o voto feito pelos notáveis é bom. Se os caçadores apanham um macho, o voto é mau. Neste último caso, os notáveis são obrigados a rejeitar o candidato escolhido e recomeçar a votação com um outro candidato. O animal fêmea lembra justamente o sexo das fundadoras, Kiluba e Beya. É aliás neste sentido que os próprios Basanga interpretam esta escolha do animal fêmea.

Uma situação análoga era produzida bem antes dos Basanga, entre os Luba donde os primeiros pretendem historicamente. Antes do advento de Kongolo, um conquistador "Songe" que fundou o primeiro reinado Luba, todos os grupos étnicos que foram submetidos e entraram na composição do reino eram matrilineares na descendência e na

cessão. Depois que eles foram submetidos e o reino foi criado, a regra de sucessão e, portanto, a da descendência mudaram e se tornaram patrilineares.

1.3. A entronização de um chefe

Quando morre um chefe ele é colocado sobre seu leito e durante o período de luto, que dura vários dias, às vezes meses, sua pele é submetida à ação de água fria: ele é banhado seguidamente, revolvendo-se o corpo a todo instante para impedir a deterioração da pele. Após a ação da água fria, o corpo é untado de óleo pelos parentes próximos, com o mesmo fim de conservação da pele. Após, os coveiros titulares, os "Bamashamo" cavam o túmulo na própria habitação do defunto. Eles fazem um poço ligado a uma galeria lateral. É instalado o assento "ditebe" no poço e nele é sentado o chefe em posição natural, o rosto voltado para o Oriente. A Mwadi (sua primeira esposa) desce ao túmulo e, enquanto um tecido branco é estendido sobre a abertura do poço, ela desata o linho passado entre as pernas do defunto e todos os outros liames eventuais e os coloca sob sua nuca. Os Bamashamo obstruem então a galeria com estacas e esteiras, tapando o poço, armando um outeiro. A cabana fica assim fechada, amontoando-se toras de madeira diante da entrada. Um cercado é construído para proteger e complementar todo o trabalho. Desde a época colonial o costume de enterrar os mortos em suas casas desapareceu. Atualmente, todos, chefe e membros da tribo, são enterrados num cemitério comum construído a cinco minutos da aldeia.

Diz-se também que antigamente os escravos deviam acompanhar vivos os chefes no túmulo a fim de continuar a servi-los no além. Alguns escravos eram degolados e seu sangue derramado sobre o túmulo do chefe falecido. Todos esses sacrifícios humanos desapareceram com a época colonial.

A partir do momento em que era constatada a morte do chefe, sua primeira esposa, a "Mwadi", lhe retirava a concha "Mpanda", que é a insígnia principal do poder, assim como outros objetos relacionados, cujo conjunto era denominado "bintu bya bakishi", ou seja, literalmente, os objetos dos ancestrais. Ela ia escondê-los no leito de um riacho ou ao pé de uma árvore, tomando as precauções / necessárias para sua conservação. Temporariamente estas insígnias estão tocadas pela morte, elas estão maculadas e sem força: é necessário marginalizá-las antes de purificá-las.

Durante o luto que, de ordinário, dura vários meses, os notáveis reúnem-se, consultam-se para examinar os direitos dos vários candidatos do trono. A sua primeira ação consistirá em ordenar os candidatos, isto é, classificá-los segundo certos critérios. Em princípio é o mais velho da geração mais antiga que encabeça a lista. Outros fatores são considerados, principalmente o caráter do candidato, as recomendações feitas pelo chefe falecido, confiança particular de que o candidato goza junto às diversas linhagens, etc...

Uma vez feita a escolha sobre um candidato, os ~~notáveis~~ procedem então à invocação dos chefes falecidos e à sua consulta recorrendo à prova da caçada. Caçadores são enviados ao mato. Usando redes, arcos e fuzis etc.

tentam capturar a caça. Se trazem "orelhas" quer dizer que matam fêmeas: "bakishi baluma", os ancestrais deram seu acordo. Caso contrário, a operação recomeça tendo em vista outro candidato.

No momento em que a escolha dos vivos é homologada pelos antepassados, o candidato eleito é submetido ao rito de separação do comum dos mortais. Para isso uma cabana chamada "Lutindi" é construída e cercada de um muro retangular. É nessa cabana que o candidato e sua primeira esposa são confinados, sob a vigilância de dois notáveis "Bimbela". Ao saírem dessa cabana o futuro chefe e sua primeira esposa devem se purificar, se lavando com água tirada do riacho "Kyowelo" tradicionalmente reconhecida como a única que pode dar a água necessária à purificação do candidato eleito para o trono. Em seguida, pinta-se o rosto e a boca do chefe e de sua primeira esposa com um pó proveniente da concha "Mpandi" que foi atritada numa pedra. O chefe é instalado no "ditebe", assento fabricado para essa circunstância especial. O ditebe é colocado sobre peles de leão ou de leopardo. Ao lado do assento do chefe se encontra sua primeira esposa, sentada numa esteira também colocada sobre peles de leão ou leopardo. O ditebe carregando o chefe é então transportado sobre os ombros pelos irmãos do candidato que lhe fazem passar por cima da palissada. Enquanto isso, os outros irmãos do candidato seguram suas lanças pelo punho como num combate, com ar de desafio. Essa seqüência ritual simbolizaria o conflito da sucessão entre os pretendentes.

Em seguida, o candidato, conduzido pelo notável "Matafu", penetra no recinto cercado do defunto onde lhe aguardavam as viúvas. Estas, vendo-o, dão gritos de alegria.

mação. O candidato passa então ao lado das viúvas, nuas como ele, e lhes toca com a mão, no ventre ou na coxa. Depois ele volta a Mwadi (primeira esposa) do defunto para manter com ela relações sexuais rápidas. Feito isto, ele pega um tição incandescente e o joga para o exterior: a herança "Buswami" está consumada; o candidato herdou todos os direitos de ordem e de jurisdição do seu predecessor.

Ele é então revestido com as insígnias do poder previamente desembaraçadas das máculas da morte. Ao mesmo tempo os tambores ressoam, os martelos se entrecrocaram. Dão-lhe três leves pancadas na cabeça com o martelo "nyindo" e na mesma hora ele é criticado, são ditas maledicências rituais sobre ele. Começando pelo Matafu os notáveis desfilam diante de seu novo chefe. Um por um eles lhe recordam quem são, de quem precedem e que parcelas de direitos lhes foram concedidas.

Eles recordam as boas relações que mantiveram / senão com o último, ao menos com vários Pande. Depois eles exortam o chefe a manter ou recriar o "clima" que os habitantes procuram para serem felizes, aquele onde nada ocorra que não possa ser previsto ou que não se deva prevenir. Silencioso, o chefe escuta, recebe os conselhos e registra as regras a que deverá se submeter (proibições, proceitos, comportamentos e atitudes particulares que deverá adotar). O chefe anota os interesses particulares propostos pelos diversos chefes de linhagens e aceita os pequenos objetos, penhores de fidelidade que seus subordinados colocam sobre a pele que está sob seu assento.

No dia seguinte o chefe se instala no exterior e partilha com os notáveis a cerveja fabricada para ele.

fim. No mesmo dia, ou no seguinte, a "Mwadi" (primeira esposa) do chefe deve preparar uma grande quantidade de "Nshima" (pasta de farinha) e carne. O chefe dá uma primeira mão nesta operação e depois abandona por completo aos cuidados da esposa. Quando a refeição está pronta o chefe toma alguns bocados e distribui o resto a seus notáveis. Esta comunhão faz parte do ritual de legitimação e sobretudo de colaboração entre o chefe e seus notáveis.

É preciso mencionar um outro rito bastante importante e que ocorre pouco após a entronização e prolonga esta última. É chamada de "Mutukula". De origem "Yeke", o "Mutukula" consistia em untar a insígnia do poder "Mpande" ou "Kilungu", com o sangue de um inimigo morto no campo de batalha. Assim, o rei Msiri, dos Yeke, que dava muito valor às virtudes guerreiras, não dava investidura senão ao chefe que tinha ele próprio morto adversários na guerra. Os Basanga guardaram este costume até os primeiros anos da colonização e, já que as guerras desapareceram, substituíram esta prova de coragem por um assassinato que o chefe entronizado deveria cometer pouco depois de sua entronização. Todos os Basanga afirmam que este rito é de origem Yeke, mas os próprios Yeke confirmam que o rito desapareceu entre eles após a chegada dos europeus.

Principais personagens no ritual da entronização

- Inabanza Mungomba: notável encarregado de acender o fogo na cabana "Lutindi" na qual o futuro chefe e sua primeira esposa estão enclausurados. Ele deve cuidar para que este fogo não se extinga até a entronização. É uma função hereditária que remonta aos tempos dos pri-

meiros antepassados; uma relação de parentesco longínquo liga o Inabanza Mungomba ao chefe investido e a seus predecessores, mas nossos informantes Basanga não puderam precisar o grau ou a natureza deste parentesco.

- Kyala: notável encarregado de retirar a cinza do fogo aceso pelo Inabanza no "lutindi". No fim do enclausuramento ele deve jogar esta cinza ao pé de uma árvore previamente conhecida pela população, porque, se no ato de jogar esta cinza ele encontrasse alguém no local deveria matar esta pessoa. Do mesmo modo que o Inabanza, o notável Kyala está ligado ao chefe Pande por uma relação perpétua de parentesco difícil de precisar. É também uma função hereditária que remontou aos primeiros antepassados.

- Matafu: no parentesco perpétuo e longínquo que o liga ao candidato, o notável Matafu é o tio materno do chefe "Pande". Realmente é o notável Matafu quem entroniza o chefe Pande e todos os outros notáveis Sanga, que têm direito ao ritual de entronização. O papel primordial representado pelo Matafu na entronização sublinha ainda uma vez a origem materna do poder. Aliás, durante o ritual ele é chamado "Inanfumu", mãe do chefe. O poder vem das mulheres mas é exercido pelos homens de seu grupo de descendência. Matafu simboliza justamente a mãe do chefe a ser entronizado e é ele que lhe passa o poder. Nos preparativos é ele também quem deve raspar a concha "Mpande", insígnia principal do poder e pintar o rosto do futuro chefe.

- Lusangwa: notável que assiste o Matafu em suas funções de entronizador.

- Inamfumu: literalmente, mãe do chefe, é o título dado em princípio pela mulher que gerou o chefe em exercício. Se essa mulher morre durante o reinado de seu filho, seu título é herdado por uma de suas filhas, sobrinhas ou netas uterinas, em potencial mães de um futuro chefe. É a Inamfumu que é encarregada da guarda das insígnias do poder já purificadas. É ela quem reveste o chefe durante a cerimônia de entronização com as insígnias do poder já purificados. Durante o intervalo entre dois reinados, ela dirige o grupo em comum com o notável Mumba Ilunga. Uma vez totalmente terminadas as cerimônias de entronização, a Inamfumu, em geral, se afasta da aldeia principal. Ela já representou seu papel na transmissão legítima do poder e não tem mais que interferir em seu exercício. O homem investido como chefe, para o qual a Inamfumu em função não é uma mãe, não a priva por isso de seu título. Ela espera que ela venha a morrer ou consinta pessoalmente em se retirar. Só então, uma mulher da própria família do chefe em função (sua mãe ou herdeira desta) toma a posição de Inamfumu.

- Mumba Ilunga ou Sangatile: é o notável que assegura a guarda dos bens, das mulheres e das cfianças do chefe defunto. Sua escolha é feita pelos parentes próximos do defunto e entre esses últimos, de tal modo que ele não possa legitimamente reivindicar a sucessão e abusar de sua situação para se impor aos notáveis. Além da gestão dos bens e das pessoas que faziam parte do encan

privado do defunto, Mumba Ilunga desempenhava alguns papéis políticos entre os dois reinados conjuntamente com a Inamfumu. Seu papel termina com a entronização do novo chefe. Este último recompensava o Mumba Ilunga quando entrava na posse de sua herança.

- Mwadi ou Kanimba: é o título da primeira esposa de todo homem polígamo. Kanimba é um sinônimo da língua yeke que os Basanga integraram em seu falar. A primeira esposa do chefe era enlausada junto com seu marido e participava da primeira parte do ritual de entronização. Ao morrer o chefe é a Mwadi que o despoja imediatamente das insígnias do poder e as esconde no leito de um rio ou sob uma árvore. Durante o ritual de entronização, a herança dos direitos e dos bens do chefe defunto não passa efetivamente ao sucessor senão depois da consumação ritual das relações sexuais entre o chefe e a primeira esposa, viúva do falecido.

1.4. Os instrumentos regni

Os "instrumentae regni" são os meios pelos quais o poder marca sua grandeza e sua superioridade sobre o comum dos mortais. Graças a eles os chefes parecem ter um ar majestoso em todas as circunstâncias e principalmente durante as sessões nas quais vêm solenemente tomar assento, portadores de todas as suas insígnias cujo conjunto se chama "bintu bya bakishi", literalmente, coisas ou objetos dos antepassados. São, mais exatamente, os legados do chefe defunto, os sinais do poder que são transmitidos de um a outro e que detêm o vivo que tem estes sinais em sua posse. Como tais, os "bintu bya bakishi" têm um caráter

verdadeiramente sagrado. Eis aqui a lista dos principais "instrumentae regni":

1) Mpande: concha branca de forma circular cujas duas faces são aplainadas e polidas por atrito numa pedra. Era usada igualmente na frente, no peito ou no braço;

2) Kikano: bracelete de cobre;

3) Makosa: bracelete de marfim;

4) Mabungubungu: cetro de bambu oco;

5) Munyeta: cinto de pelo guarnecido de espirais de fios de cobre;

6) Lupete Iwa nkonge: grande punhal embainhado em pele de lontra. A esta bainha agarrava-se um sininho "Kadibu";

7) Lubembo: sino duplo, de ferro forjado;

8) Nsala ya Kalongo: tufo de penas vermelhas de papagaio;

9) Malungu: colares de contas;

10) Ditanda ou ditebe: assento de madeira;

11) Buta bua miketo e ngabo: arco e escudo.

Somente os chefes podiam sentar numa cadeira durante as reuniões. Sua cadeira repousava sobre peles de leão ou de leopardo. Peles destas mesmas feras recobriam o seu leito. O uso de certos tambores e xilofonas "maliba" de muitas lâminas lhas era reservado.

1.5. Funções políticas

O chefe supremo Pande exerce suas funções políticas em dois planos distintos: interno e externo. No plano interno ele assegura a direção dos negócios públicos pela regulamentação ou resolução dos conflitos a fim de estabelecer e manter a cooperação entre diversos componentes do grupo. No plano externo ele defende a integridade do território contra as ameaças externas. Para atingir esse duplo objetivo, isto é, a paz e a cooperação internas, a integridade do território em relação ao exterior, o chefe procede pela combinação de vários atos: atos administrativos, judiciários, religiosos, guerreiros, conclusão das tréguas, pactos e alianças. Examinemos por partes o conteúdo exato desses atos entre os Basanga.

1.5.1. Funções administrativas e judiciais

O chefe Pande é o personagem central na administração do território nacional com suas terras, águas e homens. Tal administração é exercida pelo chefe Pande em colaboração com os notáveis / dignatários da corte e chefes dos grupos locais "Miji". A um certo momento da história Sanga, momento que teria coincidido com um certo desenvolvimento demográfico, o chefe Pande teve de desmembrar seus direitos de tutor e gerente da terra do grupo conferido um título de nobreza para alguns de seus parentes, consangüíneos e aliados. Foi desse desmembramento de terras que nasceram os principais títulos e dignatários comumente chamados "notáveis". Assim, Pande Kiboko destacou-se

tes do território em favor de alguns parentes aos quais conferira os títulos de Sangatile, Matafu, Kasungami, Kijiba, Kyala e Muyembe. Estes, assim como o chefe supremo, só possuem o direito de gestão e jamais de alienação, pois a terra é um patrimônio coletivo inalienável; esses direitos de gestão de que gozam os notáveis são irrevogáveis, pois um Pande não tem o direito de desfazer o que foi decidido pelo chefe defunto do qual procede. Essa irrevogabilidade é relembrada durante o ritual de entronização quando os notáveis, um a um, desfilam diante dele e dizem de qual Pande detêm os direitos de desmembramentos e as boas relações que entreteram com os outros Pande.

Contudo, ao fazerem o desmembramento, os Pande descentralizavam o poder e fundavam uma hierarquia. Criavam a interdependência dos diversos componentes de uma estrutura da qual eram a sumidade. A questão essencial para nós é conhecer nessa administração as atribuições, direitos e deveres de cada qual, isto é, do chefe Pande, dos notáveis e chefes de grupos locais "miji", dos primogênitos de linhagens "kisaka", dos chefes de família e do comum dos mortais. Para fazê-lo, é preciso distinguir entre os Basanga e administração da aldeia "capital" da administração das outras aldeias.

A aldeia "capital" Pande:

Primeiramente é preciso consignar como um dos traços característicos da organização

tica Sanga, essa identidade que existe entre o chefe "Pande" e sua capital. Esta é sempre dotada do mesmo nome do título do grande chefe, isto é, "Pande". Após a entronização de um "Pande", ele escolhia um novo local para a construção de sua capital. A aldeia real do antigo "Pande" é obrigatoriamente destruída depois da entronização de um novo Pande e da construção de uma nova capital.

Administrativamente, a aldeia "capital" é organizada em bairros "Bitente", no singular "Kitente" cuja gestão é confiada aos dignatários da corte; dignatários ligados ao Pande por uma relação perpétua de parentesco. Os Bitente trazem os nomes das pessoas que os geram. Na atual aldeia "capital" existem quatro "bitente":

- 1º) Kitente de Munzamba: dizem que ele desposara a filha do "Pande";
- 2º) Kitente de Fwifwi: era tio materno do Pande;
- 3º) Kitente de Mungomba: este exerce as funções de Inabanza como guardião do fogo na entronização do Pande;
- 4º) Kitente de Mumbwe: dizem que este é primo materno de Pande.

Os dignatários dos "Bitente" são encarregados de exercer as funções de juiz nos litígios menores dentre de seus quarteirões respectivos de um lado, e do outro fazem parte da corte suprema dirigida pelo chefe Pande. Esta corte suprema composta do chefe supremo "Pande", dos chefes dignatários

rios dos "Bitente" e dos "Banângwa" (filhos do Pande defuntos, também considerados como dignatários da corte do Pande em função) tinha como função principal julgar os delitos maiores encaminhados por diferentes aldeias e Bitente, cujos delitos eram ordinariamente considerados como dependentes da jurisdição suprema. Tais delitos eram sobretudo o assassinato, adultério, incesto, rebelião, acusação de feitiçaria. Conforme a importância da falta cometida, esse tribunal superior fazia diversas sanções. Estas variavam de uma simples multa ao pagamento de um escravo (às vezes o próprio culpado era feito escravo); de uma pena corporal implicando golpes e tortura à pena de morte. Na execução dessas sanções o chefe Pande dispunha dos "Bikola" (sing. Kikola) espécies de carrascos ou polícia dependendo direta ou totalmente do Pande. Dizem que os Bikola tinham o nariz mutilado e mantinham-se arrumados junto do chefe. Dizem também que eram eles (Bikola) que tocavam os "Madimba", espécie de "balafound" reservado ao chefe. Podemos dizer que é através dos "Bikola" que o chefe exercia o poder coativo. Diz-se também que no momento em que fazia justiça o chefe ficava sentado no seu trono posto sobre pelos de leão ou de leopardo. Seus pés repousavam sobre crâneos humanos. Havia no "Kipangu" residência do Pande, toda uma coleção decorativa de esqueletos humanos.

As outras aldeias

Os notáveis, chefes de aldeias ou de grupos locais "Miji", são encarregados da administração de seus grupos respectivos, sob a supervisão do Pande. Eles julgam sua população nos pequenos delitos e fazem executar as decisões tomadas pelo Pande. Tomavam parte nas assembleias gerais convocadas e dirigidas pelo chefe supremo. Estas assembleias eram compostas do chefe supremo, dos dignitários da corte, (chefes dos Bitente e Banângwa) e dos notáveis chefes dos "Miji". Nestas assembleias os chefes dos "Miji", do mesmo modo que os dignitários, tinham uma tripla função: ser consultados, aconselhar o chefe supremo, ser informados a fim de fazer executar. Como consultores e conselheiros do Pande, podiam lhe fazer certas sugestões, deixando a este a decisão. É sob esta forma que eles participam do poder legislativo do Pande. Na sua arbitragem dos conflitos menores, os chefes das aldeias não estavam senão sobre os casos entre pessoas que pertenciam a diferentes linhagens "Bisaka" que compunham os "Miji". Os conflitos entre os membros de uma mesma linhagem eram resolvidos no interior desta na pessoa do membro mais velho que ocupava a posição de um chefe de linhagem.

Os Basanga distinguem claramente duas questões: legítima detenção do poder e legítimo exercício deste poder. Se o Pande, em suas funções legítimas abusava do exercício do poder, a assembleia geral dos notáveis chefes de aldeias q...

tários da corte se organizavam para lhe dar conselhos. Se depois de diversas tentativas de conselhos o Pande continuasse a mostrar-se recalcitrante, os notáveis vinham com uma pele de antílope / "Ngulungu" e um pote. Desta pele e deste pote eles revestiam e ornavam o chefe desabusado e desobediente. Era a desonra e o demérito. O Pande era assim demitido de suas funções e expulso para longe da terra Sanga. Esperando esta ação extrema da assembleia dos notáveis, os habitantes do território étnico, o comum dos mortais, podiam nas canções de criação popular maldizer e satirizar os abusos do Pande, se estes abusos eram muito visíveis e flagrantes. O direito de sátira era reconhecido ritualmente entre os Sanga quando no momento da entronização, bate-se três vezes, levemente, na cabeça do Pande com martelo "Nyindo", falando mal dele e criticando-o.

Nas suas funções de construtores da paz, visando manter a colaboração e a unidade entre grupos de indivíduos que constituem o conjunto da comunidade, os chefes merecem, como tal, certos respeitos e rendas em serviço e tributos da parte dos administrados. Esta realidade nos coloca diante de uma relação de prestações e contra prestações, quer dizer, de uma relação de troca entre o chefe e seus subordinados. O chefe recebe de seus administrados as honras, as vantagens econômicas (em bens e serviços), em troca da proteção e da paz que ele é obrigado a lhes trazer. Mas, como o próprio chefe não é senão um representante dos ancestrais,

elo na relação entre os vivos e os mortos, pode-se dizer, em definitivo, que esta relação de troca se faz entre vivos e mortos, por intermédio do chefe.

Com efeito, o chefe "Pande" e os outros notáveis chefes de aldeias e dignatários da corte são objeto de um respeito reverencial. Saudam -no prostrando-se ou se ajoelhando e simultaneamente batendo as mãos três vezes e pronunciando esta fórmula lapidária: "Ei Mwana" ou "Ei Mulopwe". Notáveis e chefes de aldeias e dignatários da corte faziam os mesmos gestos e manifestavam o mesmo respeito em relação ao chefe Pande.

O chefe tinha o direito de requisitar homens para construir suas casas e regular as suas culturas. No momento da colheita ele recebia dos súditos uma cesta de cereais; também recebia algumas pipas de cerveja quando esta bebida era fabricada em grande quantidade em uma aldeia. No momento da grande pesca ele tinha direito a um tributo coletivo de alguns cestos de peixe. Na metalurgia do cobre e do ferro o chefe não só socializava a produção como tinha o monopólio do comércio interno de seus produtos. (Ver nosso capítulo sobre economia Sanga). No setor da caça, o chefe tinha direito a um tributo em carne, quando se tratava de animais de talha menor. Quando o leão e o leopardo eram abatidos, tinha direito às peles, pois estas acham-se assimiladas aos símbolos do poder. Quando abatiam um elefante, ele tinha direito à totalidade do marfim, pois este fazia parte do comércio internacional sobre o qual o chefe tinha monopólio.

os detalhes no capítulo III dedicado à economia).

Essa fortíssima intervenção do chefe na produção econômica divide a sociedade Sanga em dominadores e dominados. No ponto de encontro do econômico com o político, aquele se torna então um elemento deste, deixando assim de ser automaticamente econômico. (CLASTRE 1974:167).

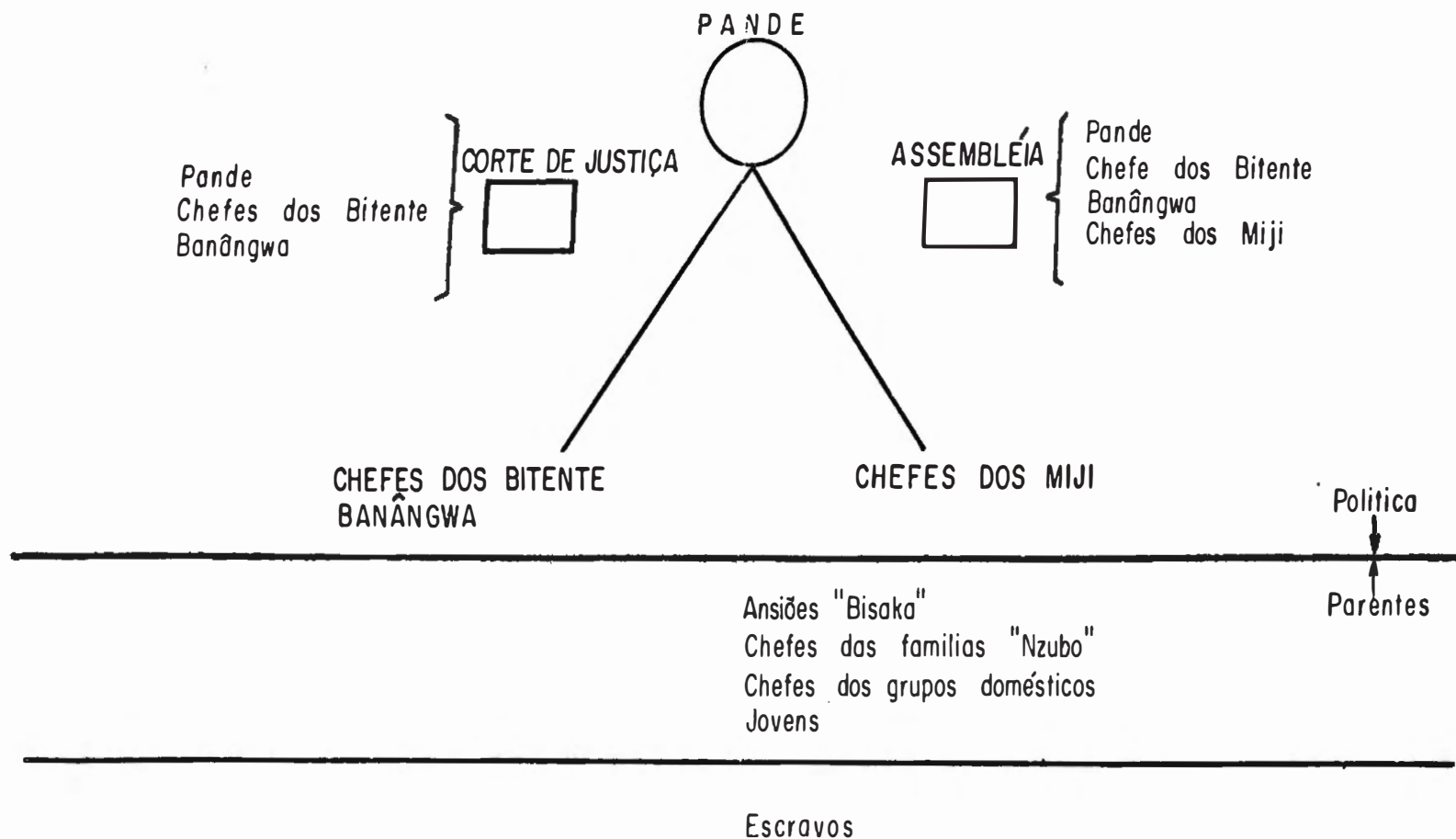
1.5.2. Funções bélicas

Em suas obrigações de proteger o grupo contra o exterior, o chefe Pande era a única pessoa que podia tomar uma decisão relativa ao estado de guerra, à conclusão de tréguas e alianças. Entretanto, os Basanga não possuíam um exército regular e organizado. Entre os notáveis do chef havia "Myanga", guerreiros renomados. Eram eles que por ocasião de um ataque ou de uma intenção de atacar, deviam, por ordem do chefe "Pande", requisitar os homens capazes e aptos a se baterem. Eram portanto os "Myanga" que organizavam e dirigiam as guerras.

1.5.3. Funções religiosas

Em todas as circunstâncias em que a vida e o interesse de toda a comunidade são postos em jogo, o chefe Pande é considerado como o único e principal responsável do culto dos antepassados e de certos ritos. Vimos, a propósito das crian

ESQUEMA DA ORGANIZAÇÃO POLITICA "SANGA"



ças consideradas anormais (os "Masa" e os "Lutala"), que apenas o chefe Pande podia ritualmente suprimir o lado negativo que tais crianças comportavam contra a sociedade. Ritualmente também, era o único que podia abater um animal feroz (leão, leopardo) cuja presença era declarada em seu território. Ele invocava os espíritos dos antepassados em nome da comunidade em tempo de seca, epidemia, antes de entrarem em guerra ou qualquer outra calamidade que afetasse a vida de suas populações. Retomaremos o assunto na rubrica seguinte dedicada às crenças religiosas.

2: Vida religiosa

E. Durkheim definiu o fenômeno religioso fazendo distinção bipartida do mundo entre o que é profano e o que é sagrado. "Uma religião", dizia ele, é um sistema solidário de crenças e de práticas relativas a coisas sagradas, isto é, separadas, interditas, crenças e práticas que unem, em uma mesma comunidade moral denominada igreja, todos aqueles que a ela aderem" (DURKHEIM 1960):

Durkheim insistia também na importância ou enorme relação que existe entre a sociedade e a religião. Para ele, a sociedade é o sagrado por excelência. "Os interesses religiosos, dizia ele, não são senão a forma simbólica de interesses sociais e morais". (E. Durkheim, citado por Aron 1967:346). Muitos trabalhos empíricos feitos segundo a obra de Durkheim contribuíram para demonstrar essa íntima relação existente entre a religião e as estruturas sociais.

No que nos concerne, tal relação foi bastante ilustrada através dos três primeiros capítulos deste trabalho, a saber, dos elementos da estrutura social, econômica e política. Na vida econômica, além das atividades técnicas que têm por objetivo a exploração dos recursos naturais, também além da análise das relações de produção e da organização social do trabalho, descrevemos certas crenças e ritos em relação com a fertilidade do solo, do trabalho de um caçador ou de um metalúrgico.

No setor político, demonstrou-se como o sagrado é uma dimensão do político, um instrumento do poder e uma garantia de sua legitimidade. Todo um conjunto de crenças e práticas rituais descritas demonstra como entre os Basanga, os mortos, os ancestrais participam e entram no sistema de autoridade. Mas exatamente, são eles, os mortos, que na qualidade de mais velhos entre os parentes, constituem a própria base do sistema político Sanga.

Assim sendo, entende-se que uma parte da matéria deste capítulo já se adiantou nos três capítulos anteriores. Também observa-se a impossibilidade nessa sociedade de se conceber uma vida religiosa que esteja totalmente separada da organização social e política.

Sem retomar o que já foi descrito nos três primeiros capítulos, propomo-nos aqui a abordar as crenças religiosas dos Basanga sob quatro pontos essenciais: suas concepções e práticas rituais relativas ao ser supremo, ao cosmos (cosmogonia), ao homem (ontologia) e aos ancestrais.

Neste capítulo a religião será considerada não só como um sistema ideológico, mas também como uma metafísica, isto é, como um sistema de explicação do universo e do homem.

2.1. O Ser Supremo

O Ser Supremo geralmente chamado Deus é conhecido entre os Basanga sob vários nomes. Chamam-no de Lesa, Kamana, Shakapanga, Mpanga-mpanga, Kafula-Môba e Nkungwa-Banze.

Lesá deriva da raiz es-a, que, em várias línguas africanas, significa saber tudo, poder tudo, ter toda autoridade e potência (KAGAME 1976:138).

Kamana significa o Ser vivo, gerador da vida. Os Basanga consideram tal termo como sendo mais respeitoso que o de Lesa.

Shakapanga provém de shi, pai, e também quem é muito capaz ou mais capaz em um certo setor; de ka, prefixo que, com o verbo radical sem modificação terminal, indica uma função a exercer, própria de um tal; de kupanga, que quer dizer criar, frutificar. O Ser Supremo é assim definido como aquele que tem por função própria, num grau inigualável, criar. Em outras palavras, o Pai Criador.

Mpanga-mpanga tem o mesmo sentido que o termo / precedente. Este termo é formado por uma repetição do radical - pang-a para indicar que realmente é essa a função própria.

Kafula-Môba, outra expressão local derivada de kufula, forjar e de môba, plural de dyuba, sol ou dia. Deus é o senhor do tempo e dos destinos, o Ferreiro dos dias.
dias.

Nkungwa-Banze, termo de respeito que se dá

chefe ou a um advinho (Nanga). Dando-o a Deus, dizem os Basanga: "I dijyna dya bu mwine wa byonso", este é seu nome, como Senhor de todas as coisas.

O Ser Supremo assim denominado pelos Basanga é imaterial e invisível. Ele se exprime através dos fenômenos da natureza, como o vento, o relâmpago, a tempestade, etc... Os Basanga dizem que Lesa tem um filho chamado Makumba, e, segundo outros, uma filha cujo nome, entretanto, não se conhece. Quando ronca o trovão a ponto de fazer tremerem as casas, dizem que Makumba vai visitar a irmã.

A crença no Ser Supremo entre os Basanga não é acompanhada de um culto correspondente. Não há nem palácio, nem templo, nem nenhuma representação que possam estabelecer uma relação entre Deus e os homens. É um Deus distante e ocupadíssimo. Eis a razão de não se dirigirem senão aos intermediários, aos ancestrais que, como se verá em seguida, são incitados a ser benevolentes e benéficos. Também o Ser Supremo na concepção dos Basanga não recompensa o bem e não castiga o mal. Criou uma ordem graças à qual a felicidade e a saúde são os estados normais do homem. São os ataques a essa ordem que entregam o homem à desgraça. Esta provém da desordem imputada às criaturas. O bem ou o mal cumpridos não condicionam as modalidades da sobrevivência. São antes as disposições íntimas de cada qual para o bem ou para o mal que o marcam e o dispõem à morte entre os "Bakishi", antepassados benfeitores ou o reduzem aos "Kibanda", mortos maléficos e não protetores.

Retornaremos ao assunto.

2.2. O Universo

No pensamento dos Basanga, o universo e os seres que o povoam, os homens, o sol, a lua, as estrelas, os confins da terra e do céu, a própria terra, etc... foram formados por Shakapanga, Deus Criador. Quando Shakapanga / criou os homens, dizem eles, ele os dotou de alguns meios de tirar partido das outras criaturas materiais e lhes indicou os procedimentos para estabelecer e manter relações com os invisíveis, depois do que ele lhes designou os locais e estes homens se puseram em marcha. Durante suas migrações, eles se diversificaram. Uns, tornados brancos foram para longe, além dos mares. Outros, que ficaram negros e pobres, continuaram o movimento de disseminação e se repartiram em pequenos grupos e clãs que receberam um nome.

Em muitos lugares, afirmam eles, podem-se ver , marcados nas rochas passos humanos orientados do Este para o Oeste, traços de um cão e a impressão de um bastão. Os passos em relevo são de um branco, ou mestiço chamado Lukyele que, marchando para o Ocidente, seguido do seu cão , teria prometido voltar. Assim, os primeiros europeus que chegaram na região teriam sido tomados por Lukyele e seus descendentes.

Em relação com a virilidade e a feminilidade , quer dizer, a diferença de sexo, os Basanga dizem que o sexo não é senão uma diferença corporal e funcional posterior à criação. A este propósito, um mito relata que o homem e a mulher eram inicialmente feitos do mesmo modo. Um dia eles se lamentaram por ser demasiado sós, estranhos um ao outro. Deus se dignou a se inclinar de novo sobre eles. Ele confiou a um deles (tornado homem) dois saqui...

metendo revelar o uso mais tarde. Estes saquinhos feitos de folhas continham os atributos sexuais. Egoísta, o homem tomou cuidado com o seu e negligenciou o outro. Chegando o dia da iniciação, a mulher se deu conta de que ela cheirava mal. Seu companheiro lhe deveria pagar uma indenização antes de se aproximar dela. E daí em diante, concluem os narradores, as relações entre homens e mulheres se saíam sempre por meio de pagamentos dos primeiros às segundas.

2.3. O homem e sua composição ontológica

Os Basanga reconhecem no homem "Muntu" duas naturezas: uma material e outra imaterial.

a - A natureza material

O corpo humano, "Mubidi" é um complexo organizado de ossos, de carne e de órgãos diversos que têm um nome próprio mas não são genericamente denominados.

Entre esses órgãos o "Mutina" é o mais importante. No dizer dos Basanga, o "Mutina" se localiza no fígado ou é o próprio fígado; é o centro de todas as faculdades, inferiores e superiores. As alegrias e as dores, os desejos e os impulsos, a inteligência (mano) e o pensamento (mulangwe), a lembrança, o sentimento, etc., tudo isto está localizado no "Mutina". As noções tais como o instinto, pensamento, intenção, desejo, sentimento, vontade, são traduzidos em língua Kisanga por "Mutina". Daí também expressões como "bulobo bua mutina", a força do mutina, para designar a coragem, "kwikosejya mutina", fortificar o mutina, para dizer tomar coragem; "kuyuka mu mutina", sa-

ber e não dizer; "kufinda mu mutima", saber e esconder ; ter dois mutima, isto é: enganar; ser franco é não ter mais que um mutima.

Os órgãos dos sentidos são os olhos, as orelhas, as narinas, a boca e, finalmente, o corpo inteiro. O ouvido "Matwi" pode ser objeto de uma atenção especial, do mesmo modo que a pupila dos olhos, "Kamoni, kamuntu". Kamuntu, o homenzinho, o homem interior entra em contato com o mundo exterior através dos olhos. Kamoni possui assim uma certa autonomia que os Basanga reconhecem também no ouvido interno, no tímpano cujo zumbido atrai a atenção. Um inseto, imagina-se, aí vive, e se manifesta por suas dejeções (o cerumem) e pelo barulho que faz. Quando a orelha zumba diz-se "mbulukutwi ubulukuta", o inseto murmura, ou antes, faz barulho como um sáurio que se move.

O sangue "mashi" é um outro elemento importante. Ele vai como se, pelos canais e o fluxo sanguíneo se pudesse penetrar no interior do corpo e aí exercer certas influências. Assim, por incisão numa veia ou em qualquer vaso sanguíneo, pode-se introduzir um mal ou eliminá-lo; pode-se transmitir um poder mágico. Derramar o sangue, mesmo em quantidade insignificante provoca sempre sérias reações.

b- A natureza imaterial

No interior do homem, vivo, individualizado pelo seu corpo, há qualquer coisa que os Basanga chamam / "Mweo", ou "Muya". "Mweo kyo kintu kintuntulu ange wafu-mano sanga muntu wafwa", o mweo é o princípio vital do homem; uma vez saído, o homem morre. Este mweo se

za no peito, "mu kyadi". Esta realidade interior, na sua complexidade constitui o "muntu mwine", o próprio homem. Vindo a morte, diz-se: "muntu waleka ku mweo", o homem a abandona seu mweo.

Depois da morte de um homem, seu mweo tinha a faculdade de viver no ar, de se encontrar em toda a parte onde passa o homem vivo, de ver tudo e ouvir tudo. Tendo esta faculdade de viver em toda parte, o mweo fica associado a um certo número de pertences, suportes materiais do morto (seu corpo, seus objetos pessoais etc...) Se esses suportes desaparecem, o morto cessa de ser condicionado. Ele se torna uma realidade que escapa a toda a apreensão humana. Ele perde todo o contacto com os vivos e sai da órbita de suas preocupações. O que é bem demonstrado pelo costume de desenterrar e depois incinerar os ossos do morto mau. Mas por outro lado os Basanga dizem que depois da morte de um homem seu mweo vai no "inchi ya bafú", o país dos mortos, situado em qualquer parte sob a terra, em direção do Oeste. Os defuntos "bafu", sobrevivem aí, agrupados por linhagens e por gerações, segundo a sua categoria vital sob a terra, vivamente interessantes nos feitos e gestos dos vivos.

• - O "Mweo" e seus pertences

O homem interior é composto, dissemos, de essência "mweo". A esta essência está associado todo um conjunto de pertences. Entre estes, temos: - a forma ou a figura "Kifwa" que é conservada pelo próprio ser interior mesmo depois da morte e guarda assim sua identidade. É por isso que, depois da morte de um homem, este continua a

parecer nos sonhos com o mesmo rosto que tinha quando vivo; - a sombra também não é apenas uma simples projeção do corpo vivo. Ela é um pertence, uma manifestação do homem interior, e desaparece com ele. Seria de muito mau agouro perceber a sombra de um corpo sem vida. Ele não a tem mais, mas como é contudo manifesto que o envoltório carnal, privado de vida, projeta uma sombra, esta é chamada "mushinshi" wa lufa", sombra da morte. Enquanto que "munshinshi wa bumi", a sombra da vida, é o sinal sensível, de uma realidade escondida, se opera no espírito / dos Basanga uma curiosa conexão entre esta realidade e seu símbolo. Com efeito, bater na sombra é atentar contra o "muntu mwine", ao próprio homem; tirar terra desta sombra é possuir um meio de atingir seu ser interior. Por ocasião do falecimento de um homem, sua sombra, como seu rosto, fica ligada ao seu mweo.

- a voz, "diwi" é outra propriedade de ser interior que fica presa ao "mweo";

- o nome, "dijyna", é também associado ao ser interior, de modo íntimo. É por isso que se pode exercer uma ação sobre uma pessoa, agindo-se sobre seu nome. É com base nessa relação que se esconde o nome de nascimento de uma pessoa que se crê objeto de um feitiço;

- a categoria ou o status social deve ser considerada sob o mesmo ângulo, quer dizer, como atributo do homem interior. Ela situa a pessoa humana numa hierarquia, numa cadeia que, longe de ser apenas a expressão da ordem terrestre, é a ordem ontológica, vital. Depois de sua morte, um homem continua a guardar o status social que ele tinha em vida. E em função deste status que ele continuará a interferir na vida dos homens vivos.

- o bem e o mal considerados como disposições fundamentais, são outros atributos do ser interior e lhe ficam ligados depois da morte. Elas o inserem fortemente na cadeia vital ou dela o excluem. Com efeito, segundo esta disposição do bem e do mal, os "mweo", dos defuntos "bafu" se dividem em duas categorias: o "mweo" dos mortos, intimamente predispostos para o bem e que são os ancestrais "Bakishi" de uma parte, e o "mweo" das pessoas essencialmente más e predispostas ao mal de outra parte e que são excluídas da categoria dos ancestrais "Bakishi" e que são chamadas "Bibanda" ou "Biswa".

2.4. Os ancestrais "Bakishi"

a - Idéias relativas aos ancestrais "Bakishi"

Vimos que os ancestrais "Bakishi" são os "mweo" dos bons mortos. Eles velam pelos vivos, dão-lhes filhos, guiam-nos enviando bons sonhos e presságios. Em suma eles lhes dão força vital. Esta inclui, no dizer de P. Tempels, a saúde e a fortuna. Mas, a fortuna por excelência, na concepção dos Basanga, e também na de todas as populações que falam as línguas bantu, não é outra coisa senão a progenitura que permite justamente prolongar a vida e a força vital (P. Tempels, citado por A. Kagame 1976:284).

Os "Bakishi" residem no "inchi ya bafu", "ku-Kalunga", situado em qualquer parte sob a terra, no Oeste. Eles vivem aí agrupados de uma maneira idêntica à dos vivos, por "kisaka". Eles são movidos pelos mesmos desejos e sentimentos que os vivos. Eles se inserem por gerações em cada uma delas segundo sua categoria numa longa cadeia que começa com o ancestral que foi o primeiro a ser

corar seu grupo na terra, ocupando-a quando ela estava vazia; ou a adquirir um desmembramento, do chefe supremo "Pande". Este ancestral, no além, continua a representar um papel importante que foi o seu, enquanto vivo. Ele permanece o primeiro intermediário entre Deus e os que o seguem, mortos ou vivos. A força vital que emana de Deus, ele a recebe e comunica. Ele é o primeiro ponto de condensação e difusão desta força. Por intermediários sucessivos, esta se propaga em toda a cadeia e chega aos vivos. Cada defunto que pode (mas é preciso para isto que ele tenha uma descendência) combina a sua potência com a de uma criança que vai nascer. Ele lhe dá seu nome de nascimento e é por sua intervenção que esta criança receberá a força da qual precisará para viver intensamente. Sua ação é tal que parece renascer, mas dizem os Basanga, não se trata senão do "kuzyooka", isto é, de um retorno que visa a um contacto vital. O papel dos Bakishi, dissemos, é de reforçar os vivos que dependem, vitalmente, deles. Nesta relação, os Bakishi são os guardiães da ordem vital, da ordem ontológica, poderíamos dizer. Quando esta ordem é perturbada e não é imediata e espontaneamente restabelecida, os Bakishi castigam os vivos com males de todo tipo. Trata-se então de uma ação deliberada de sua parte,

3. O culto dos ancestrais Bakishi: fundamento e materialização.

O culto dos ancestrais, diz J.J. Maquet, não faz mais que refletir sobre o plano ritual a experiência que cada homem tem de ser o que é unicamente porque ele

se insere numa descendência: tudo lhe vem dessa cadeia de ancestrais representados pelo chefe da linhagem que é habitualmente o seu decano. (Citado em Theeuws 1968 (81):9). "Esta relação fundamental da ascendência à descendência é um dado primário. Ela estabelece ao mesmo tempo a forma e lementar da autoridade: "o pescoço não ultrapassa a cabeça". (THEEUWS 1968 (81):9). A morte não destrói, absolutamente; os liames de dependência que determinam as relações entre mais moços e mais velhos, entre filhos e genitores. Ao contrário, a dependência do mais jovem se intensifica. Ela se torna, mesmo, absoluta. Há duas razões para isto: primeiro, o morto dispõe de outro meio de coer-ção que o vivo; seu conhecimento das condições terrestres sendo muito maiores e suas possibilidades de ação muito mais vastas. Segundo, o morto tem necessidade da submis-são, da piedade, do devotamento e do reconhecimento dos descendentes; sua sobrevivência não consiste senão na lembrança que os vivos mantêm dele através da imposição do nome às crianças, das oferendas, das libações. Em suma, o morto só continua a existir através do culto que os vivos lhe votam. De outro modo, pode-se dizer que existe uma espécie de intercâmbio obrigatório entre os dois grupos de vivos e mortos. Os últimos dão a força vital em troca do culto que recebem dos primeiros.

Os descendentes não são mais que o prolongamen-to, a parte visível dos mais velhos falecidos. São apenas o que os mais velhos deixaram sobre a terra. Como o chefe é "pai" de seus inferiores, assim ele mesmo, é filho de seu predecessor. Ele será sempre inferior àquele. Ele depende-rá, ainda que chefe, daqueles que o engendraram na sua autoridade.

Isto vale para cada homem, perante os que lhe deram a vida. Vale para o indivíduo assim como para o grupo.

Depois de ter mostrado o fundamento do culto dos ancestrais entre os Basanga, é preciso dizer agora como este culto se materializa: "Um culto, escreve A. Kagame, é um conjunto de gestos estereotipados ou ritos, pelos quais o homem exterioriza seus sentimentos de veneração e de reconhecimento para com o objeto central de suas crenças. (KAGAME 1976:270). São os ancestrais que constituem o objeto central de suas crenças para os Basanga. Concretamente, quando os Basanga rendem culto a seus ancestrais, suas palavras e seus gestos exprimem o respeito e a prece. Eles rezam quer para pedir, quer para agradecer. Esta prece se acompanha, às vezes, de oferendas "milambo", em alimentos, bebidas e objetos preciosos. Em cada cerimônia de culto, é usado o caulim "lupemba", que durante a evocação é espargido lentamente no lugar do culto. Voltaremos a falar nisso, na questão relativa a estes lugares de culto.

Quando os objetos preciosos como pérolas, tecidos, fuzís, etc... eram oferecidos aos ancestrais, não os deixavam continuamente sobre os locais de culto, como faziam com alimentos e bebidas. Eles eram guardados na habitação do chefe do culto. Consagrados, estes objetos deixam de ser propriedade de um vivo. Quem os detém, não pode se utilizar deles, salvo se observar certos ritos particulares. Se, por exemplo, um pai de família quer se despojar de um fuzil antes oferecido aos ancestrais, ele deve fazer a seguinte declaração: "Tu, nosso Mukishi (no meu ancestral a quem foi ofertado o fuzil) escuta: há

muito tempo eu te fiz presente desta arma, a fim de que tu nos fortifiques, a mim e aos meus; hoje eu estou implicado num negócio importante e, para sair dele, tenho absoluta necessidade desta arma; aceita que eu faça uso dela para nos resgatar; aceita o pequeno objeto que está aqui; eu o envio a ti como penhor do meu desejo de te trazer a arma brevemente; não nos abandones, continua a nos conservar a vida e a saúde. Assim dizendo, ele toma uma erva, emprega-o como a coroa e depois a aproxima do peito. Às vezes se podia mesmo dispor de objetos consagrados para resgatar um vizinho ou um amigo. Este devia se esforçar para recuperar o mais breve possível esses objetos. Se por azar ele não conseguisse ele era obrigado a dispor de um dos seus, como escravo. Acontecia também que objetos consagrados fossem roubados. Chamado de "kilubi", louco, o ladrão, assim descoberto era submetido a duros castigos e reduzido a escravo se ele não restituísse o objeto ou não pagasse pesada indenização, da qual uma parte, pelo menos, era ofertada aos ancestrais. Quem quer que quebrasse ou estragasse um local ou objeto de culto era submetido ao pagamento de indenizações elevadas e arriscado a ser reduzido a escravo.

• - Locais do culto

Um culto é prestado aos Bakishi nos lugares onde se encontram seus suportes físicos, notadamente no cemitério, sobre o túmulo, etc... Mas isto é excepcional / porque, geralmente, o culto é praticado diante de representações simbólicas chamadas "Misambwa". Há vários tipos de Misambwa:

1) Os Bikundimba: pequenas cuvetas escavadas no chão e nas quais o oficiante derrama a cerveja "busele" dizendo: "Busele bo buakupele, bwitukoshye biya" que a cerveja que te damos nos fortifique bem! Quando a cerveja foi derramada no kinkudimba, o oficiante se ajoelha e aspira desta cerveja; ele a distribui em seguida aos que lhe estão próximos e todos comungam assim com o defunto.

2) Muyombo: é uma estaca feita da árvore que tem esse nome. Esta árvore representa o morto trazido de volta entre os vivos, à sua aldeia ou a seu "kisaka". Com efeito, quando o homem quer reconduzir seu morto ao lar, segundo as revelações e as instruções do adivinho, ele vai ao mato e corta a vara da árvore "muyombo". Ele traz esta vara até o túmulo do morto e lá a deposita atravessada. Ele derrama então a cerveja sobre a tumba e sobre o muyombo, dizendo: "panshi atome", bebe sob ele. Ele volta então à aldeia levando o muyombo. Chegando lá, ele diz: "leo twabwejya mu muji mufu wafwile", hoje nós trazemos de volta à aldeia o morto que está morto. Ele planta o muyombo num buraco preparado para isto e amontoam a terra em torno dele. Todos os parentes põem lupemba sobre a testa, o peito e os ombros. Depois dançam em torno do Muyombo e bebem neste dia e no seguinte. Pode-se prolongar esta lista de lugares de culto entre os Basanga, mas remetemos o leitor para o que já foi dito na parte referente à economia, principalmente a respeito da caça e do trabalho metalúrgico.

d - Ocasões do culto

Antes de descrever certas ocasiões de cult

ancestrais, é preciso fazer notar a coincidência que existe entre as estruturas sociais e as estruturas rituais. Sob este ângulo, um culto pode ser público ou individual segundo a posição que o oficiante ocupa na estrutura social. Quando o oficiante é o chefe supremo "Pande", um chefe de "muji" ou de "kisaka", o culto é relativamente público. Quando é um pai de família nzubo ou uma pessoa qualquer que oficia como indivíduo, o culto é individual ou privado. Sob a mesma relação há ocasiões em que o culto é absolutamente público e outras onde é individual, conforme a vida da comunidade esteja ou não posta em jogo.

1) Homenagem solene aos chefes defuntos

Diante dos muyombo plantados na sua corte, todo "Pande" invocava regularmente (uma vez por ano) os Bakishi dos chefes predecessores. Cercado por suas mulheres, pelos seus filhos e pelos seus principais notáveis, ele pedia para si mesmo e todos os seus súditos, que fossem fortificados pelos ancestrais. Procedendo às invocações, ele espargia no pé de muyombo o caulim, lupemba. Acontecia também que as invocações fossem feitas no pé do "mubungubungu" cetro dos antigos chefes. O cetro, fixado em terra, era revestido de lupemba. Instrumenta regni, este cetro era, além do mais, um sinal da presença dos defuntos.

De tempo em tempo, em média cada 5 anos, o chefe e os notáveis combinavam render aos chefes mortos uma homenagem mais solene. Desde a época colonial, com o hábito de enterrar todos os mortos no cemitério, é lá que tem lugar o culto solene. Depois de haver desbravado

caminho do cemitério e consertado túmulos caídos, o chefe, seus notáveis e toda a população da aldeia capital se agruparam no cemitério. Chefe e notáveis iam de um túmulo a outro, dizendo: "Tu, chefe morto há muito tempo, vê, nós viemos te saudar; aceita a cerveja que te trazemos (fortifica-nos, conserva todos os nossos com vida intensa e feliz", eles derramavam sobre as tumbas uma pequena quantidade de cerveja, depois, um pouco à parte, e les bebiam todos juntos para se unirem a seus mortos.

2) Culto prestado aos ancestrais por ocasião dos trabalhos agrícolas.

Quando uma aldeia mudava o local de suas culturas, uma cerimônia se desenrolava diante dos muyombo do chefe. Toda a população, com os braços e os rostos em branquecidos de lupemba, se munia de alguns grãos de milho e de feijão que o chefe depunha ao pé dos muyombo à guisa de oferenda. Depois de uma invocação durante a qual a proteção dos ancestrais era atraída sobre as futuras plantações, o chefe esparge a cerveja nos "binkudimba", buracos cavados para isso na proximidade dos muyombo. Depois disso os principais assistentes se unem aos ancestrais, sorvendo o líquido diretamente do solo. Os outros espectadores fazem o mesmo bebendo a cerveja que se encontra em recipientes trazidos para esse fim, afastados dos demais. - Esta cerimônia diz respeito ao conjunto das culturas da aldeia e se pratica ocasionalmente.

Poderíamos multiplicar os exemplos das ocasiões do culto como invocação dos antepassados antes da entrada em guerra, da eleição de um novo chefe, do deslocamento de uma aldeia, uma epidemia etc..., mas isto acorretaria

Considerações finais:

Chegados a esta etapa neste estudo, nos damos conta de que reduzimos aos limites de algumas páginas, o complexo cultural de todo um povo, o que não é possível. Ao mesmo tempo se nos apresenta a delicada questão de ter de concluir e como concluir. Pois bem, que é concluir? Para nós, concluir seria especialmente sintetizar a problemática, evitando longas explicações. E esta síntese explicativa não é fácil no quadro de um estudo monográfico como o nosso. De antemão, através de tomadas de posições teóricas, sejam pessoais, sejam inspiradas em outros autores, tentamos interpretar e explicar o que, entre os Basanga, é mais vivido que explicado. Conhecemos os riscos da simplificação e da deformação que comportarão esta tentativa de explicação. Também temos a impressão de que, através de todas as descrições feitas sobre a cultura Sanga, nós tivemos o cuidado de apresentar as coisas numa certa ordem e numa certa lógica, que era a nossa, para bem nos fazermos entender. Nesse cuidado de apresentação, nós mal sintetizamos as coisas, nos privando algumas vezes de detalhes dados pelo narrador Sanga. Pode-se então compreender o porquê do nosso horror, a este nível global, de tirar conclusões (e, na nossa opinião, difíceis) sobre dados qualitativos, talvez simplificados e mutilados, sem saber e sem querer, em nossas descrições anteriores e tomadas de posições teóricas.

No momento que este trabalho está a ponto de ser discutido por especialistas da cultura, os Basanga estão ausentes da discussão. Eles estão lá, longe deste mundo, no outro lado do Atlântico. Pensamos que Copans tem razão quando diz: "Em vez de refletir as informações no interesse de nossas carreiras, nossas instituições, nossos públicos, é preciso refleti-las na dire

do 'objeto'. O antropólogo deve tratar os grupos sociais onde trabalha, como colaboradores. Deve submeter-lhes suas descobertas, suas idéias, suas hipóteses. Isso implica uma volta para o campo, uma produção-transmissão-difusão diferente dos conhecimentos. Não se endereça mais prioritariamente a seus iguais, colegas e alunos, à opinião pública esclarecida, mas aos próprios grupos das sociedades onde se trabalha. Isto é válido, mesmo para os antropólogos nativos"(COPANS 1974:18).

As tradições universitárias que nos são impostas exigem que este trabalho seja, antes de tudo, apresentado e sustentado perante uma banca de especialistas. Depois desta formalidade universitária, pensamos que temos obrigação de, num futuro próximo, submeter nosso trabalho à crítica dos Basanga. Só assim teremos cumprido uma dupla missão: por um lado, o de conscientizar o interesse dos Basanga para sua própria cultura, e de outro lado, corrigir os erros de interpretação ou de simplificação ocasionados pelas nossas tomadas de posição teórica e pela nossa lógica de apresentação.

Estamos evitando concluir, pelas razões expostas, mas nos permitimos, nessas reflexões finais, considerar duas questões, sem as quais nosso trabalho seria incompleto ou terminaria em aberto. Essas questões são as seguintes: como os Basanga se definem como grupo étnico? e como se pode, a partir de nossos resultados, abordar o estudo dos processos das transformações sócio-culturais?

Definir um grupo, em relação a outros grupos, não é senão abordar uma questão conhecida na literatura especializada sob o nome de "identidade étnica", esta última concebida como categoria de atribuição e de identificação. Ora, um grupo étnico pode ser definido de duas maneiras, seja objetivamente, através das características culturais e lingüísticas particulares como as

sadas pelos antropólogos, seja subjetivamente, através das maneiras pelas quais o grupo se define e como é definido pelos grupos vizinhos (VAN DEN BERGHE 1971:543). A este respeito, podemos dizer que já definimos (como antropólogo que somos), o grupo Sanga, através de todas as descrições que fizemos sobre sua cultura. Entretanto, o grupo étnico definido como uma unidade portadora de cultura é alguma coisa vivamente criticada. "(...) a interconexão entre grupo étnico e cultura é algo sujeito a tantas confusões que melhor seria ~~tomá-~~ tomá-los separadamente para fins analíticos e de conformidade com a natureza dos problemas formulados para investigação. Veja-se, por exemplo, que se o mesmo grupo de pessoas com os mesmos valores e idéias, se defrontasse com as diferentes oportunidades oferecidas em diferentes meios, seguiria também diferentes padrões de vida e institucionalizaria diferentes formas de comportamento. Da mesma forma, devemos esperar que um grupo étnico espalhado num território de circunstâncias ecológicas variáveis apresenta diversidades regionais de comportamento institucionalizado explícito, diversidades estas que não refletem diferenças na orientação cultural (Barth, citado em Oliveira 1976:3).

Eliminada a possibilidade de definir os Basanga por sua cultura, tal como analisada por nós (antropólogo), e aqui, em relação à crítica que foi feita, sustentamos apenas parcialmente a última perspectiva, a que os define como eles se definiriam a si próprios e como eles são definidos pelos seus vizinhos. Uma vez que não entrevistamos nenhum de seus vizinhos, devemos eliminar a proposta "como eles são definidos por seus vizinhos", o que ~~justifica~~ ~~nesso~~ "parcialmente.

Em definitivo, podemos dizer que a identidade étnica Sanga é uma seleção através dos próprios Basanga, de certos tra-

ços pertinentes, outros omissos, ainda que objetivamente presentes sem serem socialmente valorizados (MBONYINKEBE 1972:49). Estes traços pertinentes são selecionados seja no conjunto dos aspectos que constituem a consciência histórico-mítica, seja no conteúdo cultural e psicológico.

Conteúdo histórico

Uma das primeiras condições para se definir "Musanga" é a de se sentir ligado, mesmo que remotamente aos descendentes das duas irmãs Beya e Kiluba e ao clã original dos Bena Nzovu (Cf. Capítulo I:4).

Conteúdo cultural e psicológico

No conteúdo cultural, a língua "Kisanga", foi mantida como primeiro critério. É "Musanga" aquele que fala a língua "Kisanga". Entretanto, mantendo o critério da língua como um dos traços pertinentes de sua identificação, os Basanga não esqueceram que seus vizinhos Bayeke falam o Kisanga devido às circunstâncias históricas ainda frescas em suas memórias (Cf. Capítulo I:4). Mesmo assim, os Basanga dizem que há diferenças dialetais que lhes permitem se distinguirem dos Bayeke, diferenças que os estrangeiros não podem perceber, mas que eles, como Basanga, percebem claramente.

Um outro traço cultural explicitamente enunciado como característico da identidade Sanga é a ausência total da circuncisão nos ritos de iniciação e de passagem para a adolescência. A circuncisão é um rito muito importante nos grupos étnicos Luunda e Luba dos quais os Basanga pretendem historicamente descender. Em oposição à circuncisão, que eles não têm, os Basanga apresentam o "Kisungu" (Cf. Capítulo II:2.1.3 e 2.1.9) como um dos seus traços distintivos, com a particularidade que seu "Kisungu" é muito mais importante para as moças que para os rapazes

e que a responsável principal da iniciação é a avó materna, contrariamente aos grupos vizinhos, onde a responsável principal da iniciação, pode ser indistintamente a avó paterna ou a materna.

A interdição de penetrar no quarto dos pais; a não aceitação dos bens dados como indenização na culpa de adultério; em caso de divórcio, o não poder reclamar os valores dotais, dados à família do esposo; o caráter módico de dote; uma certa timidez nas situações de interação social entre um indivíduo Musanga e um não Musanga, são, do mesmo modo, traços pertinentes à ética Sanga apresentados como pertinentes.

As interdições alimentares intervêm igualmente na consciência e na afirmação vívida da identidade étnica Sanga, num senso de pertinência em oposição aos outros grupos: os Basanga não comem o crocodilo, contrariamente aos Baluba do Shaba; eles não comem a hiena, contrariamente aos Ba-Kaonde e Balamba; eles não comem o leopardo, o leão, o cão e o macaco, contrariamente aos Baluba Shaba e os Basongye.

São também fixadas como traços pertinentes, as marcas corporais, tais como a prática da tatuagem chamada "lulembo" e o arranear dos dentes. A tatuagem "lulembo", em forma de um galho de árvore é descrita por Grevisse com a máxima precisão: "Tatuagem exclusivamente Sanga, que consiste no se traçar sobre a fronte um tridente, cujo cabo é tatuado descendo pelo nariz sobre as têmporas séries de linhas quebradas e paralelas (GREVISSE 1956 (30):139-140). Os dentes são arrancados para permitir aos doentes engolir as papas.

Pode-se dizer neste caso preciso dos Basanga, que a identidade étnica funciona como uma ideologia. Esta última permite aos Basanga, enquanto grupo, marcar sua autonomia em contra-

posição aos outros grupos e reforçar a solidariedade existente entre seus membros, que consideram a conservação do grupo como entidade distinta.

Neste processo de diferenciação com os outros grupos e de consolidação de seu próprio grupo, os Basanga se atribuem certas características culturais de que eles pretendem ser os únicos detentores e se opõem aos vizinhos. Fazendo isso, os Basanga não têm um conhecimento objetivo suficientemente grande sobre a cultura dos vizinhos aos quais se opõem. Ao mesmo tempo, a geração mais jovem dos Basanga, vivendo nas cidades modernas, mesmo sem estarem consciêntes destes traços característicos do seu grupo de origem e não mais vivendo integralmente sua cultura, continuam a se identificar como membros do grupo, quer dizer, como Basanga, valendo-nos assim, de sua identidade étnica para ascensão individual, por exemplo, no caso de uma competição política inter-étnica. Aqui, a identificação étnica é uma manipulação ideológica que nada tem a ver com o fato de partilhar de uma mesma cultura.

Como se pode, a partir de um estudo monográfico como o nosso, abordar o estudo das transformações sócio-culturais?

A maior parte dos trabalhos científicos executados na África sub-sahariana e que tem por objeto o estudo das transformações, são escolhidos como unidade de análise das cidades africanas modernas. Tal procedimento, tem a vantagem de dar uma visão global do fenômeno das "transformações" no conjunto da população de uma determinada cidade. Mas, ao mesmo tempo, este procedimento apresenta o grande inconveniente da generalização abusiva, pelo fato de que não se analisa nem uma estrutura concreta e particular, nem uma determinada cultura homogênea.

Roger Bastide, no seu livro póstumo "Le Prochain et le Lointain" (1970:137,144 e ss.) distingue dois níveis de transformações. De um lado, as que se situam no domínio do que se chama "aculturação material", e de outro, as que ~~per~~tem ao domínio da "aculturação formal". Então a aculturação material se inscreve entre os fatos perceptíveis, por exemplo, o fato da difusão e da adoção de um traço cultural, a transformação de um ritual, etc. e a aculturação formal, entre os que ultrapassam uma simples adoção de um traço cultural e supõem uma transformação profunda. Ela se ditua no nível psíquico dos indivíduos, exigindo deles uma reconversão mental. A isto Herskovits chamou fenômeno de "reinterpretação" (citado por Bastide 1970:138).

Num estudo, tomando como unidade de análise uma cidade moderna que, por definição, se refere a diversas culturas particulares, corre-se o risco de estudar somente a aculturação material revelando-se os fenômenos perceptíveis e negligenciando-se os problemas de fundo, quer dizer, a transformação da lógica interna de um sistema que Bastide chama "aculturação formal". Esta última não pode ser percebida, a nosso ver, for de uma unidade cultural concreta. E para saber se a lógica interna de um sistema ou de uma dada cultura subsiste ou foi transformada, é preciso antes de tudo conhecer o que foi esta lógica antes da transformação, o que justifica nossa reconstrução da cultura Sanga. A respeito disso, Franz Boas notou num ensaio consagrado aos métodos da etnologia: "Não é suficiente saber como são as coisas, mas como elas vieram a ser o que são" (citado por Balandier 1971:220).

Assim, escolhendo como unidade de análise uma unidade cultural concreta da qual se conhece o último fundo tradi-

cional, se pode facilmente abranger os dois níveis de açultura-
ção: o material e o formal. Ao mesmo tempo, se pode estudar as
transformações, não apenas as das cidades, mas também a das al-
deias. Os membros de um mesmo grupo étnico podem ser estudados
no seu meio de origem tradicional e em seguida prossegue-se com
o mesmo estudo nas cidades sob a forma de interação entre a ci-
dade e a aldeia; interação, a nosso ver, decorrente do mecanis-
mo de parentesco.

A análise desta interação, combinada ao estudo do fe-
nômeno da entidade étnica, pode ajudar a compreender o lento me-
canismo de formação das classes sociais na África negra.

B I B L I O G R A F I A

- ARON, R. - Les Etapes de la pensée sociologique. Paris, Gallimard, 1967.
- ARNOT, F.S. - Garenganze; or, Seven years Pioneers Mission Work in Central Africa. London, J.E.Hawkins, 1889. 276 p.
- BALANDIER, G. - Anthropologie Politique. Paris, Coll.SUP, 1969.
- BALANDIER, G. - Sens et Puissance. Paris, Presses Universitaires de France, 1971. 334 p.
- BARTH, F. Ethnic groups and boundaries, the social organization of culture difference. London, Barth, 1969.
- BASTIDE, R. - Le Prochain et le Lointain. Paris, Cujas, 1970. 301p.
- BASTIDE, R. - Usos e Sentidos do termo "estrutura" nas ciências humanas e sociais. Trad. Maria Heloiza Schabs Cappellato. São Paulo, Herder, USP, 1971. 196 p.
- BERGHE, Pierre L. Van de - L'Ethnicité en Afrique. Revue Internationale des Sciences Sociales, UNESCO, 23(4):539-51. 1971.
- BLOCH, M. - The moral and tactical meaning of kinship terms. Ma... 6, : 1971.
- BOONE, O. - Carte ethnique du Congo. Tervuren, Musée Roy. Afr. ..., 1961.

- BOURGUIGNON, P. - Monographie forestière de la Province du Katanga.
Bruxelles, Ministère des Colonies, 1957.
- COELHO, Ruy G. de Andrada. - Estrutura Social e Dinâmica Psicológica. São Paulo, Biblioteca Pioneira de Ciências Sociais, 1969,
222 p.
- CHABOTEAU, D. - L'Industrie Pré-Européenne du fer chez les Basans.
Lubumbashi, mimeografado, 1972.
- CLASTRE, P. - La société contre l'Etat. - Paris, Editions de Minuit, 1974.
- COPANS, J. - Critiques et Politiques de l'Anthropologie. Paris,
François Maspero, 1974.
- COQUERY-VIDROVITCH, C. - Recherche sur un mode de production africaine. La Pensée (114):61-78, avril. 1969.
- CORNET, J. - Katanga avant les Belges et expéditions Bia-Francqui,
Cornet. - Bruxelles, Louis Guypers, 1946.
- DIA MAMADOU. - Réflexions sur l'Economie de l'Afrique noire. Paris,
Présence Africaine, 1960.
- DUMONT, L. - Introduction à deux théories d'anthropologie sociale.
Paris, Mouton, 1971.
- DURKHEIM, E. - Les formes élémentaires de la vie religieuse. Paris,
Presses Universitaires de France, 1960.

- EVANS-PRITCHARD, E.E. - Zande Blood-brotherhood. Africa, 6: 369 - 401. 1933.
- EVANS-PRITCHARD, E.E. - Les nuér. Paris, Gallimard, 1968. 312 p.
- FAGAN, B. - Iron Age Peoples in Northern Rhodesia. Northern Rhodesia Journal, 5(5):457. 1964.
- FORTES, M. - The Developmental cycle in domestic groups. Cambridge University Press, 1958.
- GENNEP, Arnol Van - Les rites de passage. Paris, Réimpression, 1969.
- GLUCKMAN, M. - Order and Rebellion in Tribal Africa. 2nd. Ed. London, Cohen & West, 1971.
- GODELIER, M. - Objets et Méthodes de l'Anthropologie Économique. L'Homme:32-91, avril/juin. 1965.
- GODELIER, M. - Horizon, trajets marxistes en anthropologie. Paris, François Maspero, 1973.
- GREVISSE, F. - Les traditions historiques des Basanga e de leurs voisins, Problèmes Sociaux Congolais:50-84. 1946-47.
- GREVISSE, F. - Notes Ethnographiques relatives à quelques populations autochtones du Haut-Katanga Industriel. Problèmes Sociaux Congolais (32):64-208, (35):73-132, 1956. (41) 1958.

- HADELIN, R. - Récits historiques des Basanga. Bulletin des Missions, Suppl. 1(16):1015. 1937.
- HADELIN, R. - Anciennes coutumes des Basanga. Problèmes Sociaux Congolais (63):99-135. 1963.
- HEMPTINE, J. de - Les mangeurs de cuivre du Katanga. Revue Congo, 1. Bruxelles, 1926.
- HIERNAUX, J.; MAQUET, E.; BUYST, J. De. - Les sites de Sanga et de Katoto. Sixième Congrès Panafricain de Préhistoire, Dakar, pp.157-58. 1967.
- KABENGELE, M. - Rites, pratiques et croyances relatifs à l'enfance chez les Basanga du Shaba. Zaire-Afrique(79):543-57, novembre; (80):607-25, décembre. 1973.
- KAGAME, A. La Philosophie Bantu Comparée. Paris, Présence Africaine, 1976.
- LEVI-STRAUSS, C. - L'Anthropologie Structurale. Paris, Plon, 1958.
- LEVI-STRAUSS, C. - La Pensée Sauvage. Paris, Plon, 1962a. 395p.
- LEVI-STRAUSS, C. Le totémisme aujourd'hui. Paris, Presses Universitaires de France, 1962b. 154 p.
- LEVI-STRAUSS, C. - Les Structures Élémentaires de la Parenté. Paris, Mouton, 1968. 591 p.

- LEVI-STRAUSS, C. - Anthropologie Structurale Deux. Paris, Plon, 1973. 450 p.
- LEVY-BRUHL, L. - Les fonctions mentales dans les sociétés inférieures. 9^e.Ed. Paris, Presses Universitaires de France, 1951. 473 p.
- LHOAS, J. - Rapport de la Deuxième Mission FULREAC. Liège, juin 1958.
- MALINOWSKI, B. - The myth in primitive psychology. London, Kegan Paul, 1926.
- MAUSS, M. - Essai sur le don - Forme et raison de l'échange dans les sociétés archaïques, in: Sociologie et Anthropologie. Paris, Presses Universitaires de France, 1950.
- MBONYINKEBE, Sebahire - L'identité ethnique Sanga. Lubumbashi : mimeografado, 1972.
- MC KINLEY, Robert - A critic of the reflectionist theory of kinship terminology: The Crow/Omaha case. Man, 6(2):228-47, June 1971.
- MEILLASSOUX, C. - Femmes, greniers et capitaux. Paris, François Maspero, 1975.
- MWENDA, Munongo & GREVISSE, F. - Pages d'histoire Yeke, textes rassemblés, traduits et commentés par Antoine Mwenda Munongo suivi de les Yeke par G.Grevisse. Problèmes Sociaux Congolais, Coll. de Mémoires, (25). 1967.

- OLIVEIRA, Roberto Cardoso de - Identidade, Etnia e Estrutura Social. São Paulo, Biblioteca Pioneira de Ciências Sociais, 1976.
- PEARSON, W. Harry - L'économie n'a pas de surplus: critique d'une théorie de développement, in: Les Systèmes économiques dans l'histoire et dans la théorie de K. Polanyi et C. Arensberg, Paris, Librairie Larousse, 1975. pp. 301-17.
- POLANYI, K. - L'économie en tant que procès institutionnalisé, in: Les Systèmes économiques dans l'histoire et dans la théorie de K. Polanyi et C. Arensberg. Paris, Librairie Larousse, 1975, pp. 239-60.
- POSNANSKY, M. - Rapport provisoire de la Commission n° 1: Histoire du Peuplement. Colloque des Historiens de l'Afrique centrale. Lubumbashi, Session du 12 décembre, 1972.
- RADCLIFFE-BROWN, A. R. - On joking relationship. Africa: 195-210. 1940.
- RADCLIFFE-BROWN, A. R. - Structure et fonction dans la société primitive. Paris, Ed. de Minuit., 1968. 363 p.
- RADCLIFFE-BROWN, A. R. & DARYLL, Forde. - Systèmes Familiaux et Matrilinéaires en Afrique. Paris, Presses Universitaires de France, 1953.
- SASSOON, A. - Early Sources of Iron in Africa. South African Archaeol. Bull. 17(72):179. 1969.

OLIVEIRA, Roberto Cardoso de - Identidade, Etnia e Estrutura Social. São Paulo, Biblioteca Pioneira de Ciências Sociais, 1976.

PEARSON, W. Harry - L'économie n'a pas de surplus: critique d'une théorie de développement, in: Les Systèmes économiques dans l'histoire et dans la théorie de K. Polányi et C. Arensberg, Paris, Librairie Larousse, 1975. pp. 301-17.

POLANYI, K. - L'économie en tant que procès institutionnalisé, in: Les Systèmes économiques dans l'histoire et dans la théorie de K. Polányi et C. Arensberg. Paris, Librairie Larousse, 1975, pp. 239-60.

POSNANSKY, M. - Rapport provisoire de la Commission n° 1: Histoire du Peuplement. Colloque des Historiens de l'Afrique centrale. Lubumbashi, Session du 12 décembre, 1972.

RADCLIFFE-BROWN, A. R. - On joking relationship. Africa: 195-210. 1940.

RADCLIFFE-BROWN, A. R. - Structure et fonction dans la société primitive. Paris, Ed. de Minuit., 1968. 363 p.

RADCLIFFE-BROWN, A. R. & DARYLL, Forde. - Systèmes Familiaux et Matrimoniaux en Afrique. Paris, Presses Universitaires de France, 1953.

SASSOON, A. - Early Sources of Iron in Africa. South African Archaeol. Bull. 17(72):179. 1969.

- SCHMITZ. - Essai de délimitation des régions naturelles dans le Haut-Katanga. Bulletin Agricole du Congo-Belge, 43(3):677-734. 1952.
- SOUSBERGE, L. de - Structure de parenté et d'alliance d'après les formules Pende. Bruxelles, Inst. Roy. belge, 1955.
- TEMPELS, P. - La Philosophie Bantoue. Paris, Présence Africaine. 2nd. Ed. 1961.
- THEUWS, J. - Naître et mourir dans le rituel Luba. Zaire, 15(1):3. 1961.
- THEUWS, J. - Le Styx ambigu. CEPSI, (81), juin. 1968.
- VANDENVIVERE, O. - Quelques sentences kisanga sur la vie et la mort. Problèmes Sociaux Congolais, (63):81-93. 1963.
- VANSINA, J. - Le Royaume Kuba. Belgique, Ed. Musée Royal de l'Afrique centrale, 1964.
- VANSINA, J. - Introduction à l'Ethnographie du Congo. Editions Universitaires du Congo, 1965a.
- VANSINA, J. - Les Anciens royaumes de la savane. Madison, 1965b.
- VIET, Jean - Les Méthodes structuralistes dans les sciences sociales. Paris, Mouton, 1965.

VOGT, E.Z. - On the concept of structure and process, in cultural anthropology. American Anthropologist, 62(1):18-33, Feb. 1960.

WALTER, C. Neale - Le marché des points de vue théorique, in: Les systèmes économiques dans l'histoire et dans la théorie de K. Polanyi et C. Arensberg. Paris, Librairie Larousse, 1975, pp. 331-44.

WILMET, Jean - La Répartition de la Population dans la Dépression Mufuyya-Lufira, Haut-Katanga, Essai d'une Géographie de Peuplement en milieu tropical. Liège, Mission FULREAC, 1959.

SBD / FFLCH / USP	
SEÇÃO DE: FILOSOFIA	TOMBO 133416
AQUISIÇÃO: DOAÇÃO / CAPH	
DATA: 10/02/04	PREÇO: R\$ 30,00



Agradecimentos.....	III
Nota lingüística.....	VI
Introdução.....	1
Capítulo I: Elementos Geo-Ecológicos, Demográficos e Históric	
cos.....	11
1. Dados geográficos.....	11
2. Gêneros de vida.....	25
3. Dados demográficos.....	29
4. Dados históricos.....	38
Capítulo II: Aspectos sociais.....	64
1. Elementos da estrutura social.....	64
2. Ciclo vital.....	99
2.1. Da concepção a puberdade.....	99
2.2. Casamento.....	131
2.3. Morte.....	162
Capítulo III: Vida econômica.....	178
1. Introdução.....	178
2. Agricultura.....	181
3. Atividades de "ponction".....	200
4. Artesanato e Metalurgia.....	225
5. Conclusão.....	259
Capítulo IV: Vida político-religiosa.....	262
1. Vida política.....	262
2. Vida religiosa.....	287
Considerações finais.....	305
Bibliografia.....	313