

Identidade e heróis civilizadores: "L'Empire lunda" e os aruwund do Congo¹

Aqueles que, trabalhando como eu em contextos africanos, sucumbem à apelativa (se pernicioso) tentativa de delimitar a "identidade étnica" que poderá constituir o seu objecto de estudo são inevitavelmente conduzidos a um desconfortável sentimento de confusão. Não há consenso que se possa descortinar entre autores quando se trata de delimitar as fronteiras de um "povo", de uma "tribo" ou de uma "etnia". O caso dos aruwund do sul da República Democrática do Congo² não é excepção.

Aquando da primeira visita que, em 1987, fiz ao *Mwant Yaav* Kabwiit Yisoj Kawel II, rei dos aruwund, o soberano apontou-me, como testemunho do seu poder e da respeitável identidade dos aruwund, o ícone que jazia suspenso na parede do palácio à minha frente e onde se lia "L'Empire Lunda". "Nós somos os lunda originais", dizia-me. A partir de então foram muitas as vezes em que, durante a minha estadia no terreno, eu ouvi falar de "l'empire lunda" (o facto de ser utilizada a expressão em francês e da língua ruwund³ não ter termo linguístico específico para designar a ideia de "império" é em si mesmo significativo). A expressão remete-nos para um passado histórico que, outrora, fez do rei detentor do título de *Mwant Yaav* o soberano sob cuja jurisdição se encontrava toda uma vasta região da África central. (Calculo que, neste momento, o leitor - o que acontece, de resto, com os próprios estudiosos desta matéria -, se encontra já um tanto confuso quanto à utilização que aqui se faz dos termos "lunda" e "aruwund" e às identidades a que respeitam...).

¹ Comunicação apresentada na Universidade do Minho, em Junho de 1998, no âmbito da 1ª Jornada de Antropologia intitulada "Modernidades, etnicidades, identidades".

² Os aruwund habitam hoje fundamentalmente os territórios de Kapanga e Sandoa (província do Katanga) e o território de Kahemba (província do Bandundu) no Congo, estendendo-se ainda pela zona fronteiriça da ponta nordeste de Angola.

³ A raiz "-ruwund" é aqui utilizada como adjectivo referente a "aruwund".

"O império lunda do *Mwant Yaav*" - assim é vulgarmente referido na literatura - estendia-se, aquando do seu apogeu, do rio Kwango, a oeste (Kasongo-Lunda), até ao Luapula, a este, tendo o seu movimento de expansão afectado a história desta vasta área da África central até começos ou meados do século XIX. Para manter os novos territórios sob o seu domínio, administradores políticos (os *ayilol*) eram enviados para cobrar tributo, o qual era canalizado para a corte depois de retida uma parte pelos próprios *ayilol*. Os chefes locais submetidos ao jugo do *Mwant Yaav* eram desta forma integrados numa rede tributária, preservando, contudo, uma autoridade simbólica sobre a terra. O êxito da expansão da estrutura política lunda é, de resto, atribuído a esta dicotomia entre chefes detentores da terra e chefes "políticos", os *ayilol* (ver Bustin, 1975:4).

Para além da importância económica, o tributo era um símbolo de dependência política. Incluía cobre, sal, escravos e, mais tarde, marfim. O *Mwant Yaav*, por sua vez, retribuía enviando aos chefes seus subordinados "presentes" que consistiam em produtos importados como sejam tecidos, armas de fogo, pólvora e outros produtos manufacturados.

Em meados do século XIX o império lunda entra em decadência. O poder do *Mwant Yaav*, em larga medida apoiado no comércio de escravos, é grandemente afectado pela abolição deste tráfico. Por outro lado, os *cokwe* iniciam a sua expansão para norte, infiltrando-se progressivamente em território lunda. Em 1884, quando a expedição portuguesa comandada pelo major Henrique Dias de Carvalho atinge a capital lunda, o império encontrava-se já em franco declínio.

As páginas de Dias de Carvalho (1890-94) constituem um testemunho de um país assolado por uma extensa invasão *cokwe*. Em 1885 a capital foi saqueada e cerca de 6000 lunda capturados (Bustin, 1975:17). Dois anos depois, em Janeiro de 1887, ocorre nova invasão *cokwe* tendo sido a capital incendiada. Dias de Carvalho descreve o pânico de milhares de pessoas, entre elas muitos dos membros da corte, na tentativa de fuga para leste. O território lunda ficaria sob domínio *cokwe* desde então até ao final do século.

O império que, após a expulsão dos *cokwe*, entra o século XX não possuía já a

importância de outrora. Alguns dos territórios encontravam-se irremediavelmente perdidos. A partilha do continente africano pelas potências europeias havia levado à repartição do país lunda entre Portugal e o Estado Livre do Congo. De facto, os lunda do *Mwant Yaav* só acabariam por emergir desta posição enfraquecida mais tarde, em consequência da política colonial belga.

É decorrente deste contexto histórico que muitos grupos *distintos a nível linguístico* se encontram frequentemente designados na literatura como "povos lunda", hoje grupos inteiramente autónomos mas que, outrora, partilharam uma unidade política comum sob a autoridade do *Mwant Yaav* e que reconhecem esta ligação através de um *corpus* de tradições orais. Podem ser referidos como "lunda" - para além do próprio grupo a partir do qual o império se originou e que ficariam conhecidos na literatura por "lunda do *Mwant Yaav*" (os aruwund) - os ndembu (ou lunda-ndembu), os yaka, os luvale (também designados por lunda-baluvale ou lwena), os imbangala (reino de *Kasanje*), as gentes do Luapula sob o domínio do rei *Kazembe*, entre outros que, por critérios de legitimação diversos, reivindicam esta mesma identidade.

A opção de antropólogos mais recentes (Bustin, 1975:VII-XII; Hoover, 1978:72), entre os quais me incluo, pelo uso do termo "aruwund" para designar o grupo nuclear (termo pelo qual este povo se autodenomina, de resto) e por conceder ao termo "lunda" uma dimensão histórica, reservando-o para evocar um sistema político já extinto e os grupos que dele fizeram parte, é já em si uma tomada de posição e uma nova asserção de identidades. Se, como sabemos através dos estudos sobre etnicidade, a diferença linguística não é só por si suficiente para demarcar identidades étnicas distintas, o que é, afinal, ser "ruwund" por oposição a ser "lunda"? E não havendo unanimidade quanto aos grupos que se podem reclamar "lunda", quais são, afinal, os traços de uma *lundahood* (de uma "lundicidade", se quisermos) se a então união política, dada a vastidão dos domínios sob o jugo do *Mwant Yaav*, era apenas evidenciada pela chegada à capital do pagamento de tributo e se hoje *nem unidade política nem unidade linguística* podem ser argumentos para a construção dessa identidade?... Estas questões não cessam de assombrar o espírito de quem procura em mapas etnográficos e em nomenclaturas

estabelecidas o conforto das delimitações étnicas que nós sabemos, desde o texto de Fredrik Barth (1969), conduzir-nos inevitavelmente ao terreno fluído e dinâmico das identidades (por definição situacionais e relacionais).

Na teia de argumentações "eticizantes" as tradições orais de fundação do Estado são frequentemente evocadas como o elemento definidor de uma identidade étnica "lunda". E é aqui, verdadeiramente, que eu queria chegar...

Todos nós conhecemos o papel crucial que os mitos de fundação, constituindo-se como autênticos "mitos étnicos" (para utilizar a expressão de Anthony Smith no seu texto de 1984), desempenham nos discursos nacionalistas, e nomeadamente nos discursos nacionalistas africanos. Se a etnicidade pode ser encarada como um fenómeno essencialmente político, como argumenta Abner Cohen no seu estudo sobre a etnicidade hausa na cidade yoruba de Ibadan (1969), a verdade é que, como nota John Peel, a mobilização étnica, ainda que eventualmente fundada em razões de uma outra ordem, recorre sempre a uma argumentação de índole cultural assente numa interpretação e reflexão sobre o passado (ver 1989: 198-9). Neste "cultural work" - é esta a expressão utilizada pelo autor - o argumento historicista, no qual se inclui o recurso aos "mitos étnicos", tem sido o instrumento predilecto de intelectuais e nacionalistas para elevar a consciência étnica dos seus companheiros no processo de "etnogénese".

Porquê esta predilecção pelos mitos de fundação e de descendência dinástica no processo da etnogénese ou no da emergência de movimentos sociais e nacionalistas? Muitos autores, na linha de Jan Vansina (1961, 1966), argumentariam o carácter eminentemente *histórico* destas tradições que, apresentando-se numa indumentária mítica, encerrariam, em última análise, referências a acontecimentos reais. Estas tradições, na sua essência narrativas históricas, permitiriam então o recurso a uma experiência histórica partilhada, a interpretação do presente por referência à vivência real de um povo, por referência a um passado que se constitui como ingrediente indispensável a uma afirmação cultural da etnicidade.

Tal conduz-nos a um velho - e até certo ponto gasto - debate entre autores que

consideram as tradições centro-africanas de origem do estado como narrativas de conteúdo histórico e aqueles que optam pela sua abordagem enquanto "mitos", enquanto sistemas que traduzem mecanismos de conceptualização simbólica e ideológica. Retomando até certo ponto este debate em relação à gesta ruwund de fundação, tentarei demonstrar que o que faz destas tradições instrumentos particularmente aptos a integrar discursos sobre etnicidade e a criar sentimentos de pertença não decorre do facto de retratarem ou reenviarem a um passado *histórico* comum mas sim ao facto de se constituírem, pela sua própria estrutura, como mecanismos lógicos (e ideológicos) de construção da identidade social.

Analisemos então o mito ruwund que narra a origem ou fundação da realeza. Contam os aruwund⁴:

O chefe Nkond tinha três filhos e duas filhas, das quais a mais nova se chamava Ruwej. Ao chegar um dia à aldeia, depois de uma caçada, os filhos varões de Nkond encontram o pai a tecer uma esteira tendo a seu lado uma bacia de água usada para embeber as fibras. Tomando a água, de aspecto leitoso, por vinho de palma, os filhos, sedentos, pedem ao pai que os deixe beber. Nkond recusa dizendo tratar-se de água mas os filhos, que se pensam enganados, reagem violentamente agredindo o pai. Ruwej, tomando conhecimento do acontecido, vem imediatamente em seu socorro. Em consequência deste episódio Nkond decide que o símbolo do poder chefal, o bracelete sagrado (*rukan*), será transmitido à sua filha Ruwej e não aos seus filhos varões.

Após a morte de Nkond, Ruwej passa a governar com o auxílio dos seus parentes mais próximos. Reina a paz. Um belo dia, contudo, chega às terras da princesa um caçador estrangeiro, vindo, com os seus companheiros, das terras dos vizinhos luba. O caçador, que se apresenta como Cibind Yirung, é convidado por Ruwej a partilhar vinho de palma com os anciãos da aldeia mas, para espanto de todos, o estrangeiro recusa beber em público. A noite cai e Ruwej, já apaixonada pelo jovem e belo caçador luba, convida-o para sua casa. E assim, não obstante a animosidade dos

⁴ A variante do mito aqui apresentada é uma versão abreviada da narrativa por mim coligida em Nkalaany (território de Kapanga).

parentes de Ruwej para com Cibind Yirung, os dois não tardam a casar.

Durante uns tempos a população vive em harmonia. Contudo, um dia, aquando do seu período menstrual, Ruwej decide doar o bracelete do poder a Cibind Yirung. Os irmãos e primos da princesa revoltam-se com esta decisão e, não se submetendo ao poder nas mãos de um estrangeiro, abandonam Ruwej e as suas terras, provocando um movimento migratório do qual resultaria a formação de novos estados.

Como Ruwej não fosse capaz de procriar, Cibind Yirung contrai outro matrimónio com uma parente da princesa, de nome Kamong. Desta segunda união nasce um único filho, Yaav, o qual receberia o bracelete do poder e o título de *Mwant Yaav*, fundando assim a realeza ruwund.

A abordagem etnohistórica do episódio da chegada de um caçador estrangeiro ao reino de uma princesa e subsequente fundação da realeza - um motivo que é recorrente nas tradições da África central e que é comumente referido na literatura como o motivo do "herói civilizador"- não partilha ainda uma interpretação unânime. Embora concordando que se trata de um tema narrativo elementar ou "cliché" construído sobre um acontecimento histórico, as hipóteses avançadas não chegam a acordo quanto ao "verdadeiro" conteúdo dos clichés utilizados nas narrações.

As interrogações permanecem. Significará a chegada de Cibind Yirung ao reino de Ruwej uma conquista política luba em território ruwund, como sugere Vansina (1966:78), ou tratar-se-á de uma metáfora indicativa de um empréstimo cultural? Estas divergências são significativas quando o objectivo é o de uma reconstituição histórica do passado ruwund.

Contrapondo-se a este olhar - e numa perspectiva, a meus olhos, muito mais fecunda (ver Palmeirim, 1989) -, Luc de Heusch argumenta que as narrativas congoleesas de origem da realeza são "mitos". Na sua abordagem estrutural em *Le roi ivre* (1972) de Heusch insiste numa oposição fundamental entre a ordem ancestral e autóctone de Ruwej, uma ordem em crise, mais incipiente, rude e primitiva e a civilização inovadora e sofisticada de Cibind Yirung, que o autor considera o herói portador da realeza. Assim sendo, de Heusch argumenta que os aruwund - tal

como outros povos da África central e ocidental - concebem a realeza como sendo uma ordem de natureza essencialmente distinta da ordem autóctone e, neste sentido, é vista como emanando do *exterior* (1982:26-27).

Contudo, como argumentei já num outro texto (1993), esta perspectiva decorre até certo ponto dos pressupostos estruturalistas que fundam a análise de de Heusch e que conduzem ao privilegiar da oposição em detrimento da *aliança* que necessariamente se estabelece entre dois opostos. Inúmeras passagens contidas nas versões do mito de fundação podem ser evocadas para fundamentar o activo envolvimento de Ruwej no processo que conduziria à emergência de uma nova ordem instigando e criando todas as condições para proporcionar a Cibind Yirung o sucesso da sua missão civilizadora: é Ruwej que seduz Yirung e o encoraja a ficar entre os aruwund (ver versão de Dias de Carvalho, 1890:58-76), é também ela que *persuade* os *atubung* (os chefes ancestrais que com ela governavam) a aceitar o recém-chegado e é ainda *contra a vontade dos seus próprios parentes*, dizem-nos variadas versões para além da apresentada (ver Duysters, 1958:83; Struyf, 1948:374-5; Dias de Carvalho, 1890:75), que ela entrega o *rukan*, a insígnia sagrada do poder, ao príncipe luba. É, de resto, este o motivo que desencadeia o abandono da terra natal por parte dos irmãos de Ruwej o que, segundo as tradições orais, levaria a um movimento migratório e à fundação de outros estados em Angola e na Zâmbia.

O papel de Ruwej e dos autóctones na construção mítica da origem da realeza não deve pois ser minimizado. Por outro lado ainda, o próprio símbolo do novo poder real é o símbolo da autoctonia. Tendo chegado às terras de Ruwej na posse do símbolo da realeza luba (uma machadinha, *cimbuuy*), Yirung renuncia a esta (que envia a seu irmão no país luba, ver versão de Dias de Carvalho, 1890:69) para adoptar como insígnia da nova soberania o bracelete dos antepassados ruwund, símbolo da ordem de Ruwej. É portanto à velha sociedade em declínio que Cibind Yirung vai buscar a fonte última do poder real.

O mito não parece, portanto, conceber a realeza como um sistema *alheio* à cultura ruwund mas sim falar-nos de um processo de *recriação* da sociedade autóctone (ver Palmeirim, *ibid.*). É Ruwej, a princesa local, que instiga o processo de mudança social e é o símbolo do

poder *local* que é tomado como insígnia da realeza. Como se não bastasse, os aruwund não fazem do herói caçador o seu primeiro rei. Laços de parentesco com o povo ruwund têm que ser criados e uma ligação à terra nativa conseguida para que a realeza possa ser fundada e um rei proclamado. O soberano que inaugura a dinastia dos *Ant Yaav* (plural de *Mwant Yaav*) não é Cibind Yirung mas o seu filho, um *autóctone* capaz de reclamar indiscutíveis laços genealógicos, por via materna, a Ruwej e aos antepassados dos aruwund. Neste sentido, portanto, o poder não é "um bárbaro" (para chamar aqui uma afirmação de Marshall Sahlins, 1981:112).

Se, como eu argumento, a realeza não é essencialmente uma ordem concebida como *exterior* à cultura ruwund (pois a ser assim o mito proclamaria Cibind Yirung como primeiro rei e o bracelete dos antepassados ruwund seria descartado enquanto símbolo do poder), então somos levados a concluir que o mito não nos fala de uma nova ordem que é instituída no seio de uma ordem mais rudimentar mas sim da *renovação e recriação* de um sistema social exausto (ver Palmeirim, *ibid.*). Neste contexto de interpretação, Cibind Yirung, o herói luba, ao instituir com Ruwej uma relação entre contrários, constitui-se como uma mera construção ideológica que permite à sociedade conceber-se e conceber a sua organização (ou reorganização, se quisermos). É de facto o posicionamento dos heróis da narrativa *nos extremos opostos da cultura* que permite a Ruwej e Yirung declararem-se solidários neste processo de renovação social. No mito são as fronteiras da ordem social que são definidas, como se fosse nas duas margens da cultura que a sociedade resgatasse os elementos necessários à recriação da sua própria identidade (ver *ibid.*).

Constituindo-se como uma verdadeira "teoria sobre a sociedade", o mito de fundação fornece aos aruwund um "referente arcaico", uma construção ideológica sobre "aquilo que existia antes de existir o que existe hoje". Esse referente, que nos é apresentado sob a forma de um sistema social ancestral (a ordem de Ruwej e dos *atubung*), permite ao poder (e não apenas ao poder, à sociedade em geral) conceber-se e legitimar-se. É a própria ordem social e política que gera para seu passado um modelo de sociedade baseado nos conceitos de autoctonia e

ancestralidade. Longe de traduzir um processo histórico, a ordem dita "ancestral" e a "nova" realeza têm pois, no pensamento simbólico ruwund, uma origem simultânea. O significado linguístico do termo "atubung" evidencia isso mesmo. O termo é usado para designar os chefes que, com Ruwej, governavam os aruwund *antes* da chegada de Cibind Yirung. Contudo, derivando do substantivo abstracto "ubung", "atubung" significa "aqueles que desempenham as acções rituais na investidura de um rei/chefe" implicando portanto a, senão prévia pelo menos concomitante, instituição da realeza.

Não obstante, portanto, o mito ruwund apresentar o processo de fundação da realeza como um processo histórico (em que os dois sistemas se sucedem cronologicamente), o mundo de Ruwej e dos *atubung*, percebido como a *antiga* ordem ancestral no seio da qual o poder viria a instituir-se, não é mais do que uma construção ideológica, uma construção sem a qual os aruwund são incapazes de conceber o seu passado e - mais importante ainda - de apreender a identidade e organização (presente) do seu sistema social. O mito, concebendo-se como uma verdadeira teoria sobre o passado ancestral da sociedade, preenche esta necessidade de um referente. Não nos falando de um passado *realmente* histórico, os mitos de fundação constroem esse "outro" essencial à definição de uma identidade social (e/ou étnica), mas um outro que, não se definindo no espaço (sob a forma de uma ou várias comunidades no exterior em relação às quais uma identidade étnica é pensada ou afirmada), define-se no tempo (num tempo *não histórico*).

Manuela Palmeirim

Universidade do Minho

Bibliografia:

BARTH, F. (ed.)

1969 *Ethnic groups and boundaries. The social organization of culture difference*, Bergen, Oslo, Universitets Forlaget, Londres: George Allen e Unwin.

BUSTIN, E.

- 1975 *Lunda under Belgian rule. The politics of ethnicity*, Cambridge, Massachusetts e Londres: Harvard University Press.
- COHEN, A.
1969 *Custom and Politics in Urban Africa: Hausa Migrants in Yoruba Towns*, Berkeley: University of California Press.
- CARVALHO, H. A. Dias de
1890 *Ethnographia e história tradicional dos povos da Lunda*, Lisboa: Imprensa Nacional.
1890-4 *Descrição da viagem à Mussumba do Muatiânvua*, 4 vols., Lisboa: Imprensa Nacional.
- DUYSTERS, L.
1958 Histoire des Aluunda, *Problèmes d'Afrique Centrale*, 40, 79-98.
- HEUSCH, L. de
1972 *Le roi ivre ou l'origine de l'État*, Paris: Gallimard.
1982 *Rois nés d'un coeur de vache*, Paris: Gallimard.
- HOOVER, J. J.
1978 *The Seduction of Ruweji: reconstructing Ruund history (the nuclear Lunda: Zaïre, Angola, Zambia)*, dissertação de Ph.D. (não publicada), Yale University.
- PALMEIRIM, M.
1989 The sterile mother: "myth versus history" in Ruwund oral traditions, in F.O. Baptista *et al.*(coord.), *Estudos em homenagem a Ernesto Veiga de Oliveira*, Lisboa: I.N.I.C., Centro de Estudos de Etnologia, 537-553.
1993 No limiar da cultura, in J. C. Gomes da Silva (ed.), *Assimetria social e inversão*, Lisboa: Instituto de Investigação Científica Tropical.
- PEEL, J.
1989 The Cultural Work of Yoruba Ethnogenesis, in E. Tonkin, M. Macdonald, M. Chapman (eds.), *History and Ethnicity*, Londres, Routledge & Kegan Paul.
- SAHLINS, M.
1981 The stranger-king or Dumézil among the Fijians, *The Journal of Pacific History*, XVI, 3, 107-132.
- SMITH, A. D.
1984 National identity and myths of ethnic descent, *Research in Social Movements, Conflict and Change*, vol. 7, 95-130.
- STRUYF, Y.
1948 Kahemba. Envahisseurs Badjok et conquérants Balunda, *Zaire*, II, 4, 351-390.

VANSINA, J.

1961 *De la tradition orale. Essai de méthode historique*, Tervuren: Musée Royal de l'Afrique Centrale, Annales, Série in-8°, Sciences Humaines, 36.

1966 *Kingdoms of the savanna*, Madison: University of Wisconsin.

1963 *Ngand yetu. Uruund wa Mwant Yavu*, Cleveland, Transvaal: The Central Mission Press.

*