

TENTATIVA DE CONSTRUÇÃO DE UM MODELO (TEÓRICO) PARA ANÁLISES SOCIO-ANTROPOLÓGICAS EM LITERATURA ORAL, POPULAR E TRADICIONAL

Mesquitela Lima

1 – Esclarecimentos

Antes de tudo terei que referir o que quero dizer com modelo socio-antropológico, sobretudo que é um modelo.

Definir modelo é muito difícil pois pode significar muita coisa: aquilo que serve ou deve servir de objecto de imitação para fazer ou reproduzir qualquer coisa; pode, ainda, ser um cânon, um ensaio de explicação da chamada estrutura, pois vivemos num mundo de estruturas organizadas com as quais construímos e apercebemos este mesmo mundo. Na investigação da dita realidade social, passamos desta para o modelo e vice-versa. Este contínuo vai-vem nunca deve ser interrompido. O modelo imita e representa, mas nunca constitui, um elemento de controlo da investigação, é um instrumento de comparação e, ainda, pode significar uma forma de verificação da solidez e da própria vida de uma dada estrutura. Em História, por exemplo, Braudel afirma que pode ser hipóteses de explicação solidamente vinculado, segundo a forma de equação ou da função. Daí o facto de os modelos poderem ser considerados como sistemas de explicação, variando até o infinito: simples ou complexos, físicos ou abstractos, qualitativos ou quantitativos, estatísticos ou dinâmicos, mecânicos ou estatísticos. O mundo do pensamento humano funciona com modelos.

O Conceito de Representação

A questão é saber que modelos utilizar entre os muitos que se nos apresentam nos nossos quotidianos, quer dizer, escolher entre todos os modelos possíveis e imaginários. Qualquer decisão nossa é sempre tomada a partir de modelos, decisão essa que desemboca numa acção. Modelo nada mais é do que a esquematização dos factos da realidade concreta. Por consequência, pode afirmar-se que modelo nasce da correlação entre um conjunto de fenómenos mais ou menos concretos e um tipo de esquematização. Daí o facto de todo o modelo implicar a ideia de *representação*. Daí, também, o facto de podermos afirmar que a atitude científica (ou a ciência), nada mais é que construção de modelos que integram a prática do conhecimento e, insisto: não são a realidade, mas a representação da realidade. Na construção desses modelos temos de ter em conta que:

- a) o modelo deve possuir características ou semelhanças com a realidade representada;
- b) deve constituir uma simplificação da realidade;
- c) é, igualmente, uma espécie de idealização da mesma realidade.

Não há, então, dúvidas de que toda essa construção, implica um discurso, pois comunicamos com a realidade exterior por intermédio do pensamento, cuja expressão é a linguagem ou linguagens. Por conseguinte, a *percepção* e a *explicação* não constituem senão um conjunto de modelos próprios, individuais que diferem pelo seu grau de abstracção e de complexidade. Em suma, qualquer modelo é sempre constituído por uma série de relações ou conjuntos de relações entre diversos factores. Frequentemente, tais factores são seleccionados de forma arbitrária pelo autor do modelo e, por isso, pode tornar-se mais ideológico que científico, o que o cientista deve evitar a todo o custo na sua construção.

A utilização de modelos pode ser restringida por uma série de problemas que surgem na prática da sua construção:

- a) a qualidade do modelo. É raro encontrarmos modelos que sejam ao mesmo tempo de *utilização prática fácil, convincentes* (embora a ciência não deva *convencer*, mas, sim *esclarecer*) e *realistas*;
- b) os parâmetros em que se situa são de difícil apreensão e de difícil medida. Daí a avaliação de um modelo ser, igualmente, difícil;
- c) a *comunicabilidade* do modelo, quer dizer, a linguagem utilizada deve ser transparente e não comporta ruídos;
- d) a credibilidade deve ter outro cuidado. Pode ser afirmada de uma maneira muito condensada, que o modelo deve revestir-se de:

Tentativa de Construção de um Modelo (Teórico) para Análises

- a) – simplicidade;
- b) – robustez;
- c) – elasticidade e *souplesse*;
- d) – adaptabilidade;
- e) – totalidade – todos os aspectos importantes do problema, devem estar representados na sua construção;
- f) – facilidade de acesso: a comunicação entre o utilizador e o modelo deverá ser a mais fácil possível.

Todos esses elementos, considerados importantes e exigidos na construção de modelos, não obstam a afirmação que, nessa acção de modelar, não seja verificado um certo *parti pri* de uma estratégia para a explicação da realidade. Foi um dos motivos que me levaram a utilizar *fórmulas matemáticas* (ou *para-matemáticas*) para a tentativa de explicação do conteúdo do conto que apresento para a análise. Há quem não considere a Matemática uma ciência, visto as suas noções operatórias, serem, a bem dizer, modelos puros, sem quaisquer salpicos de ideologia individual ou colectiva. A Matemática é qualquer coisa de Natural. Na realidade, as suas fórmulas, apesar de possuírem *forma e conteúdo* como outros quaisquer modelos, a sua forma e conteúdo coincidem, estão fundidas, o que não acontece noutras dimensões da prática científica. Qual a forma ou o conteúdo de 4? Quatro é igual a quatro. Aqui, por consequência, a estrutura das formas e dos sentidos são uma e mesma coisa. Não existe outra saída. Ao passo que noutras áreas do conhecimento os modelos começam por ter uma *forma* e, embora, com um *sentido*, as relações entre as duas estruturas não são análogas e nem há fusão. Serão biunívocas, sim, mas não se justapõem.

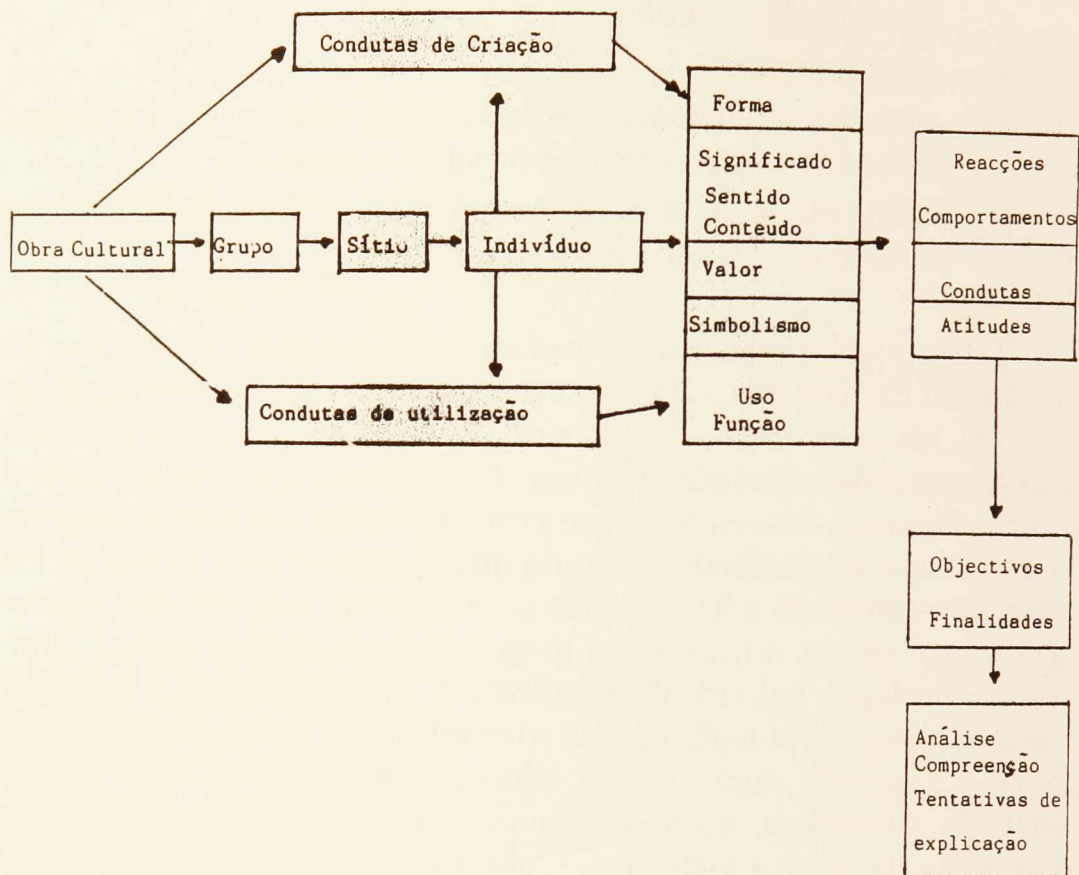
Eis as razões e fundamentações que me levaram a aproximar da Matemática.

2 – Enquadramento contextual do conto ngangela "Os Homens"

Vou tentar, a partir deste exemplo fazer uma leitura simbólica que me parece interessante, significativa, para ilustrar e complementar as minhas afirmações anteriores. Este exemplo foi colhido em pleno campo de pesquisa e advém da minha experiência de terreno entre alguns grupos étnicos de Angola.

O Conceito de Representação

Esquema 1



Trata-se de uma análise simbólico-estrutural de um conto do grupo étnico Ngangela¹ que tive de estudar quando empreendi a exploração etnográfica da região do Cuando-Cubango daquele país.

Podemos considerar os contos ou as lendas como obras culturais e, neste caso, susceptíveis de serem tratadas, do ponto de vista da Etnologia, como objectos culturais que – nunca é demais repeti-lo – reflectem modelos, estereótipos, condutas, atitudes, numa palavra, reflectem todo um conjunto de simbolismos no seio de uma determinada cultura. Daí a razão de ter incluído o esquema nº 1 que explica, até certo ponto, a atitude do antropólogo.

¹ Retomo e reformulo a análise que já publiquei anteriormente no nº 30 dos "Cahiers d'études africaines", vol. VIII, 1968, 2º caderno nº 257/269. Também publicado no meu livro *Antropologia do Simbólico ou o Simbólico da Antropologia*, Lisboa, Ed. Presença, 1983.

Tentativa de Construção de um Modelo (Teórico) para Análises

Grupos étnicos de Angola (Formas de escrita)

Povos Bantos

Corrente em português	Correcta em português	Correcta em língua nativa	Corrente em português	Correcta em português	Correcta em Língua nativa
<p>Grupo Conguês (Língua = Kicongo) (Bakongo-Kikongo)</p>			<p>Grupo Ganguela (Língua = Tchingangela) (Nyangela-Tchingangela)</p>		
1 - Maiombes	Iombes	Bayombe	52 - Luimbés	Luimbés	Maluimbi (Valuimbi)
2 - Bavillis	Villis	Bavilit	53 - Ganguelros	Ganguelros	Yangangelo
3 - Bassundis	Sundis	Basundi	54 - Nhembas	Nhembas	Vanyemba
4 - Baluungos	Luangos	Baluungo	55 - Ganguelas	Nyanguelas	Yangangela
5 - Balinges	Linges	Balingit	56 - Ambueias	Mueias	Vambuêia
6 - Bacongos	Congos	Bakongo	57 - Luenas	Luenas	Maluena (Tuluena ou Baluena)
7 - Bauaios	Uaios	Bauayo	58 - Luchazes	Luchazes	Balutchazi
8 - Bassolongos	Solongos	Bassolongo	59 - Bundas	Bundas	Balunda
9 - Basicongus	Congos	Bachikongo	60 - Bacangálas	Cangálas	Bakangala
10 - Bazombos	Zombos	Bazombo	61 - Camaches	Maches	Yamachi (Akaxiawando)
11 - Bacanos	Canos	Bakano	62 - Valuama	Taumas	Yayama
12 - Bassossos	Sossos	Bassoso	63 - Valuios	Luios	Yalujo
13 - Maiacos	Iacos	Mayaka			
14 - Mussucos	Sucos	Bosuku			
<p>Grupo Ambundo (Língua = Quimbundo) (Ambundu-Kimbundu)</p>			<p>Grupo Herero (Língua = Tchihetele) (Helo-Tchihetele)</p>		
15 - Dembos	Dembos	Jindambo	64 - Dinbas	Nimbás	Ovandimba
16 - Muungos	Hungos	Bahungu	65 - Chumbas	Himbás	Ovachimba
17 - Calandulas	Landulas	Balandula	66 - Chavicus	Chavicus	Ovachyavikusa
18 - Negolas	Ngolas	Angola	67 - Cuanhocas	Cuanhocas	Ovachyanhoka
19 - Gingas	Gingas	Ajinga	68 - Mucubais	Ovales	Ovachuanile
20 - Holos	Holos	Aholo	69 - Guendelengos	Guendelengos	Ovanguendelengo
21 - Bondos	Bondos	Mbondó			
22 - Bángalas	Mbangálas	Imbangala	<p>Grupo Nhaneca-Humbe (Língua = Oiumianeça) (Nyanyeka-Oiumyanyeka)</p>		
23 - Quissamas	Quissamas	Kissama	70 - Mumilas	Muilas	Ovamula
24 - Libolos	Libolos	Lubolo	71 - Gambos	Ngambos	Ovanguembe
25 - Hacos	-	-	72 - Humbes	Humbes	Ovachumbi
26 - Songos	Songos	Aesongo (Masongo)	73 - Dongenas	Ndongenas	Ovandonguena
27 - Quibalas	Quibalas	Ibala	74 - Hingas	Hingas	Ovachinga
28 - Mussendes	Sendes	-	75 - Cuancuas	Cuancuas	Ovachuanhwa
<p>Grupo Lunda-Quiloco (Línguas = Lunda e Quioca) (Lunda-Toholoke)</p>			76 - Handas da Mupa	Handas da Mupa	Ovachanda
29 - Lundas	Lundas	Tulunda	77 - Handas do Quipungo	Handas do Quipungo	Ovachandanda
30 - Quioccos	Quioccos	Tutchokwe	78 - Quipungos	Quipungos	Ovachipungu
31 - Cacongos	Congos	Tukongo	79 - Quilengues-Humbes	Quilengues-Humbes	Ovachilenge-Humbi
32 - Camatapás	Matapás	Tumitapa	80 - Quilengues-Musós	Quilengues-Musós	Ovachilenge-Muso
33 - Xinjes	Xinjes	Mazinji (Tuzinji)			
34 - Minungos	Minungos	Tuminungu	<p>Grupo Ambó (Língua = Tchicuanyama) (Ambo-Tchicuanyama)</p>		
<p>Grupo Luba (Língua = Tchiluba) (Baluba-Tchiluba)</p>			81 - Euales	Vuales	Ovavale
31 - Bena Mais	Mais	Bena Mai	82 - Cafinas	Cafinas	Ovakafina
32 - Bena Luluas	Luluas	Bena Lulua	83 - Cuanhanas	Cuanhanas	Ovachuanhama
33 - Balubas	Lubas	Baluba	84 - Cuanatos	Cuanatos	Ovakuanatu
			85 - Dombondolas	Dombondolas	Ovadombondola
<p>Grupo Ovimbundo (Língua = Umbundo) (Ovimbundu-Umbundu)</p>			<p>Grupo Xindonga</p>		
38 - Anboins	Mboins	Vambut	86 - Cuangares	Cuangares	Vakwangali
39 - Findas (Mupindas)	Findas	Wapinda	87 - Candundos	Kidundos	Vandundo
40 - Seles	Seles	Vasele	88 - Cussos	Cussos	Vakuso (Mambukuso)
41 - Sanjis	Sanjis	Ovisanji	89 - Vanhengos	Nhengos	Vanyengo
42 - Bailundos	Bailundos	Vambalundu	90 - Diricos	Diricos	Ovadiuku (Vadiuku)
43 - Dombes	Dombes	Vandombe			
44 - Quiacás	Quiacás	Vatchyaka	<p>POVOS NÃO BANTOS</p>		
45 - Huambos	Huambos	Vauambo	91 - Cuiasis	Cuiasis	Ovakuisi
46 - Bienes	Vienes	Vatyte	92 - Cuepes	Cuepes	Ovakuepe
47 - Hanhas	Hanhas	Vanya	93 - Cungues (Bochimanes)	Cungues	Kung
48 - Cacondas	Cacondas	Vakakonda			
49 - Galangues	Galangues	Vangalangui			
50 - Sambos	Sambos	Vasambo			
51 - Gandas	Gandas	Vanganda			

O grupo étnico dos ngangela é composto pelas etnias seguintes: Lwimbi, Lwena ou Luvale, Lutchazi, Bunda, Ambwela, Ngonzelu, Mbande, Kangala, Yauma, Luyo, Nyemba, Nyengu e Machi. Ocupa grande parte do quadrante sudeste de Angola, principalmente as regiões da antiga circunscrição administrativa de Artur de Paiva, Chitembo, Catota, Cuchi, Menonge e Caiundo, estendendo-se até às proximidades do Cuito-Cuanavale (Quando-Cubango). Presentemente, os Ngangela estão divididos em dois grupos separados pela corrente migratória dos tshokwe na sua "caminhada" para o Sul de Angola: os Ngangela ocidentais e orientais. Os ocidentais foram muito influenciados pela cultura portuguesa e por algumas etnias de povos pastores

O Conceito de Representação

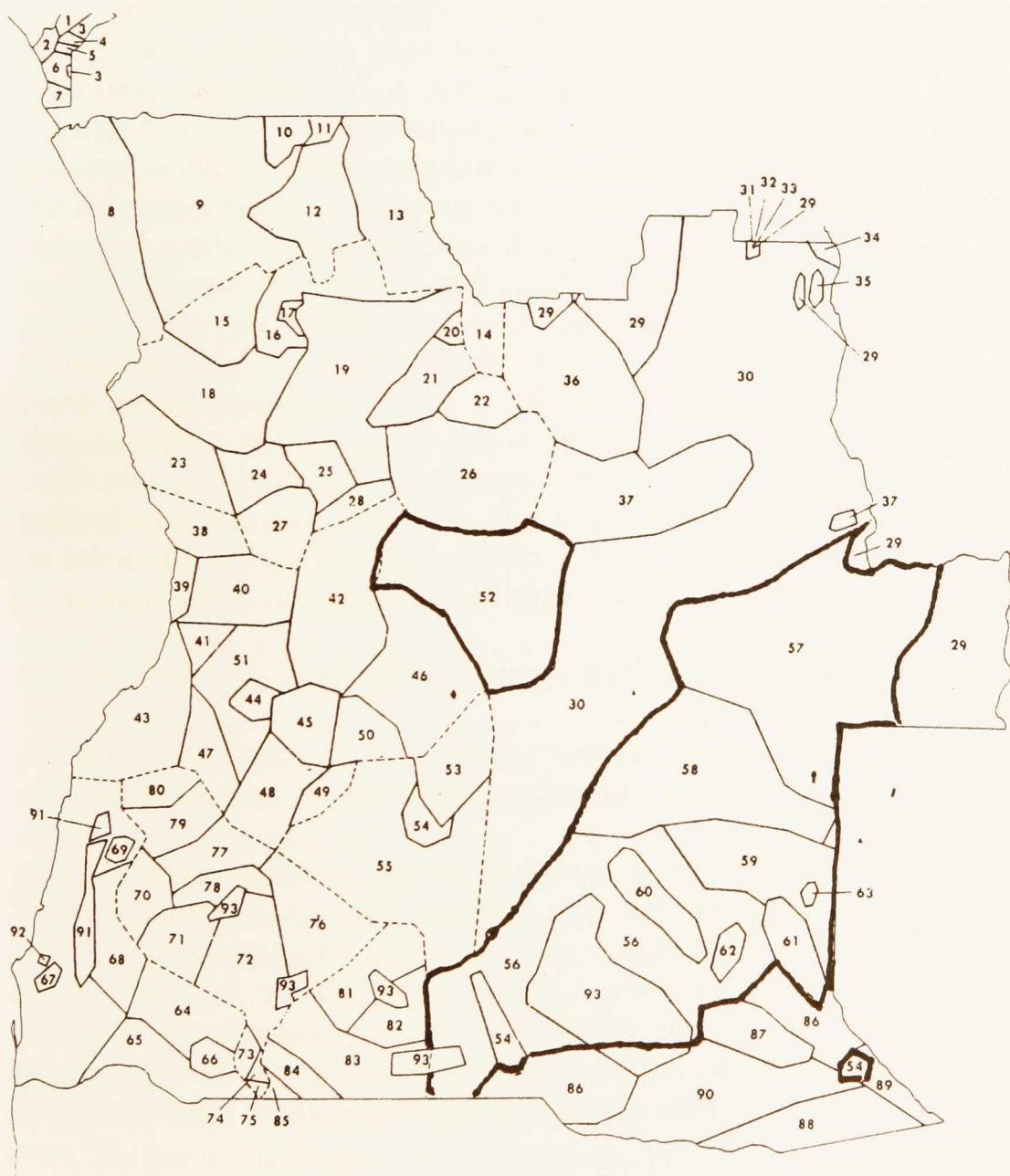
Carta dos grupos étnicos de Angola



Tentativa de Construção de um Modelo (Teórico) para Análises

do sul, como por exemplo os Ambo, cujo modo de produção é baseado na pastorícia do gado *vacum*. De qualquer maneira, existem afinidades culturais entre os dois grupos citados, sobretudo no que diz respeito à língua e a outras determinadas características sócio-culturais.

Mancha dominante do grupo étnico Ngangela



O sistema económico tem como base a agricultura do milho (zêa mays) um pouco de sorgo e alguma mandioca (*manioc utilissima*), não deixando a etnia de praticar a caça que pode ser considerada

O Conceito de Representação

como uma actividade quase complementar ou acessória, devido ao desaparecimento gradual das espécies cinegéticas no seu território. Os caçadores são ainda tomados como indivíduos pertencentes a um estrato superior. São patri-virilocais com um sistema de parentesco classificatório concebido em três gerações que se alternam, quer dizer, a primeira é igual à terceira, em que a relação tio/sobrinho materno constitui, a bem dizer, a estrutura profunda que globaliza toda a sociedade. Politicamente, estão organizados em chefados, cujo chefe depois de entronizado, é senhor todo poderoso, embora haja órgãos de refreamento do poder como o "conselho de sêniores", alguns altos dignitários e a própria estrutura das côrtes. A leitura dos rituais de entronização remete-nos a todo um sistema mítico-histórico deste povo que se pensa e se assume como tal e como grupo autónomo. A "tomada" do poder pelo chefe constitui um conjunto de simbólicas em que determinadas características (autênticos paradigmas) nos reenviam à história da formação dos estados africanos, em particular os das Baixa do Kasanji, do Zaire, de Kasanji e do "plateau" central de Angola: distância em relação à velha sociedade (quer dizer, abolição da ordem antiga e introdução de uma nova ordem social), ruptura total das solidariedades familiares (parricídios, fraticídios, assassinatos intra-família), conquista do poder por um acto heróico (odisseia, gesta e conquista de território), dualidade de um poder ao mesmo tempo sábio e brutal (violência e sagesa, arbitrariedade e justiça).

Para compreender melhor alguns simbolismos, do conto, passo a fornecer outros elementos:

– Os Ngangela são excelentes ferreiros e metalúrgicos, verdadeiros especialistas do fabrico de armas, como lanças, adagas, machados, pontas de seta ferro, etc.;

– A compensação ou o "preço de noiva" é sempre exigido quando o casamento se efectua com alguém "fora da linhagem". Neste caso o "dote" é em espécie e compõe-se de um conjunto de armas, panos, tabaco, bebidas, aves e dinheiro; quando se trata de aliança matrimonial entre primos cruzados² (casamento quase preferencial), torna-se obrigatório à família do noivo a entrega à da noiva de um prato em cerâmica e uma enxada. Antigamente fazia parte do "dote"

² Devo esclarecer que o casamento preferencial, fomentado e desejado, mas não prescrito, é o realizado entre Ego e a filha do irmão da mãe. A aliança matrimonial entre Ego e a filha da irmã do pai não é interdita mas não é desejada nem fomentada.

Tentativa de Construção de um Modelo (Teórico) para Análises

um bracelete em cobre. Aqui, como se vê, poder-se-á aventar a hipótese do bracelete se relacionar com a condição feminina e a enxada simbolizar a agricultura, igualmente ligada ao *status* e ocupação fundamental da mulher;

– O sistema educativo tem como etapa ou fase principal a iniciação masculina e feminina. A prova de iniciação dos rapazes é mais longa e complexa: constitui uma verdadeira "escola de vida", onde os jovens são ensinados e aprendem tudo o que diga respeito à cultura, à sociedade, às técnicas, à história da etnia, etc.; os rapazes, são submetidos a um conjunto de provas e ritos de separação, de margem, de iniciação e de integração. Normalmente, a maior parte desses ritos, tem lugar na floresta, em sítios resguardados de olhos de estranhos e das mulheres. Somente uma mulher – a Natchifwa – é autorizada a cozinhar para os iniciandos. Esta mulher deve estar no período da menopausa e é infecunda. Contudo, é-lhe interdito penetrar no recinto destinado aos rapazes. A sua cozinha situa-se fora do acampamento-escola-iniciação; no campo da iniciação os professores e diversos especialistas, em determinados momentos dos rituais, usam máscaras frequentemente fabricadas no próprio recinto.

– No acto de entronização do chefe, a insígnia de poder mais importante que se lhe coloca no pulso, é uma pulseira denominada *lukanu* manufacturada antigamente com tendões humanos, sendo hoje feita com tendões de um grande antílope – a palanka (*hippotragus equinus*) – cuja caça é o sonho de todo o caçador, não só pela quantidade de carne que este animal pode fornecer, mas também pela dificuldade em o abater. O *lukanu* é um símbolo do poder dos antepassados que outorgaram a ordem cultural e social existente. Em todos os actos é usado pelo chefe político, normalmente, decano da sua própria linhagem. O elefante – *ndjamba* – entre os Ngangela, possui um simbolismo bem significativo e facilmente observável quando nos embrenhamos na sua história, mitologia e folclore. Representa a força, o poder, a potência, a serenidade, a justiça, a eternidade e a longevidade. Curiosamente, o termo *ndjamba* tem o mesmo radical que *mahamba*, figurinhas de culto que simbolizam e representam antepassados no tempo e fora do tempo. Igualmente, *ndjamba* significa "gémeo" cuja função nos mitos de origem do Homem é bem importante. Se, por um lado, o Homem surgiu de um par de gémeos (macho e fêmea) por outro, os gémeos não são bem vistos pois são conotados com a Desordem.

O Conceito de Representação

2. 1. Transcrição do Conto³

O texto do conto

Os Homens

Os elefantes costumavam ir comer o milho no campo de um homem. Ele foi ter com outro e pediu-lhe uma seta, dizendo:

– Vou fazer espera aos elefantes, que me costumam comer o milho todo!

O outro homem entregou-lhe uma seta. Partiu com ela para os campos. Quando chegou lá, deitou-se escondido. À noite ouviu os elefantes a vir. Entraram no campo pelo lado oposto. Foi indo devagarinho... foi... e, de repente, atirou a seta a um deles. O elefante desandou com ela cravada. O homem voltou ao "quimbo", e foi dizer ao dono da seta que a tinha cravado no elefante e que este a tinha levado. O dono, friamente, respondeu:

– Eh! que homem és tu?... Então o elefante foi-se com a minha seta?

– Sim. Foi!

– Pois dá-ma hoje...

– Vou-te arranjar outra...

– Não quero outra; é a minha que eu quero! Então o homem ofereceu-lhe um boi.

– Não quero! É a minha seta que eu quero!

Entregou-lhe um escravo, insistindo:

– Não tenho a seta, porque o elefante a levou. Mas toma um homem em vez dela...

Respondeu na mesma:

– Não senhor! Não quero nada, senão somente a minha seta...

O homem, desesperado, disse:

– Está bem!

Depois mandou pisar farinha e foi para a floresta. Por lá passou dias e noites. Em certa altura, viu uma manada de elefantes a passear. Seguiu-os também. Olhou sempre, e, num dado momento, um deles entrou numa cova. Disse de si para consigo: – Vou entrar também! Ao entrar viu que era o "quimbo" dos elefantes. Uma velha chamou-o:

³ Este conto foi publicado, pela primeira vez, na revista "Portugal em África", nº 2, Novembro/Dezembro, 1950, pp. 343/347, pelo R. P. Pedro Schoonakker e colhido na região do Cuchi. Tive ocasião de verificar a presença de variantes nas regiões dos Bundas, Menongue e Culito-Cuanavale. O conto é transcrito *ipsis-verbis*.

Tentativa de Construção de um Modelo (Teórico) para Análises

– Vem cá!

Perguntou-lhe:

– Que é que te trouxe aqui?

Respondeu:

– Uma seta emprestada que atirei ao elefante. Agora ofereci muitas coisas ao dono. Rejeita e diz que só quer a seta dele. Por isso, vim à procura dela, atrás dos elefantes (talvez a deixassem cair), para a apanhar e levá-la ao dono. E assim atravessei este "quimbo"...

Diz-lhe a velha:

– Está bem. Ouve cá: aquele ao qual tu atiraste virá com ela.

Tu, porém, fica aqui em minha casa!

O homem aceitou o convite. Acabou de preparar a comida, cujo conduto eram moscas. Depois diz-lhe a velha:

– Come, não tenhas nojo!

– Sim! – diz o hóspede. E comeu. No fim, a velha propõe-lhe dormir, que, no dia seguinte, havia de o levar à casa do rei. Dormiram. No dia seguinte, conduziu-o até junto do rei. Na sua presença, relatou tudo, e terminou:

– Ando à procura de uma seta que atirei a um elefante! O rei tranquiliza-o:

– Bem! A seta foi com ele. Mas olha... Vamos agora aos arredores daqui!

O homem foi com ele. A velha, porém, avisou-o:

– Põe *mwava* no teu arco, para, quando vires os animais e lhes atirares, o arco quebrar; porque o animal ao qual tu vais atirar é o dono do "quimbo"!

O homem respondeu:

– Está bem!

Foram. Ele adaptou ao pau do arco a corda de "mwava". Depois os outros disseram:

– Tu, que és de fora, atira àquela *malanca* (é que o dono do "quimbo" se tinha transformado em *malanca*)!

Eles tinham errado de propósito. E, então, diziam-lhe: – Os da terra não acertaram; falta o de fora...

E dissimulando, ele aponta, estica e...zás! O arco de "mwava" quebrou. Os outros soltam gargalhadas: oh!... oh!... oh!... Fazem pouco dele porque o arco quebrou. Ele faz o mesmo: ri também, porque a velha o tinha prevenido. Foram para o "quimbo" ter com o soba. Este foi-se ao elefante picado, tirou-lhe a seta e entregou-a ao homem, dizendo:

O Conceito de Representação

– É esta, ou não?

– É esta mesmo!

Despediu-se do rei, que lhe deu dois elefantes para o acompanhar e lhe ensinar o caminho. Quando se sentiu cansado de andar, puseram-no às cavalitas e levaram-no até um campo.

Aqui perguntaram:

– É este o campo do dono da seta?

Respondeu que sim. Eles, então, disseram:

– Então, vai agora tu sozinho. E ficaram a comer tudo o que estava no campo...

Quando chegou ao "quimbo", os parentes vieram saudá-lo com muita alegria, pois já o julgavam morto e já estavam esquecidos dele.

Ele pegou da seta e foi levá-la ao dono. E disse:

– Cá está a seta. É esta a tua, ou não?

– É esta mesmo! – respondeu o dono.

Terminou a questão entre eles. Depois, passaram os anos. O dono da seta esqueceu-se do que tinha feito mas o outro nunca mais se esqueceu

Quando ele veio pedir-lhe uma pulseira para dar à filha, entregou-lha. mas, depois a filha cresceu. E ele foi ter com o pai dela e disse-lhe:

– Dá-me aquela minha pulseira, para eu dar à minha filha! Principiaram a ver se lha tiravam, de um lado, do outro... puxando aqui, puxando dali e... nada! A pulseira não saía. O pai disse-lhe

– Vês amigo, que não sai...

Ele respondeu:

– Dá-me cá...

Ofereceu-lhe tudo – bois, homens, etc... A resposta foi sempre esta:

– Não senhor! quero a minha pulseira. Se for preciso, corta a mão à rapariga, tira-lhe a pulseira e assim acabamos com a questão! O outro assim fez. Pegou num machadinho, pôs a mão da filha em cima de um cepo e cortou-lha. E disse:

– Agora, a questão está arrumada!

E a filha morreu.

2. 2. Análise formal do texto

Vou proceder como se estivesse a realizar a desmontagem de um *puzzle*. Vou decompor o conto e estruturá-lo em sequências.

Tentativa de Construção de um Modelo (Teórico) para Análises

1. Elefantes comem o milho do campo do herói (personagem principal);
2. Ele pede uma flecha (objecto fundamental do conto) a um vizinho para matar os elefantes;
3. O vizinho empresta a flecha;
4. O herói vai ao seu chão de milho e faz uma espera aos elefantes;
5. Estes aparecem e o herói fere um deles que se põe em fuga com a flecha no corpo;
6. O herói retorna à aldeia e diz ao vizinho que perdeu a flecha, explicando o que aconteceu;
7. O vizinho exige a flecha e não aceita nada em troca;
8. O herói procura o objecto perdido;
9. Entra na floresta e procura os elefantes;
10. Encontra-os e segue-os;
11. Os elefantes entram num buraco que é a sua própria aldeia;
12. O nosso herói faz o mesmo;
13. Tem um encontro com uma velha que o submete a uma prova: comer uma refeição composta de moscas;
14. A velha previne o nosso herói que para conseguir o que quer terá de se submeter a mais provas e ensina-o como se defender;
15. A velha conduz o herói à presença do rei da região a quem conta a sua odisseia;
16. Submetido a mais provas: de caça, acompanhadas de jocosidades;
17. Passa as provas, devido à prevenção da velha;
18. Vai de novo à presença do rei, agora acompanhado pelos moradores da aldeia dos elefantes;
19. Recebe a flecha;
20. É conduzido pelos elefantes;
21. Estes destroem (comem) o campo de milho do vizinho;
22. O herói reentra na aldeia onde já era considerado "morto"; recebido com festejos;
23. Entrega a flecha ao vizinho;
24. O nosso herói não esquece o diferendo mas o vizinho sim;
25. Passa o tempo;
26. O vizinho pede ao herói uma pulseira para dar à filha;
27. O herói dá o objecto pedido;
28. Passa o tempo;
29. O herói reclama de volta a pulseira para dar à sua filha;

O Conceito de Representação

30. Não se consegue tirar a jóia do pulso da filha do vizinho;
31. O herói não aceita nada em troca da sua pulseira;
32. Para obtenção da pulseira, exige que o vizinho corte o pulso à filha;
33. O pai corta o pulso à filha;
34. A filha morre.

2.3. Comentários

Se olharmos bem para as sequências, verifica-se que o conto pode ser dividido em duas partes em que o limite da primeira seria a sequência nº 23. Porém, a história continua e a segunda parte comporta situações similares à primeira. Se afirmar que as duas partes são simétricas, não andarei longe da verdade. Portanto, o conto possui duas estruturas similares.

Vejamos quais são os elementos mais significativos do conto:

Situação inicial= o herói e um vizinho, possuindo o segundo uma flecha e um campo de milho intacto – não comido pelos elefantes; o herói tem, igualmente, o seu campo de milho mas não consegue mantê-lo intacto.

Personagens principais= o herói e o vizinho podem ser considerados os principais; os secundários são a velha, o rei e os elefantes.

Acções e comportamentos= elefantes que comem o milho dos campos; pedido e "empréstimo" de uma seta, objecto e instrumento essencial de caça; perda do objecto; recusa da sua troca por outro; pressão do vizinho sobre o herói; procura do objecto "perdido" no corpo dos elefantes; entrada na floresta e numa aldeia diferente do mundo do herói; encontro com a velha, com o rei e com os habitantes da aldeia "de um outro mundo"; prevenção do herói; submissão e provas; passagem destas mesmas provas; obtenção do objecto; regresso à aldeia acompanhado de elefantes; destruição do campo de milho do vizinho; reentrega do objecto; dádiva de pulseira pelo herói; pedido de retorno da mesma; restituição impossível; corte do pulso; morte da filha.

Posso, então, resumir que o conteúdo do conto gira à volta de dois objectos – uma seta e uma pulseira – que são "perdidos" e cuja restituição de um – a pulseira – se torna quase impossível. Na órbita destes dois objectos situam-se dois personagens com estatutos diferentes: na primeira parte do conto o vizinho é proprietário de uma seta e o seu campo de milho mantém-se intacto; o herói não consegue o

mesmo porque não possui aquele objecto e é obrigado a procurá-lo. Na segunda parte, a situação inverte-se: quem não tem o objecto – a pulseira – é o vizinho que o "perde" para sempre: a filha morre. O herói recupera o seu objecto?

2. 4. Análise – explicação – interpretação (simbólicas) do Antropólogo

A linguagem da Antropologia é uma linguagem simbólica. Nas suas tentativas de compreensão e de posterior explicação vai construindo modelos teóricos, nos quais introduz dificuldades de forma a que os mesmos possam corresponder à realidade empírica. Um modelo não constitui a realidade, representa-a. É, por conseguinte, uma construção abstracta que permite apreender e compreender as práticas e as simbólicas sócio-culturais. Daí ser representação, como disse atrás. Os modelos nunca são definitivos visto constituírem pura e simplesmente ensaios de explicação, meras hipóteses de trabalho que passam por um discurso (simbólico) com o intuito de simplificação da realidade representada. (Lembre-se do que atrás disse sobre esta questão).

Vamos atribuir símbolos matemáticos, aos personagens, às acções e aos comportamentos mais significativos:

2. 5. Esclarecimentos

Para além da lição de moral que daí possamos extrair, o texto reflecte, de uma maneira bem precisa, a sociedade no seio da qual foi recolhido. Nele vemos transparecer elementos culturais fundamentais com uma lógica bem clara, se bem que de uma forma metafórico-simbólica. As duas partes do conto, correspondem a duas etapas importantes da vida da sociedade em questão: *iniciação e aliança matrimonial*, ou seja, uma espécie de condensação do caminho percorrido pelo homem para preencher a sua condição de homem.

Vou analisar, em primeiro lugar, a primeira parte, partindo do princípio de que o conto é um objecto cultural que pertence ao *mundo do concebido*, cujas estruturas e organização irei igualmente projectar no mundo da prática social, ou seja *o mundo do vivido*.

Parece-me que os simbolismos são evidentes. Neste conto vejo a iniciação dos jovens e todos os mecanismos sociais que dizem respeito à instituição dos ritos de passagem – a *mukanda* – que se integram

O Conceito de Representação

1.ª PARTE DO CONTO

A = Herói X_A = Campo de Milho de A
B = Vizinho X_B = idem de B
O = seta Y = elefantes

Assim, esquematizando, teremos:

1. $A + X_A$ $B + X_B + O$ $B > A$
2. X_A destruído por Y
3. B dá O a A
4. A perde O
5. O levado por Y
6. $A - O$
7. B exige O
8. A procura O \Rightarrow $\left\{ \begin{array}{l} \text{mundo de Y, intermediários} \\ \text{Provas, A regressa + O} \end{array} \right.$
9. Y conduz A + O
10. Y destrói $X_B \therefore B - X_B$
11. A entrega O a B
12. $A = B$

Se no princípio $B > A$, no fim do esquema, considero que $B = A$ por motivos que esclareço mais adiante.

2.ª PARTE

O_1 = pulseira X_B = filha de B X_A = filha de A

1. $A + O_1$
2. B pede O_1 a A
3. A dá O_1 a B
4. O_1 considerado perdido ou
5. X_B considerado perdido ou $= B - X_B$
6. A exige O_1 para dar a X_A ⁵
7. O = restituição impossível
8. B corta o pulso $X_E \Rightarrow$ casamento (?)
9. X_B morre \Rightarrow casa-se \therefore sai de casa do pai
10. B dá X_B a A
11. $A = A + X_B$
12. $A + X_B > B - X_B \Rightarrow A > B$ ⁶

no sistema educativo nos povos do grupo étnico Ngangela: uma primeira geração superior (ou mesmo o tio materno?) representada pelo vizinho; o jovem (ou o sobrinho uterino?) prestes a ser iniciado; a flecha simbolizando a globalidade dos ritos de iniciação (a seta é símbolo do caçador); o local da iniciação fora da aldeia (sempre na floresta) onde se desenrolam todas as cerimónias respectivas, um mundo "separado", um mundo diferente, significado no conto pela aldeia dos elefantes e onde também habitam os "intermediários", detentores ao mesmo tempo da sabedoria, da tradição e do poder. Tais "intermediários", são os professores, os educadores sociais que ensinam aos iniciados todos os segredos da vida. Esses "intermediários" são os representantes dos antepassados sagrados ou sacralizantes que ensinam pela boca dos séniore do grupo: grandes caçadores, adivinhos, médicos, chefes políticos, guerreiros e outros. As provas a que se submete o herói do conto traduzem os ritos e toda a sorte de "judicarias" de ordem física, intelectual, jocosidades, humilhações, etc. que sofrem os neófitos na sociedade concreta. A penetração na floresta, onde o herói "passa noites e dias", a sua entrada no buraco para chegar à aldeia dos elefantes, as provações por que passa, retraçam o caminho que todo o jovem deve percorrer para ser considerado adulto e integrado na sociedade. O "rei" do conto corresponde ao chefe da aldeia, personagem importante no cerimonial de iniciação masculina: é ele quem ordena o começo dos ritos e quem nomeia os iniciandos; assiste, ou preside, igualmente, à maior parte do cerimonial.

No facto inicial (os elefantes comem o milho do campo do herói e o vizinho nada aceita em troca da sua seta perdida) lobrigo a "pressão social" que os homens maduros – os séniore – exercem sobre os jovens para os obrigar aos ritos de passagem. O herói deve submeter-se à iniciação pois tal é a vontade dos antepassados que assim exprimem a ordem social e cultural outorgada e instituída por eles próprios. E são os antepassados (aqui simbolizados pelos elefantes), ao comer o milho da lavra do herói, que o levam a tomar a iniciativa de ir pedir a flecha que, como afirmei anteriormente, simboliza a caça e todo o ciclo da iniciação. O texto do conto é claro: o vizinho nada aceita em troca, quer a sua seta a todo o preço. Noutros termos, o herói deve submeter-se às provas iniciáticas porque assim a tradição o determina, conquanto, também possa ser dito que o pedido de empréstimo significa o desejo de ser iniciado e a prova de que o herói é um não-iniciado para quem as artes cinegéticas ainda têm segredos – ele somente feriu o elefante. Quando reentrega a seta ao

O Conceito de Representação

vizinho, depois dos elefantes terem comido o milho da lavra deste, estes dois actos (que podem traduzir uma igualdade de *status* entre os dois homens) provam formalmente que o herói se transforma num homem adulto, doravante igual ao vizinho. A "destruição" do campo de milho deste último pode ter uma outra interpretação que não exclui a primeira: em todos os ritos de iniciação de tais sociedades, os iniciados, sempre acompanhados pelos seus mestres e conduzidos por mascarados (na sociedade concreta, estes constituem representações de antepassados), antes de darem entrada na aldeia, onde são recebidos com festejos, destroem todos os objectos que usaram durante o ciclo: roupas, certas ferramentas, utensílios, máscaras secundárias fabricadas no acampamento, etc. que, na sua grande parte, foram confeccionados por homens maduros e pelos neófitos.

Todas ou quase todas as fases de iniciação estão inscritas no conto de uma maneira clara mas simbólica. O herói, antes da sua partida da aldeia e antes de penetrar na floresta, na senda dos elefantes, "mandou pisar farinha". Parece-me que esta acção constitui uma nítida alusão às refeições rituais comidas pelos iniciados antes de darem entrada no local secreto dos ritos de passagem. A penetração na floresta, onde "passa dias e noites" e no buraco, onde desaparecem os elefantes, corresponde à transferência, à passagem dos neófitos de um mundo a outro mundo, a outro espaço, ou à passagem da aldeia ao local da *mukanda*, conduzidos por homens utilizando máscaras específicas. Neste "espaço diferente", penetrado pelo herói, os ritos sucedem-se e os intermediários (os séniore) exercem a sua função de educadores e transmitem aos iniciados os seus conhecimentos e impõem-lhes provas. No texto é uma "velha" que prepara para o herói um prato cujo conduto são moscas e que deve comer sem refilar. Como anteriormente referi, na sociedade concreta, quem cozinha para os iniciados é uma velha no período da menopausa. Nalguns ritos do mesmo ciclo de iniciação, a velha acompanha o decano da aldeia e o mascarado principal. No texto, a velha "previne" o herói das ciladas. Durante todo o ciclo cada neófito possui o seu protector ou padrinho que o acompanha por todo o lado e o vai introduzindo nos segredos da vida. Geralmente, estes protectores pertencem ao mesmo matriclã que o iniciando. As provas de coragem na caça, de astúcia, as jocosidades e as humilhações pelas quais os jovens devem passar, obrigatoriamente, estão também inscritas no texto. As técnicas de caça grossa, nomeadamente aos grandes antílopes, são ensinadas e aprendidas durante o ciclo. Esses antílopes, para os abater, exigem muita astúcia

e coragem por parte do caçador. As "judiarias" são correntes entre os neófitos, participantes e protectores do ciclo da *mukanda*.

Como explicar o ferimento do elefante, se representa um antepassado sagrado ou sacralizante? Será que tais antepassados sejam susceptíveis de ser atingidos por um simples mortal? Não esqueçamos que a ablação do prepúcio (operação sacramental do ciclo) dos jovens é um acto imposto pelos antepassados (que praticaram a circuncisão pela primeira vez); aquando do corte, o sangue que corre, deve cair sobre um bocado de termiteira que servirá, posteriormente, para confeccionar uma figurinha de culto *hamba*, protectora do ciclo⁴. Geralmente, tal figura representa um antepassado ilustre.

No texto, o herói, tendo suportado estoicamente todas as provas, é conduzido pelos elefantes: "Despediu-se do rei que lhe deu dois elefantes para o acompanhar e ensinar o caminho. Quando se sentiu cansado de andar, puseram-no às cavalitas e levaram-no até um campo". Na sociedade concreta, quer dizer, na prática social efectiva, no fim do ciclo, são os mascarados que conduzem os iniciados às suas aldeias, montados no dorso dos seus padrinhos ou protectores. É, então, a festa que dá lugar a explosões de alegria, danças, cantares e bebidas, pois os familiares já os consideravam "mortos"⁵. "Renascidos" ou "ressuscitados" (durante o ciclo "morrem" simbolicamente) tomam outro nome. O texto do conto é claro: "...pois já o julgavam morto e já estavam esquecidos dele".

A seguir vem a restituição da seta. Se posso interpretar este facto (aliás como já o fiz) como sendo a vontade do herói em se tornar um adulto (é o seu destino), seria tentado a traduzir a restituição como a mudança de nome pelo iniciado no fim do ciclo: o herói nasce de novo ou *renasce*, inteiramente disposto a uma nova vida no seio da sua sociedade – terá outras responsabilidades, direitos e deveres. Em apoio desta interpretação pergunto: neste tipo de sociedade em que a caça constitui uma actividade de prestígio para o homem adulto, que representará uma seta? Seguramente será a caça, o caçador, o animal e muitos outros elementos em relação com as técnicas e actividades cinegéticas! Ser caçador é ser homem e para ser homem é preciso ser iniciado e passar pela circuncisão. É toda a história do nosso herói.

⁴ Recordo o radical da palavra *ndjamba*. Cf. minha obra *Fonctions sociologiques des figurines de culte...*, Luanda, IICA, 1971.

⁵ As mães só sabem se o seu filho faleceu no fim do ciclo, visto estarem interditas de penetrarem no recinto durante a circuncisão. Durante cerca de três meses nada sabem dos filhos.

O Conceito de Representação

A aliança matrimonial ou o casamento é o tema central da segunda parte do conto. O símbolo mais nítido é, evidentemente, a pulseira que, entre tais povos, representa não só um do objecto essencial aos contratos de casamento mas também um objecto propício à fecundidade. Em toda a região, designa-se pulseira pelo termo *tchijingu*, vocábulo com o mesmo radical dos seguintes: *salujinga* – uma figurinha de culto *hamba*, espírito protector que assegura a fecundidade das mulheres (é, frequentemente, uma serpente enrolada sobre si própria, modelada em argila ou esculpida em madeira); *jinga* ou *tchisola*, outra figurinha usada como amuleto por mulheres que desejam ter filhos; três minúsculas estatuetas, representando um homem, uma mulher e uma criança ou o mascarado *tchikunza*, designadas também pelo termo *jinga*, propícias à fecundidade.

Nesta parte do texto, os simbolismos imbricam-se. Se a pulseira constitui um objecto material fundamental para a celebração do casamento, o matrimónio em si, parece-me, figura, igualmente, no conteúdo do texto pelo corte do pulso e pela morte da filha do vizinho: uma filha, casando-se, "morre" para o pai. Para além de se afastar do lar paterno (tais povos são patri-virilocais) deixa de ser um elemento *produtor* para o seu grupo paterno, sai da sua própria linhagem para entrar na do marido, embora não perca a sua "nacionalidade" linhageira, mas continua a *reproduzir* para o grupo doméstico do seu próprio pai: são povos matrilineares. Esta seria uma primeira leitura à qual se podia objectar que o texto menciona expressamente a morte e não o casamento da filha, mas não esqueçamos que estamos no domínio ou no reino da metáfora: a linguagem do conto é simbólica e o seu artista não se expressa num código vulgar, corrente. Numa segunda leitura, pode dizer-se que o herói, ao emprestar sem hesitação a pulseira, – a compensação ou *lobolo* – aceita, implicitamente, a filha do vizinho para esposa. Exigir, depois de algum tempo a mesma pulseira, tal como o seu adversário havia antigamente reclamado a seta, pode, não só significar a negação do contrato de matrimónio, mas também a aplicação da lei de Talião, muito corrente nas sociedades deste tipo. Até se podia, inclusivamente, acrescentar que o vizinho, nada aceitando em troca da sua flecha, estaria a constranger o nosso herói à iniciação (ritual obrigatório) que, como já tive ocasião de afirmar, implica uma "morte" e "renascimento" simbólicos. Assim, de maneira simbólica, o herói, que reivindica a sua pulseira, sabe perfeitamente que a sua exigência pode provocar a morte da filha do vizinho mas pouco lhe importa desde que satisfaça a sua vingança – o

Tentativa de Construção de um Modelo (Teórico) para Análises

verdadeiro responsável é o pai, devido à sua intransigência anterior quanto à seta. Contudo, uma terceira leitura interpretativa é possível: o reclamar a pulseira sem a filha poderá traduzir uma recusa de aliança de matrimónio projectada ou mesmo a ruptura da união, visto, como parece, o vizinho ser o dono da flecha, pai da jovem e ainda pelo facto de pertencer a uma geração superior à do herói. Se podemos ver, no vizinho, não somente um eventual *sogro* mas também o tio materno do herói (o texto é mudo a este respeito), a filha daquele será a prima cruzada matrilateral que constitui entre tais sociedades, a esposa "preferida". Mas pode perguntar-se: o herói pretende não seguir a regra da tradição não se casando com a sua prima-cruzada para contrair matrimónio com outra mulher? Se, sim, é muito provável que este conto também traduza um conflito de gerações e a recusa, por parte dos jovens, de determinadas regras tradicionais, que têm sofrido influências do impacte da cultura ocidental. A brevidade desta segunda parte parece indicar uma certa hesitação pelo criador do conto.

Todavia, parece-me que a preocupação de casamento por parte do nosso herói está inscrita no texto que diz claramente: "O dono da seta esqueceu-se do que tinha feito, mas o *outro nunca mais se esqueceu...*" Esta passagem pode explicar o empréstimo da pulseira ao vizinho que julgo ter aqui uma função de tio materno, irmão da mãe. É que este empréstimo nada mais é do que o modelo sócio-cultural em acção. Por outras palavras: representa não um verdadeiro empréstimo, mas a exigência do objecto tradicional, obrigatório que sela o contrato de aliança matrimonial no caso de casamentos preferenciais.

Aparece no texto, embora de fugida, a referência a uma outra filha – a do herói: "Dá-me aquela minha pulseira, para eu dar à minha filha!" Vingança ou ruptura da aliança matrimonial como referi anteriormente, o texto é evasivo: não menciona se o herói recupera a pulseira. Na vida prática o *lobolo* fica quase sempre como propriedade da família materna da esposa.

Contudo, ainda, pelo facto do aparecimento (esporádico) da filha do herói, terei de tecer algumas considerações que me parecem pertinentes. Como já escrevi, nestas sociedades o casamento preferido (não prescrito) e desejado é o que Ego realiza com a sua prima, filha do irmão da mãe. A união entre Ego e a filha da irmã do pai, sendo igualmente prima cruzada, não é interdita, mas é considerada não-boas e, por isso, não é fomentada pelos séniiores do grupo que, geralmente, têm o monopólio da circulação das mulheres. Se assim fosse, o

O Conceito de Representação

sistema de atitudes, no interior do sistema de parentesco dos Ngange-la, aproximar-se-ia das denominadas *estruturas elementares* (em termos de Lévi-Strauss). Como o casamento, nestas sociedades, não passa de uma aliança entre dois grupos, a regra seria (numa primeira geração): "dou em casamento a minha filha ao filho da minha irmã e recebo uma compensação (simbólica na maioria dos casos); entretanto, como tenho também um filho, este vai casar com a filha da minha irmã". Constituiria assim uma simples troca de mulheres, neste caso, troca restrita. Na prática isto não acontece, não só porque não existe a prescribibilidade da união com a sobrinha, filha do irmão da mãe, mas também porque o matrimónio com a filha da irmã do pai, embora não proibido, é considerado não-bom, como já referi. Trata-se, então, de um esquema que se encaixa nas ditas "estruturas complexas" ou seja, a regra seguida aproxima-se da troca *generalizada*. Porém, em relação a este último tipo de aliança, o estudo das genealogias, diz-me que tal regra só é cumprida numa primeira geração (ou mesmo segunda), quer dizer quando os "partenaires" são primos cruzados directos ou semi-directos; quando o não são, ou seja, quando são classificatórios, verifiquei que aparece um certo relaxe ou liberdade perante a regra. Para fornecer somente um exemplo: é considerado corrente o casamento com a filha do filho da irmã do pai de Ego ou mesmo com a filha da filha do filho da irmã do pai de Ego (o filho da irmã funcionaria aqui como o nosso herói). Se projectarmos este modelo na "prática" do texto parece-me que uma quarta leitura não seria de desprezar, pois justificaria o pedido de retorno da pulseira por parte do herói. Esta simboliza a compensação "simbólica" exigida para estes casos de uniões entre primos cruzados reais ou classificatórios. Porém, apesar de todas as leituras possíveis apresentadas, estou convencido de que, no texto, a exigência da pulseira por parte do herói constitui uma metáfora que pode revestir dois aspectos: ou representa a união Ego/sobrinha matrilateral (este casamento = morte "simbólica" da filha) ou então, a indissolubilidade ou mesmo a dificuldade da separação ou divórcio que, nestes povos, é um processo "burocrático" muito moroso (que implica a restituição da "compensação-dote", elemento equilibrador do sistema de circulação das mulheres). Em termos estruturais pode mesmo afirmar-se que indissolubilidade = morte. A exigência da pulseira também se justifica pela razão de que, na prática, o sobrinho uterino tem direito a alguns bens do tio pelo facto de, frequentemente, ser esse mesmo tio quem "come" o dote "pago" pelo casamento da mãe do sobrinho.

No conjunto do texto, as situações de oposição-tensão entre o vizinho e o herói parecem as da prática do tio materno/sobrinho uterino (nestas sociedades o tio é *pater* e não *genitor*) mas transparecem igualmente os conflitos entre a 2ª e 3ª gerações. A grande preocupação é o casamento e a poliginia é a regra. Porém, são os indivíduos da 2ª geração – os seniores – que, frequentemente, monopolizam e capitalizam as mulheres, dado o seu poder económico. Daí os conflitos e as tensões que surgem. Assim, pode, neste momento, compreender-se melhor a razão por que no esquema explicativo da 1ª parte do conto, aparece $B > A$. Mesmo que se considere essa interpretação um pouco extensiva, existe um outro argumento que vem reforçá-la: o vizinho pode ser tomado como um caçador ou um ferreiro, indivíduos considerados situados num estrato superior das sociedades em questão.

A moral inscreve-se nas duas partes do texto: os elefantes comem o milho da lavra do herói para o obrigar a submeter-se às provas de iniciação; mas também comem o milho e destroem a do vizinho. Estas duas acções têm um seguimento: o corte do pulso. Assim A torna-se maior que B: a situação inicial inverte-se. Para lá de uma ilustração da aplicação escrupulosa da lei de Talião, a inversão das situações ($B > A$ e $A > B$), o conto contém em si e descreve o conflito das gerações: a vida não pára, os jovens substituem os velhos.

2. 6. Justificação da análise

Nos capítulos anteriores tentei uma análise do tipo simbólico-estrutural do texto. Como procedi? Tomei-o como um objecto cultural que reflecte condutas, atitudes, estereótipos da sócio-cultura onde foi colhido. Decompu-lo e tentei isolar nele aquilo que chamo unidades irreduzíveis. Construí um conjunto de modelos explicativos com estas unidades e fui empregando uma linguagem específica (sempre simbólica), tendo chegado a determinadas conclusões. O conto está dividido em duas partes, dois blocos simétricos, relacionados: o primeiro é uma espécie de continuação do segundo e até admito que este último seja uma "transformação" do primeiro (reflecte a 1ª parte).

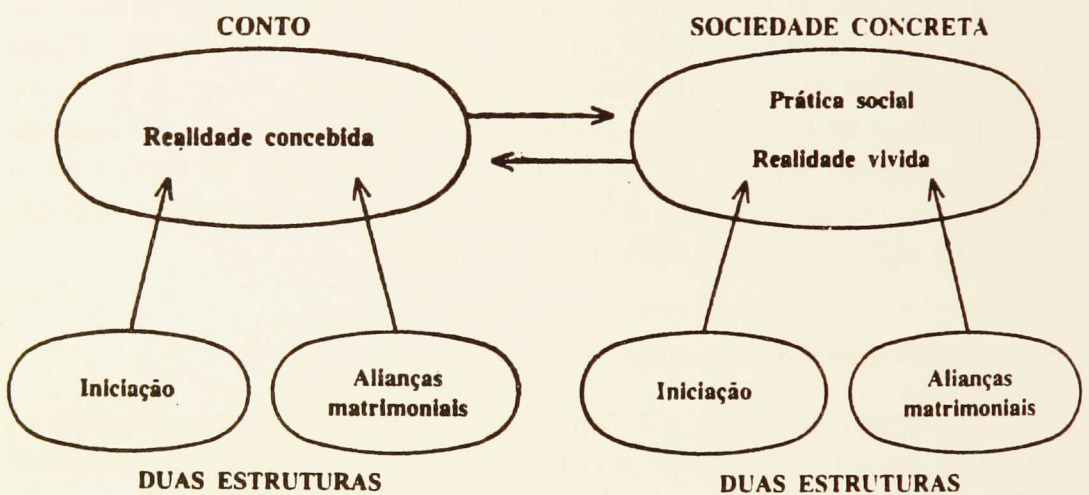
Porque conheço, até certo ponto, a sociedade concreta, real, pode dizer-se que quase intuí o que o texto traduz: a iniciação dos jovens (o sistema educativo) e o casamento (a natureza e os conflitos no seio do sistema de alianças matrimoniais).

Em análises deste tipo, temos de ter em conta que os modelos criados podem ser bons e até preciosos mas, como disse, dado o conhecimento da realidade, podemos, inclusivamente intuí-los (aqui

O Conceito de Representação

funcionaria o símbolo ou o simbólico). Porém a atitude científica não intui somente. Vai mais além, pois, normalmente, a intuição é sempre valorativa. Por conseguinte, há só um caminho a seguir (visto, em Antropologia, ser quase impossível experimentar ou testar): introduzir dificuldades no ou nos modelos que se arquitectaram de forma a verificar se correspondem ou não à prática social ou cultural. Se representam e/ou se simplificam de facto, a realidade.

Assim, depois de ter recortado a realidade concebida – o conto – fui projectando as unidades do texto na prática da sociedade concreta – realidade vivida – que ainda não decompus. Pelo esquema, a seguir apresentado, ficar-se-á com uma melhor imagem daquilo que venho afirmando:



Para testar ou mesmo para verificar as interpretações anteriormente apresentadas, vou, a seguir, decompor a realidade concreta tal como procedi para a realidade inserta no objecto cultural – o conto. Vou, de uma forma sintética, realizar as mesmas operações ou seja, fazer a decomposição do *ciclo da iniciação e certas práticas relacionadas com o sistema de alianças matrimoniais* da sócio-cultura ngan-gela.

O ciclo – *mukanda ou ndanda* – compõe-se de um conjunto de ritos de separação, de margem e de integração:

a) os jovens destinados à circuncisão e iniciação são separados das suas famílias;

b) são submetidos a uma série de operações preparatórias;

Tentativa de Construção de um Modelo (Teórico) para Análises

c) passam a residir (cerca de 3 meses aproximadamente) num recinto especialmente preparado e onde se desenrolam todas as cerimónias;

d) são conduzidos ao local por mascarados e por outros participantes (séniores) – educadores;

e) são submetidos a uma série de provas de ordem física e intelectual. Aprendem todos os segredos da vida prática;

f) no fim do ciclo destroem quase tudo o que utilizaram e são trazidos à família, conduzidos pelos seus mestres. Todo o grupo é guiado por personagens mascarados. Os padrinhos e mestres conduzem os jovens às cavalitas;

g) a partir deste momento, tomam um outro nome e são considerados adultos e integrados na sociedade dos homens;

h) podem, então contrair matrimónio.

Vou aplicar, à prática do ciclo, um esquema "para-matemático", da mesma maneira como procedi para a 1ª e 2ª partes do conto.

$B + O =$ homens maduros — séniores

$A - O =$ jovens, neófitos, iniciandos

$O =$ iniciação, circuncisão = *mukanda*

$Y =$ mascarados (representando antepassados), intermediários

1. $B + O > A - O$

2. $A \rightarrow O$

3. $A \rightarrow \left\{ \begin{array}{l} \text{Mundo de } Y \\ \text{Intermediários} \\ \text{Provas} \end{array} \right.$

4. A regressa + $O + Y$

5. $A + O = B + O$

6. $A = B$

Fica ainda por decompor a prática social concreta correspondente à 2.ª parte do conto — mundo do concebido.

Procedendo do mesmo modo teremos:

Tio materno = B

Sobrinho uterino = A

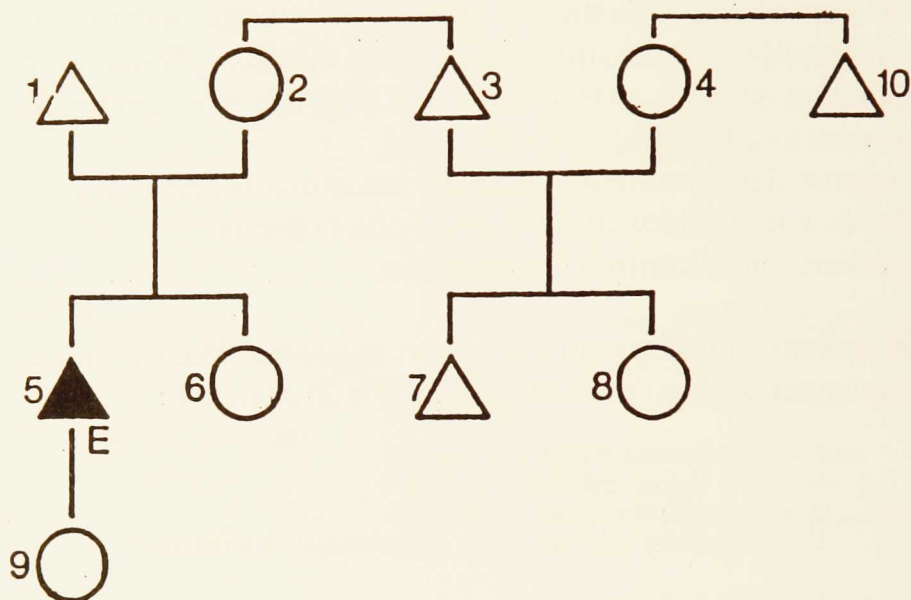
Filha do tio materno = X_B

Pulseira, enxada, dote = O

Intermediários do casamento $\left\{ \begin{array}{l} \text{Família paterna do sobrinho} \\ \text{Amigos} \\ \text{Provas da noiva e do noivo} \end{array} \right\} = Y$

O Conceito de Representação

Para representar a prática das alianças preferidas (quase prescritas) com a prima cruzada matrilateral, vou socorrer-me do seguinte esquema⁶:



em que:

$A = 5$ $O =$ dote – compensação simbólica

$B = 3$ $X_A = 9$

$X_B = 8$

O casamento preferido realiza-se entre 5 e 8. A união não interdita mas considerada má é entre 7 e 6 ou mesmo entre 7 e 9.

Assim teremos;

1. $B + X_B > A$ porque $A + O$ (ainda não é casado)
2. A pede X_B a B
3. A dá O a B

⁶ Para a realização do matrimónio, a família do Ego, desloca-se à aldeia ("um outro mundo") dos pais da noiva, com a compensação (dote) que foi fixada por negociação anterior. Entretanto, os nubentes já passaram por um conjunto de provas.

Tentativa de Construção de um Modelo (Teórico) para Análises

4. Para dar O, $\left\{ \begin{array}{l} \text{intermediários} \\ \text{submete-se a provas} \\ \text{Vai (e vão) à aldeia de Y}^1 \end{array} \right.$
A serve-se de.
5. $A + X_B$ (= casamento de $X_B \Rightarrow$ morte simbólica)
6. A pede O para dar a X_A
7. Restituição impossível de O
8. X_B morre (ou dissolução de casamento, divórcio)
9. $B-O-X_B$
10. $A > B$

Como se verifica, os esquemas-representação da prática social possuem uma estrutura similar aos que elaborei para explicar a realidade concebida – conteúdo do conto. Parece, por conseguinte, poder afirmar-se que existem semelhanças quase evidentes ou mesmo evidentes entre a estrutura e a organização da 1ª e da 2ª partes do conto e a estrutura e a organização dos sectores da sociedade concreta ou real, que integram problemas, condutas, comportamentos, relações e atitudes ligadas ao sistema educativo (iniciação, circuncisão, etc.) e à circulação de mulheres. A estrutura geral do conto assemelha-se à estrutura geral dos dois domínios referidos da prática social. A análise formal, simbólica, do conteúdo do conto, projectada na realidade concreta permitiu, apreender, ao mesmo tempo, modelos sociais e preocupações fundamentais da sociedade dos Ngangela: por um lado as instituições primárias do grupo – a iniciação dos jovens e o casamento – e, por outro, as posições opostas da 2ª e da 3ª geração, fonte de tensões sociais.

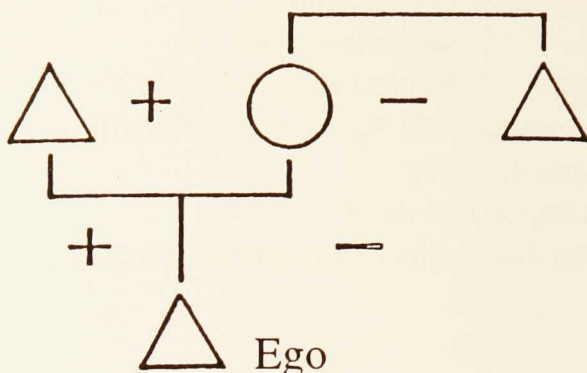
*

* *

Podia ainda realizar uma outra leitura simbólica do conteúdo do texto, dado o conhecimento que tenho da prática social. Seria uma leitura-análise do tipo freudiano, quer dizer, tentaria aplicar o modelo edipiano que, como se sabe, pretende explicar a origem da cultura.

Vou, assim, partir dos seguintes dados: simbiose mãe/filho = conjunção ou amor; tensão pai/filho = disjunção; autoridade e poder do pai = ordem; amor pai/filha = conjunção; tensão irmão/irmã = afastamento da irmã, pela simples razão que toda a análise deste tipo terá de passar pelo esquema edipiano e porque, também, o átomo do parentesco dos Ngangela possui a seguinte configuração:

O Conceito de Representação



Nesta situação de matrilinearidade, o esquema edipiano sofre uma deslocação: o *pater* não é o pai biológico, mas, sim o *avunculus*, ou seja, o tio materno, irmão da mãe. O pai biológico é simples genitor. Por conseguinte, é para o *avunculus* que são transferidos ou projectadas todas as pulsões e complexos. Este *avunculus* representa a autoridade paterna. Se o complexo de Édipo é universal como o pretendem os freudianos, aqui, nestas sociedades, reveste forma diferente: o tio materno é alvo de todas as projecções do filho (Ego); a simbiose mãe/filho é muito mais acentuada do que, por exemplo, nas sociedades do tipo ocidental; o critério de recrutamento dos membros das linhagens, unidade mínima do sistema de parentesco, passa pelo útero materno (matrilinearidade) o que vai modificar as atitudes e posições no interior das unidades familiares e domésticas; a filha possui o mesmo estatuto que a mãe e assim, compreende-se perfeitamente o seu afastamento do átomo do parentesco: o amor do filho pela mãe é igual ao do irmão pela irmã, daí o afastamento desta (deve "saltar" do átomo, tem de ir reproduzir para outro átomo); o filho possui o mesmo estatuto social que seu tio-materno (este é o seu *pater*).

Embora o esquema edipiano de Freud sofra uma deslocação, no fundo, mantém-se, quer dizer, a vontade de "matar" o pai e "casar" com a mãe continua no sistema de atitudes ngangela. Com a deslocação citada e pelo facto do casamento preferido ser com a filha do tio materno, ou seja com a sua prima cruzada matrilateral, tais sociedades resolveram o problema da ambivalência da tensão pai/filho do esquema freudiano. Raciocinemos um pouco nesta linha: "se não posso casar com a minha irmã ou com a minha mãe, que é a minha vontade (pulsional), a sociedade impõe-me um casamento com a minha prima cruzada que é igualmente "irmã"; ela é filha do meu tio,

Tentativa de Construção de um Modelo (Teórico) para Análises

irmão da minha mãe e cujo termo de designação é *mãe-macho*, o que quer dizer que é também minha mãe"; logo, a minha mulher é minha "irmã" e, como ela tem o mesmo estatuto que a minha *mãe-macho* é igualmente a minha "mãe"! Portanto, o meu casamento com a minha prima cruzada equivale, em termos estruturais ou simbólicos, à união matrimonial com a minha mãe ou à da com a minha irmã."

Pode dizer-se, então, que tais sociedades resolveram o problema de anarquia original em relação à posse das mulheres controladas pelo *pater* (o "macacão" de Freud). Nas sociedades de tipo ocidental este problema da irmã ou da mãe foi resolvido por uma simples proibição – não houve solução; nas sociedades do tipo ngangela a solução passa pela quase prescrição da união entre primos cruzados que, no fim de contas, são "irmãos". No fundo, o monopólio das mulheres continua e a promiscuidade "ideológica" da horda mantém-se – os séiores do grupo controlam a circulação das mulheres. Mais uma vez se demonstra que, numa análise do tipo edipiano, o que mais conta, não será o *princípio biológico* mas o princípio social. Ter sangue do Pai, não interessa, pois ele é o homem que dorme com a mãe; o que conta é a sua autoridade sobre o filho, filho que tem sempre sangue da mãe, visto provir do seu útero e ao qual pretende "regressar". Isto é tanto mais verdade quanto se sabe que existem sociedades que pensam que o esperma do pai não tem consequências no gerar do filho.

Não é, então, por acaso que os Ngangela são matrilineares embora vivam patriarcalmente – os homens mandam, controlam tudo – e a mulher vive dominada. Os Ngangelas são "machistas" e não deve ainda ser por acaso que o conto se intitula "Os homens".

Apesar de me parecer que o conteúdo do conto e a própria prática social correspondente são susceptíveis de uma análise do tipo freudiano, afigura-se-me, contudo, que existem "falhas" que não deixarei de apontar, a começar pelo próprio complexo de Édipo. Direi mesmo que, na prática, o modelo edipiano falha. Repare-se: o pai *genitor* não tem posição significativa, o *avunculus* é que é *pater*, mas paradoxalmente, é também "mãe" = *mãe-macho*. Por consequência, no esquema ngangela não há lugar para pais, mas sim, para mães (no plural). Em posição simétrica à *mãe-macho* encontra-se o *pai-fêmea*, irmã do pai (*genitor*), cuja filha é prima cruzada, com quem a sociedade não proíbe o casamento com Ego embora não o fomente nem o deseje, a não ser em determinadas circunstâncias. Este pai-fêmea, no sistema de atitudes *ngangela* possui pouca relevância: é irmã do *genitor* com quem Ego não pode contrair matrimónio e com quem as

O Conceito de Representação

relações não são de tensão (Ego = macho não pode casar com outro macho que é seu "pai" igualmente!) e com a filha do qual (também prima-cruzada), a sociedade não deseja a união. Em termos "pulsionais" ou estruturais-simbólicos, compreende-se perfeitamente a atitude negativa da sociedade. Esta prima-cruzada é filha do "pai" de Ego; além disso, possui o mesmo estatuto que a sua mãe, neste caso "pai" também e, por conseguinte, é "irmã" de Ego e cujo *pater* é o *genitor* de Ego que não tem poderes sobre este mesmo Ego. Esta prima-cruzada está disponível não para Ego mas para outro homem que pode ser o filho da irmã do marido do pai-fêmea. Assim se justifica a troca generalizada e a complexidade das estruturas do sistema de parentesco ngangela. Parece-me, pois, que o esquema freudiano, neste caso, é de aplicação difícil, dada a natureza do amor (fálico) que Ego dedica à sua mãe geratriz que é, positivamente, canalizado para uma sua *irmã* "simbólica", filha do seu próprio *pater*. Porquanto na prática, a natureza da relação entre tio/sobrinho materno seja de tensão, e se assemelhe à relação pai/filho das sociedades do tipo ocidental, não há a menor dúvida de que, em termos estruturais, um dos termos da relação – o sobrinho uterino – não está somente na posição ou situação de filho: para além de parente consanguíneo é também aliado potencial ou de facto. Eis aqui uma ambiguidade, que não se consegue resolver pela aplicação do esquema edipiano. Mas, se esta ambiguidade não é suficiente para argumentar, bastaria fazer a simples pergunta: de que vale um *pai morto* nestas sociedades em que os mortos fazem parte do mundo dos vivos?

Embora o texto seja mudo nalguns pontos, não tenho a menor dúvida de que o seu conteúdo reflecte variadíssimas práticas do sistema sócio-cultural ngangela, em particular as do parentesco, o que me leva a tomar ou classificar o conto como um *objecto cultural total*. Daí o facto de ter apresentado a análise (simbólica) anterior. Se o vizinho pode ser considerado o tio materno, o herói representa o sobrinho uterino. O facto deste pedir a pulseira para dar à sua própria filha, pulseira essa que já dera ao tio, leva a supor, como escrevi noutra lugar, que seja não só a dissolução do matrimónio com a prima cruzada, mas também a concordância com o facto de que, quem "comeu" a compensação dada pela união do genitor com a mãe de Ego, foi o próprio tio materno e quem herda os bens do tio é o sobrinho. Por consequência, uma exigência ou contrapartida bem justificada. O sobrinho uterino está defendendo o que é seu.

Tentativa de Construção de um Modelo (Teórico) para Análises

2.7. Concluindo, parece-me, pois, que modelos do tipo que construí ajudam a compreender e explicar mais rapidamente a complexidade das situações de certas práticas sociais, em particular quando conhecemos as sociedades e culturas.