

**No limiar da cultura:
do poder autóctone à realeza sagrada entre os Aruwund (*)**

MANUELA PALMEIRIM

I

Na procura de um sistema mitológico capaz de organizar numa só estrutura as invariantes da concepção mítica dos povos da savana zairense, L. de Heusch analisa em 1972 um conjunto de tradições orais referentes à fundação do Estado. Estas tradições — afinal mitos de origem da realeza sagrada — realizam, nas épicas luba e ruwund⁽¹⁾, um movimento de progresso de uma civilização rude e elementar para uma ordem mais sofisticada e subtil introduzida por um estrangeiro, herói de comportamento refinado e caçador exímio. No mito ruwund de origem do Estado é Cibind Yirung, um caçador luba, o portador da nova civilização que irá introduzir entre os Aruwund (Lunda do Mwant Yaav), então governados pela princesa Ruwej. Conta a versão mais popular do mito (Duysters, 1958: 81-6):

Os antepassados dos Aruwund desconheciam a guerra e viviam, outrora, em pequenas comunidades familiares

(*) Este texto é dedicado à minha tia Manuela.

(1) O termo «ruwund» é aqui usado como adjectivo referente a «Aruwund», povo que habita o SW do Zaire e que é também designado por «Lunda do Mwant Yaav».

junto aos rios Nkalaany e Kajidij. Os seus chefes, os *atubung*, respeitavam a palavra do mais velho, Mwaaku. Por morte deste, a insígnia do poder fora confiada a seu filho, Iyaal-a-Mwaaku. Nkond, por seu turno, sucedera a seu pai.

O chefe Nkond era pai de dois filhos e de uma filha, chamada Ruwej. Um dia, ocupado a tecer uma esteira, Nkond tinha a seu lado um recipiente com água turva na qual embebia as fibras. Cingud e Cinyam, seus filhos, tomando a água de aspecto leitoso por vinho de palma, acusam o velho chefe de desperdiçar a bebida em lugar de a partilhar. Insultado, o chefe profere uma maldição contra seus filhos e Ruwej, que tomara o partido do pai, é proclamada sucessora legítima. Nkond falece e os *atubung*, respeitando a sua decisão, entregam a pulseira sagrada, insígnia do poder, a Ruwej, declarando-se submissos à sua autoridade. Cingud e Cinyam prestam igualmente homenagem à irmã, dirigindo-lhe a saudação ritual devida ao chefe.

Tempos depois, tendo ido à floresta recolher vinho de palma, um dos *atubung* encontra, uma manhã, a sua cabaça vazia. O notável segue as pegadas deixadas no solo e depara com um grupo de homens esquartejando um antílope. A coberto de arbustos, tenta escutar a conversa, apercebendo-se de que os estranhos falavam uma língua estrangeira. Finalmente decide interpelá-los. Um homem jovem e atraente, aparentemente o chefe, apresenta-se: «Eu sou *kiluhe* (caçador), o meu nome é Cibind Yirung.» E proferindo estas palavras presenteia-o com uma peça de carne.

Informada da presença dos estranhos nas suas terras, a princesa envia três notáveis com a missão de conduzir Cibind e seus companheiros à aldeia. Já na sua presença, o caçador oferece a Ruwej um antílope que acabara de abater. Esta, por seu turno, convida-o a beber vinho de palma mas, para sua surpresa, Cibind Yirung recusa-se a bebê-lo. Como os seus companheiros se apressam a explicar, segundo a tradição luba Cibind Yirung, sendo filho de um chefe, não podia beber ou comer em público. O caçador apresenta-se aos Aruwund como neto de Mbidi Kiluwe, o primeiro chefe dos Luba, e explica os motivos por que abandonara a sua terra natal: Ilunga, seu irmão

e actual chefe, invejava o seu sucesso na caça, acusando Cibind de descurar a guerra. Cibind havia pois decidido partir e, em busca de caça, alcançara as terras de Ruwej e seu povo.

Apaixonada pelo jovem caçador, Ruwej convida-o a ficar e, pouco tempo depois, casam-se. O bom entendimento reinava entre os Aruwund: Cingud e Cinyam reconheciam a autoridade de Ruwej e Cibind Yirung partilhava com eles os segredos da caça. Um dia, contudo, após o seu período de reclusão menstrual, Ruwej convoca a assembleia dos notáveis e, diante de todos, coloca a pulseira no braço de Cibind Yirung, depondo assim o poder nas mãos do caçador luba. A discórdia instaura-se. Os irmãos de Ruwej recusam a submissão a um estrangeiro e, perante a afronta, abandonam a terra natal, acompanhados neste movimento migratório por numerosas famílias.

Cibind Yirung não se entregava a qualquer iniciativa guerreira, ocupando-se exclusivamente da caça. A medida que o tempo decorre o príncipe luba apercebe-se da impossibilidade de vir a assegurar a sucessão, dado Ruwej se revelar estéril. Uma mulher do Mukaciland, Kamong-a-Ruwaaz, é então indicada por Ruwej para vir a ser segunda esposa do caçador. Kamong dá à luz um filho, Yaav-a-Nawej, que será proclamado o sucessor de Yirung.

O caçador é, após a sua morte, enterrado na margem direita do Kajidij, no mesmo local onde o notável ruwund o encontrara pela primeira vez.

Em Nkalaany, Nawej recebe a insígnia do poder na presença dos *atubung*. O novo soberano toma Ruwej como sua esposa e Kamong, agora rainha-mãe, recebe o título de Rukonkiish. O filho do caçador revela-se um chefe inteligente e empreendedor, fortificando a capital e criando uma poderosa organização política e militar. Acabando por sucumbir numa emboscada, é seu filho, Yaav-a-Nawej, que se proclama primeiro Mwant Yaav (em todas as outras versões do mito é o filho, e não o neto de Cibind Yirung, o primeiro soberano com o título de Mwant Yaav). O reinado de Yaav-a-Nawej seria um reinado de conquista e expansão do território. Quando Ruwej morre, já numa idade muito avançada,

os dignitários nomeiam uma nova *Ruwej*, escolhida entre os descendentes femininos de Nkond, que virá a receber o título de Nswaan Murund, «herdeira da amizade».

O mito ruwund de fundação do Estado inicia-se pois com o episódio, característico do ciclo kuba de Woot (de Heusch, 1972: 178), do equívoco em torno do vinho de palma e subsequente conflito entre pai e filhos para dar lugar, mais tarde, ao «romance» entre Ruwej e Cibind Yirung, motivo que de Heusch identifica como transformação do tema épico luba da origem do Estado (*ibid.*: 199, 276).

O tema inicial da disjunção pai/filhos veicula, para de Heusch, uma crise da ordem patrilinear (*ibid.*: 186-7) que, no sistema mítico kuba, conduz à queda definitiva da patrilinearidade a favor de um sistema matrilinear instaurado sob o signo de um herói de perfil inquietante, Woot. No texto ruwund este «mitema», investido de um mesmo valor estrutural, traduz-se igualmente numa ameaça à ordem social, revelando a crise da patrilinearidade (o pai deserda os filhos) e esboçando já os contornos de um sistema matrilinear: a pulseira sagrada, símbolo do poder real, é confiada a Ruwej (que a seu tempo a transmitiria a seus filhos). Se no ciclo kuba, contudo, o episódio do conflito em torno do vinho de palma procedera à transição do sistema patrilinear para um sistema matrilinear, na épica ruwund este nunca é verdadeiramente alcançado visto Ruwej (malogrando desta forma o curso do tema kuba) se vir a revelar uma mulher estéril, impossibilitada portanto de assegurar a sucessão. A matrilinearidade é pois aqui declarada inviável e o tema kuba abortado a favor do motivo luba do casamento hiperexogâmico (entre Ruwej e o caçador errante) que restabelece o sistema patrilinear momentaneamente ameaçado. Esta nova forma de patrilinearidade é contudo uma ordem mais sofisticada, marcada por uma progressão cultural, e denota a origem da realeza sagrada (cf. *ibid.*: cap. V).

De Heusch insiste, pois, num sistema de oposições que opõe a ordem primitiva de Ruwej, rude e incipiente, a uma civilização mais elaborada introduzida por Cibind Yirung, obviamente um herói cultural portador da realeza sagrada. Esta relação antitética é corroborada pela análise do código cosmogónico, tal como nos é dado a conhecer no mito de criação ruwund de Kahemb (1972, M26: 224-5). De Heusch propõe-nos um autêntico antagonismo cosmogónico fundado na oposição entre o raio e a serpente

Cinawej; Cibind, um herói solar, está associado ao fogo celeste, à estação das chuvas e à fertilidade (a caça assumindo-se como imagem metafórica da fecundidade, 1972: 203) em oposição a Ruwej, a princesa ctônia descendente de Cinawej (Biebuyck, 1957: 789), associada à Lua, às águas terrestres e à estação seca e, finalmente, marcada pela esterilidade (de Heusch, 1972: 226).

A relação tentada no mito de fundação do Estado entre o reino de Ruwej e o de Cibind Yirung é, pois, de aparente *irreducibilidade*. Para mais, revelando-se estéril e abdicando portanto da maternidade, Ruwej persiste em demarcar-se da nova ordem associada a Yirung. A tarefa de conceber o primeiro Mwant Yaav e rei divino é confiada a uma segunda mulher, Kamong, que, essa sim, assumiria a conjunção que Ruwej, condenada a um casamento não consumado, havia recusado. Desta forma, Ruwej permanecerá ligada à ordem *ancestral*, ao poder *autóctone* que representa como «mãe dos *atubung*», os primitivos chefes, em oposição a Yirung, que, trazendo consigo uma ordem *inovadora* conducente ao emergir da realeza sagrada, seria sempre considerado um *estrangeiro*, alheio à cultura ruwund.

Na preocupação, contudo, de descortinar pares antitéticos capazes de instituir numa relação de oposição o reino cultural de Yirung e a ordem inferior e mais rudimentar de Ruwej, de Heusch minimiza o que é, simultaneamente, o reverso e a contrapartida desta relação dicotômica: fundada na disjunção, a relação entre Ruwej e Cibind Yirung é, antes de mais, uma relação de *aliança*. Mas esta aliança não é o mero pretexto que permite pensar uma antinomia ou instituir uma oposição; a conjunção entre Ruwej e Cibind Yirung é em si fundamental e operativa, é a *condição mesma* da emergência de uma civilização superior.

Portador de novos conhecimentos, Yirung só pode criar as condições conducentes ao estabelecimento da realeza sagrada com a cumplicidade de Ruwej cujo envolvimento é, neste processo, tão insinuante quanto o de Cibind Yirung que o mito parece apontar como portador por excelência dessa nova ordem. É, de resto, Ruwej quem toma a iniciativa de seduzir Yirung. Na narrativa de Dias de Carvalho, as intenções sedutoras da princesa são explícitas: «Pela sua parte Luéji [Ruwej] também lhe apresentou o lucano [*rukan*] que herdara de seu pae, e pensando que o melhor modo de reter junto a si tão bello caçador seria fallar-lhe na caça, encaminhou a conversa para este assumpto» (1890: 68), convidando-o depois a permanecer entre os Aruwund a fim de ensinar ao seu povo o uso do arco e flecha. Mais tarde oferece a

Yirung acomodação na sua própria casa: «... Luéji procurava já evitar que elle se agradasse de alguma das suas servas e queria tê-lo ao pé de si, e vigiá-lo, pretexto de que se serviu para com Canapumba [*Kanampumb*], que lhe havia preparado um bom aposento no mazembe [*mazemb*], logar para onde são enviados os hospedes» (*ibid.*: 69). Finalmente, é após ter *persuadido* os *atubung* a aceitar o recém-chegado (*ibid.*: 70) que a princesa ruwund desposa o estrangeiro, e é *contra o desejo de seus irmãos* que confia a insígnia do poder ao caçador luba (cf. Duysters, 1958: 83; Struffy, 1948: 374-5; Byvang, 1937: 431, e Dias de Carvalho, 1890: 75).

A cumplicidade de Ruwej no cumprimento da missão civilizadora de Yirung não deixa lugar a dúvidas. Afirmando-se seres irreduzíveis, associados a mundos irreconciliáveis, Ruwej e Yirung *instauram uma aliança*, mecanismo que permite ao caçador luba cumprir com êxito a sua tarefa de herói civilizador.

Retomemos o tema da esterilidade de Ruwej no mito de fundação do Estado. Ao negar a Ruwej a maternidade, o mito proclama sem dúvida — e em conformidade com a análise de de Heusch — uma *disjunção* insolúvel expressa na dicotomia estrutural que opõe a esterilidade de Ruwej à fecundidade de Yirung. A própria recusa em conceber o sucessor de Cibind Yirung, *aquele que viria a ser o primeiro rei divino*, traduz a oposição entre o mundo autóctone (de Ruwej e dos *atubung*) e o sofisticado reino do caçador estrangeiro. Contudo, é também o motivo da infertilidade da princesa a *charneira* que articula os dois episódios míticos (recorrentes nos ciclos kuba e luba respectivamente), declarando inviável a matrilinearidade (esboçada pelo tema kuba) e permitindo a intervenção do caçador errante e a reafirmação do sistema patrilinear (cf. de Heusch, 186-7). A esterilidade de Ruwej revela-se pois um «mitema» à *double face*: se permite instaurar a *diferença*, constitui também a oportunidade para empreender uma *conjunção* — igualmente crucial na origem da realeza divina —, *conjunção* plenamente realizada por Kamong, *que a própria Ruwej designa* para conceber, em seu lugar, o fundador da dinastia divina. A *conjunção* entre Kamong e o herói caçador é pois um mero corolário da aliança que Ruwej assumira já com Yirung.

Em suma, se a antinomia entre as ordens representadas por Ruwej e pelo herói luba só se pode estabelecer sob o signo de uma aliança inicial hiperexogâmica, é da *continuada* colaboração entre

estes dois pólos — apreendidos como irredutíveis pelo pensamento ruwund — que se desenha a emergência da realeza sagrada.

Ruwej é, pois, uma heroína marcada por uma extrema ambivalência: representando o poder ancestral e autóctone em oposição à civilização estrangeira que Yirung propõe instaurar, Ruwej proporciona todas as condições para a emergência da realeza sagrada, induzindo Kamong a assumir a aliança de duas ordens que, paradoxalmente, havia declarado inconciliáveis.

A cumplicidade implícita das esposas de Yirung torna-se subitamente inteligível ao considerarmos a totalidade das versões do mito de fundação do Estado. Na versão de Duysters (confirmada pela de Biebuyck, 1957: 797-804), Ruwej e Kamong afirmam solidariamente a ambiguidade inerente à fundação da nova ordem: Ruwej instaura uma *disjunção* entre elementos antagônicos e Kamong reconcilia-os na *aliança* que garante o emergir da realeza sagrada. Ora, estas duas personagens míticas (assim como o dualismo que veiculam) são, na corte do rei ruwund, perpetuadas por duas altas dignitárias femininas, respectivamente a Nswan Murund, «mãe dos *atubung*» e representante de Ruwej, e a Rukonkiish, a mãe biológica do Mwant Yaav, herdeira de Kamong. Na variante do mito apresentada por Dias de Carvalho (1890: 58-76), Ruwej é contudo uma mulher fecunda e ela mesma a mãe biológica do primeiro Mwant Yaav. A presença de uma segunda mulher (Kamong nas outras narrativas) deixa, pois, de se afirmar relevante na arquitectura desta versão, que de Heusch rejeita, considerando-a duvidosa e não fidedigna (1972: 187). Deste modo o autor sucumbe, por instantes, à tentação de apontar a versão «verdadeira», *démarche* tão adversa ao espírito da análise estrutural (cf. Lévi-Strauss, 1985: 240, 242).

Suspeita para de Heusch, a fertilidade de Ruwej na versão de Dias de Carvalho (confirmada de resto pela variante Kahemb de Struyf, 1948: 370-75) parece-nos, pelo contrário, altamente esclarecedora da natureza do compromisso que une as esposas de Yirung. Assim, se na variante de Duysters Ruwej parece renunciar à conjunção com Yirung (como se recusasse assim participar na construção da realeza divina), ela afirma-se plenamente ambivalente na versão de Dias de Carvalho, uma vez que ela própria assume claramente, ainda que em dois momentos sucessivos, quer a *oposição* a Yirung quer a *aliança* que acabam de contrair. Estes momentos permanecerão contudo nitidamente diferenciados nos dois títulos que nesta versão são atribuídos a Ruwej e que assu-

mem independentemente cada uma das facetas da princesa: como representante dos *atubung* Ruwej é designada pelo título perpétuo de Nswan Murund, acentuando assim a *descontinuidade* entre o sistema pré-existente e a civilização de Yirung; contudo, a partir do momento em que o seu filho é entronizado, e agora no novo título de Rukonkiish, Ruwej envolve-se com o rei e sucessor de Yirung numa relação dinâmica de *aliança* que garantirá o sucesso da realeza sagrada.

Os Aruwund não parecem portanto considerar indispensável distinguir, ao nível mítico, Ruwej e Kamong, facto que adquire agora uma nova inteligibilidade: Kamong é, no pensamento simbólico ruwund, *uma mera refração da princesa Ruwej*, para levar a cabo até às últimas consequências — e desta forma reforçando a sua relevância — a conjunção que Ruwej havia já esboçado. Assim, as versões que apontam a existência de duas esposas para Yirung partilham a mesma preocupação em acentuar a origem *local* de Kamong, assim como a sua relação de proximidade com Ruwej. Kamong é uma «filha» (*mwaan*) do chefe de Nkalaany Mukaciland (Hoover, 1978b; 231), origem que faz dela representante fiel do povo autóctone e, portanto, numa posição privilegiada para realizar, *em nome de Ruwej*, a união entre os dois universos. E, sendo «filha» de um chefe de Nkalaany (o berço do reino ruwund), Kamong é parente da princesa Ruwej (segundo alguns informadores é sua *mwanamaaku*, irmã/prima e nesse caso o filho (*mwaan*) de Kamong é, pelo sistema de parentesco ruwund, necessariamente «filho» (*mwaan*) de Ruwej). O distanciamento entre Kamong e Ruwej como personagens míticas é, pois, necessariamente minimizado (dando lugar a uma proximidade que é marcada por um laço de parentesco): no pensamento simbólico ruwund Kamong não é mais do que um desdobramento, uma *cisão* da princesa, a fim de realizar uma tarefa na qual Ruwej não poderia envolver-se sem comprometer a dualidade e antagonia igualmente necessárias à emergência da nova ordem.

Por via de um sistema combinado de «parentesco perpétuo» e «sucessão posicional», Ruwej e Kamong são perpetuadas na corte ruwund (Musumb) pela Nswan Murundu e pela Rukonkiish respectivamente, as duas mais altas dignitárias do Mwant Yaav.

Vimos como, em diferentes variantes do mito, a bigamia de Cibind Yirung não faz mais do que retratar com veemência a ambiguidade que caracteriza a atitude de Ruwej na fundação da realeza sagrada e que é na narrativa de Dias de Carvalho clara-

mente assumida pela própria princesa. Das duas mulheres de Yirung, Ruwej manifesta a *oposição* entre uma ordem indígena e uma ordem exterior introduzida pelo herói caçador; Kamong, por seu turno, é designada para realizar a *aliança* e superar a oposição entre os dois universos. Neste contexto, se a Nswan Murund perpetua a aparente renúncia de Ruwej à fundação da realeza divina, a Rukonkiish assegura continuidade à aliança que Ruwej havia iniciado com Yirung, declarando-se fiel à nova ordem emergente como herdeira de Kamong e mãe do Mwant Yaav.

Assumindo a dualidade que parece agora inerente à fundação (e à ideologia) da realeza sagrada — emergindo de uma conjunção fundada numa antinomia —, a Nswan Murund e a Rukonkiish definem-se como par antitético que, uma vez mais, veicula a descontinuidade entre o reino ancestral de Ruwej e a acção inovadora de Cibind Yirung. A Nswan Murund, herdeira de Ruwej e considerada «mãe dos *atubung*», representa a civilização original e autóctone no seio da nova ordem presidida pelo Mwant Yaav; a Rukonkiish, sucessora de Kamong e «mãe do Mwant Yaav», «gera» a ordem inovadora fundada por seu filho, o primeiro rei divino. E como *mãe biológica* do Mwant Yaav, a Rukonkiish define-se uma vez mais em oposição à Nswan Murund que, herdeira de Ruwej, é considerada a *mãe sociológica* do soberano (Hoover, 1978: 121; Biebuyck, 1957: 803).

Não obstante este seu papel de «mãe sociológica do Mwant Yaav», a Nswan Murund mantém com o rei, na corte, uma relação simbólica que é indubitavelmente de *aliança* (e não de filiação). Na versão Duysters do mito de fundação esta relação de afinidade é reforçada pelo casamento da nova *Ruwej* — então designada com o título de Nswan Murund em memória à relação amorosa entre a princesa e o herói luba (1985: 85) — com o filho de Yirung. A relação que liga a Nswan Murund ao Mwant Yaav, afinal sucessor e representante de Yirung, perpetua, pois, a conjunção levada a cabo por Ruwej entre duas ordens sociais *diferentes*, consequência da aliança matrimonial entre a princesa e o caçador luba.

Os Aruwund pensam, de facto, a relação entre a Nswan Murund e o Mwant Yaav em termos de uma relação de aliança — meramente simbólica, já que as verdadeiras mulheres do Mwant Yaav são escolhidas por este e habitam o palácio real. A própria insistência em escolher o rei e a Nswan Murund em grupos de descendência independentes o parece confirmar (cf. Hoover, 1978: 112). E esta relação «matrimonial» em que a Nswan Murund e o

Mwant Yaav se inscrevem como representantes de Ruwej e Cibind Yirung, declarando-os cônjuges, institui a *diferença*, sobre a qual se funda, de resto, qualquer aliança matrimonial.

Por seu lado, a ligação simbólica que a Rukonkiish mantém com o Mwant Yaav é uma relação entre *parentes* e não entre cônjuges. Ela é designada pelo rei dentre os seus parentes mais próximos (*ibid.*: 112-3; Byvang: 429). «Mãe do Mwant Yaav» e herdeira de Kamong, a Rukonkiish identifica-se com a ordem encimada pelo rei ruwund. O seu envolvimento com a realeza é, de resto, incessantemente afirmado nos requisitos do seu cargo como conselheira do Mwant Yaav. E sendo do seu parentesco próximo, ela mantém com o soberano uma relação estreita de *filiação* que é, uma vez mais, a garantia desse compromisso.

A conjunção que ambas, a Rukonkiish e a Nswan Murund, fundam com o Mwant Yaav é, pois, de natureza substancialmente diferente: a Nswan Murund inscreve-se numa relação de afinidade fundada na *diferença*; a ligação que a Rukonkiish mantém com o soberano é, pelo contrário, uma relação de proximidade e não de distanciamento. Não se trata aqui de uma conjunção entre «diferentes», mas de uma entre *semelhantes*.

II

A Nswan Murund, como sucessora de Ruwej na corte do Mwant Yaav, e os *atubung* são, pois, os detentores do poder ancestral e autóctone, os representantes por excelência da ordem primitiva e rudimental que Cibind Yirung encontrara quando da sua chegada às terras de Ruwej. Como a Nswan Murund, os *atubung* encontram-se à margem da complexa organização social e política que o Mwant Yaav irá erguer ao fundar o novo Estado. Para os primitivos chefes, o Mwant Yaav permanecerá sempre, como Yirung seu antecessor, *um intruso*, alheio à cultura ruwund de que eles são os representantes. Assim, os *atubung* não participam na vida da corte, onde Ruwej os representa no seu título de Nswan Murund. Habitam as terras sagradas entre os rios Nkalaany e Kajidij, segundo as tradições orais berço da nação ruwund e cenário dos episódios míticos conducentes à fundação do Estado.

O sistema de saudações que, entre os Aruwund, é particularmente revelador das relações hierárquicas, dá conta do antagonismo que liga os *atubung* ao Mwant Yaav. No presença do sobe-

rano — e em particular quando se reúne a grande assembleia (*citentam*) — todos os seus dignitários o saúdam com um bater de palmas (*kwiifukwiil*) acompanhado pela saudação verbal devida ao rei («*karombu*!»), manifestando assim a sua submissão. Os *atubung*, contudo, cumprimentam o rei com uma saudação *de igual para igual* — a mesma utilizada entre comuns de estatuto semelhante —, esfregando as mãos num movimento circular, o que constitui para os Aruwund uma forma insultuosa de se dirigir ao soberano e *exclusivamente* permitida aos *atubung*. Estes chefes mantêm de resto com o Mwant Yaav uma relação de gracejo (*joking relationship*) que lhes permite referirem-se publicamente ao soberano em termos pejorativos e menos elogiosos.

Os *atubung* só se deslocam a Musumb, a corte e capital do reino, mediante convite do soberano (por via da Nswan Murund). As suas visitas oficiais são escassas (uma ou duas vezes por ano), já que representam grande despesa para o rei que os deve receber com grande pompa e cobri-los de oferendas. Mais uma vez, o estatuto peculiar dos *atubung* é marcado em relação aos restantes chefes e dignitários do rei (*ayilol*) que devem ao soberano o pagamento regular de um tributo.

A chegada dos *atubung* à corte é um momento de grande agitação social. Deslocando-se das terras do Nkalaany, a sua aproximação a Musumb é precedida de gritos anunciadores: toda a população esconde os seus produtos agrícolas, caça e animais de criação que os *atubung* não hesitariam em arrebatam à sua passagem. Da mesma forma, e durante a sua estada na corte, as suas visitas ao mercado são acolhidas pelo pânico geral. Os *atubung* de Nkalaany apoderam-se de todos os bens alimentares que julgam necessários à sua subsistência e à da sua «irmã» (*mwuanamaak*), Ruwej, proclamando-se assim os legítimos e originais «proprietários da terra» (*anshir-a-ngand*).

Apesar do carácter antagonizante que representa para o Mwant Yaav a visita dos *atubung* a Musumb, o rei é compelido a convocá-los periodicamente à corte, como se este antagonismo tivesse que ser constantemente reactualizado em assembleia pública e perante a população ruwund.

Representantes de uma ordem *não assimilada* ao reino de Yirung e ao poder do Mwant Yaav, os *atubung* são, curiosamente, os investidores rituais do rei. Como já notara Hoover «[...] the office [...] ties the Lunda chief being invested with the unas-

simulated ancestors of the assimilated indigenous population» (1978b: 323).

Quando o rei morre, o *rukan*, bracelete de tendões humanos e insígnia por excelência do poder sagrado, é-lhe retirado pela Nswan Murund, que o guardará até que o novo soberano seja encaminhado às terras do Nkalaany, cenário a que nos reenvia o mito de fundação do Estado e onde, na presença dos *atubung*, a cerimónia de entronização terá lugar.

O ritual de investidura do Mwant Yaav em Nkalaany só se realizará, contudo, tempos depois de o novo rei ser eleito; decorrem por vezes alguns anos entre a eleição e a cerimónia em que o soberano será investido com o *rukan* pelos *atubung*. Um ritual preliminar é assim realizado na corte, permitindo ao herdeiro governar até ser oportuno empreender a longa viagem até Nkalaany (aproximadamente a uma centena de quilómetros de Musumb) onde — e só então — a entronização como Mwant Yaav terá lugar. Durante este tempo, em que se encontra como que em período probatório, o rei é designado Mwaadyaat, só podendo exibir o nome de Mwant Yaav, título da dinastia divina, após a sua investidura pelos *atubung*.

O *rukan*, insígnia por excelência do poder local e da ordem de Ruwej (o bracelete que havia sido transmitido dos antepassados ruwund a Ruwej pelo seu pai, Nkond-a-Matit), surge pois indispensável para o restabelecimento da realeza sagrada, como se fosse à ordem antiga e decadente de Ruwej que o novo herdeiro (como Cibind outrora) fosse buscar a fonte última e símbolo do poder real. O futuro rei só é proclamado Mwant Yaav — e portanto concebido como digno representante do poder divino inaugurado pelo filho de Yirung — após receber de Ruwej e dos *atubung* a pulseira, símbolo do poder autóctone. A nova realeza só parece pois conseguir instituir-se se contiver em si o símbolo máximo *da ordem que lhe é antagónica*. Compreendemos agora que, na versão Byvang do mito, tenha que ser proporcionada a Cibind a oportunidade de se apoderar da pulseira que, nesta variante, Ruwej não lhe entrega voluntariamente (Byvang, 1937, 1: 431).

A transferência de soberania dos chefes locais para o Mwant Yaav parece, pois, implicar que em cada interregno o povo autóctone se apodere do poder para de novo o entregar ao rei divino no ritual de entronização. Ora, curiosamente, os Aruwund entre-

gam a soberania durante o interregno real ao chefe máximo dos *iin mazemb*, os representantes em Musumb do povo de Ruwej.

Descendendo de Nkond-a-Matit, o povo do *mazemb* (os bairros que, na corte, se situam nas traseiras da residência real) é chefiado pelo Sakawaat Nkwaany, a quem Nkond havia confiado o *rukan* para vir mais tarde a ser entregue a Ruwej. Súbditos do Mwant Yaav, os *iin mazemb* detêm, não obstante, uma certa supremacia que lhes advém da sua origem autóctone e da ligação genealógica a Ruwej. Eles são, como descendentes dos antepassados dos Aruwund, os *angaak* («avós, antepassados») do Mwant Yaav, a quem o soberano deve respeito e deferência. Assim, entre os habitantes de Musumb, os dignitários do *mazemb* são os únicos que na saudação ritual ao rei na grande assembleia (*ci-tentam*) se não prostram no solo (*kubumburik*) em sinal de submissão ⁽²⁾.

Antigos detentores do *rukan*, são os *iin mazemb* que pela primeira vez conduzirão o novo rei ao palácio. Representando os antepassados de Ruwej, os dignitários do *mazemb* apontam entre os candidatos à soberania aquele que deverá ser escolhido para Mwant Yaav. Chegados a um consenso, apresentam-no a Ruwej para que ela dê o veredicto final na escolha do seu futuro «marido» e novo soberano ruwund. Como dizem os próprios Aruwund, é do *mazemb* que deriva a força e o poder do Mwant Yaav.

Mas se o povo do Skawaat Nkwaany indica entre os candidatos o que, com o acordo de Ruwej, deverá ser designado Mwant Yaav, é dele que o soberano receia traição. Segundo a tradição oral, o povo de Ruwej recusara-se sempre a aceitar a tomada de poder por um estrangeiro. Ora, se no mito de fundação do Estado os irmãos de Ruwej, vexados, abandonam o reino, originando um movimento migratório, na organização da corte são os *iin mazemb* que se revelam virtualmente insubmissos. Corolário, afinal, da dicotomia entre Ruwej e Cibind Yirung, este antagonismo é claramente verbalizado na fórmula simbólica (*praise-phrase*) que designa os *iin mazemb* e que os denuncia como «os traidores de duas faces» (*ampumb-a-mazu maad*), revelando assim o seu carácter ambíguo. Procedendo à escolha e eleição do novo Mwant Yaav, a sua cumplicidade com a nova ordem é muito circunstancial.

⁽²⁾ A excepção também da Rukonkiish como «mãe do Mwant Yaav» e, obviamente, da Nswan Murund como representante de Ruwej.

São eles os detentores do poder original que legitimamente reclamam para si próprios e, como tal, constituem uma constante ameaça ao poder do Mwant Yaav, que, sucessor do herói mítico Yirung, é para os Aruwund considerado um intruso.

Os *iin mazemb* definem-se por oposição aos *iin mees*. «Filhos de Ruwej» (*aan-a-Ruwej*) e representando em Musumb os antepassados e o sistema autóctone, a população do *mazemb* habita, já o dissemos, a retaguarda da corte. Em frente à residência do Mwant Yaav situam-se, em contrapartida, os *iin mees*, considerados «filhos do Mwant Yaav» (*aan-a-Mwant Yaav*). Os candidatos ao cargo de Mwant Yaav são membros do povo do *mees* (ou aqueles que possam demonstrar a sua ligação genealógica aos *iin mees*). Desta forma, se é o povo do *mazemb*, como detentor da fonte do poder, que desempenha o papel mais proeminente na pré-cerimónia de investidura que decorre na corte, os *iin mees* estão dela naturalmente excluídos como possíveis candidatos à soberania. É assim que no final das cerimónias de investidura em Musumb, e antes de o sucessor ao trono convocar a sua primeira audiência (*citentam*), o novo soberano sai do palácio pelas traseiras que desembocam no *mazemb* e, sacrificando uma cabra, declama o *nkumbu* (*praise-phrase*) de Ntambu Kabong (um dos chefes entre os *iin mees*), anunciando deste modo a sua filiação ao povo do *mees*. Dirigindo-se depois à praça pública, o rei presidirá ao seu primeiro *citentam*.

Neste contexto, é deveras significativo que, por morte do Mwant Yaav, seja o chefe Sakawaat Kanampumb (como é por vezes designado o chefe dos *iin mazemb* por acumular ambos os cargos de Sakawaat Nkwaany e Kanampumb da Mazemb) a assumir o poder real. Este ocupa o trono do Mwant Yaav durante o período em que decorrem os ritos funerários, geralmente até ao dia seguinte ao enterro real, altura em que o futuro rei eleito lhe pagará para abandonar o trono. Esta cerimónia decorre em *citentam*, o trono ocupado pelo Sakawaat Kanampumb, sendo então colocado no centro da praça pública. Perante a audiência, o novo soberano eleito oferecerá pagamentos com valores crescentes até que o Sakawaat aceite e consinta em desocupar o trono real. O Mwaadiant (o rei eleito) pode então sentar-se e o chefe dos *iin mazemb*, sentado agora sobre uma pele de antílope estendida sobre o solo, apresenta-o ao povo ruwund. Saúda depois o rei, prostrando-se no solo (*kubumburik*). Esta será a única vez em que o Sakawaat Kanampumb, assim como os *iin mazemb*, se pros-

trarão no solo em sinal de cumprimento e submissão ao Mwant Yaav (cf. *supra*, 57).

O Sakawaat Nkwaany garante assim o exercício da autoridade *local* de Ruwej e dos *atubung*, durante o interregno. A autoridade indígena e a ordem sacralizada vinda do exterior, os dois princípios solidários que constituem o aparato ideológico da realeza ruwund, surgem pois comprometidos numa *alternância cíclica*: o poder do soberano divino é, no momento da sua morte, legitimamente apropriado pelos chefes nativos, reclamando a senioridade da ordem primitiva e original, para vir a ser, uma vez mais, recuperado sob o signo da realeza sagrada pelo novo Mwant Yaav. Assim, e em cada ritual de entronização, o soberano tem de render-se, humilde e submisso, aos *atubung* (cf. Dias de Carvalho, 1890: 352-53), realizando desta forma a inversão que permitirá a instituição de uma nova ordem.

Nestas considerações somos reenviados a um conjunto de reflexões de Gomes da Silva, referentes ao «tempo cíclico» em contexto indo-europeu, onde recorrentemente a «ordem» se redifine a partir da «colaboração dos contrários». E, curiosamente, é o *menos* cotado socialmente — e aparentemente o menos dotado — que parece reunir os atributos capazes de fazer emergir a sociedade de um estado de crise e incentivar a recriação da ordem social (Gomes da Silva: 6). Diferentes contextos examinados são unânimes em colocar essa missão nas mãos de um ultimogénito, que, por esse e outros atributos, parece desqualificado no empreendimento de uma tarefa que reclama todo o engenho e proficiência como a de reconstituição de uma nova ordem a partir da sociedade em crise.

Ora, entre os Aruwund conta-se uma outra variante do episódio de transmissão do poder a Ruwej, uma das versões que me foi dado recolher em Nkalaany e que é também a registada numa pequena publicação metodista no dialecto local sobre as tradições orais ruwund (Ngand Yetu), 1963):

Os filhos de Nkond-a-Matit eram em número de seis: Cingud, Cinyam, Ndondj, Rukombu, Karumbu e Ruwej. Os rapazes, ao regressarem um dia à aldeia, vindos da caça, encontram o pai a tecer uma esteira. Como noutras variantes deste mito, gera-se um equívoco em torno da água leitosa, utilizada para embeber as fibras, que os filhos tomam por vinho de palma. Um dos filhos agride

o pai e é Ruwej que vem em seu socorro. Enfurecido, o chefe declara: «O meu *rukan* não será transmitido aos meus filhos. Serão as minhas filhas que o receberão.» Tempos depois Nkond adoece gravemente e, vendo aproximar-se o momento da sua morte, manda chamar as filhas. Karumbu e Ruwej encontravam-se, contudo, na outra margem do rio. Ao receberem a notícia, apressam-se a responder ao apelo do pai. Karumbu, a mais velha, diz para a irmã mais nova: «Tomemos o caminho atravessando o rio por Kanyimb.» Mas Ruwej discorda: «Não, por Kanyimb é muito longe. Se atravessarmos em Kasaaku chegaremos muito mais depressa.» Após longa discussão, Karumbu decide-se a tomar a direcção de Kanyimb e Ruwej vai por Kasaaku.

Ruwej chega primeiro e encontra o pai já moribundo. Ao vê-la, o velho chefe pergunta-lhe: «A tua irmã mais velha, onde está?» Ruwej explica-lhe que, tendo tomado o caminho de Kanyimb, Karumbu ainda não chegara. Nkond diz-lhe então: «serás tu que me sucederás» e, proferindo estas palavras, coloca-lhe a pulseira no pulso. A chegada, Karumbu encontra o pai já morto e Ruwej de posse do *rukan*. Karumbu⁽³⁾ reclama a insígnia do poder alegando ser a mais velha, mas Ruwej recusa-se a entregá-la: «O *rukan* é meu, foi-me confiado por meu pai. Tu chegaste tarde demais» (*Ngand Yetu*, 9-11).

Ruwej, a quem fica entregue o poder ruwund e a missão de superar a crise social, ocupa, pois, a última posição entre os filhos do chefe Nkond. E esta crise não é, evidentemente, a mera crise da patrilinearidade de que nos fala de Heusch. Trata-se, muito para além disso, de uma crise do poder e da ordem social em geral, uma ordem onde reina o abuso, o excesso e a discórdia. Na versão de Dias de Carvalho, os filhos de Nkond eram bêbados, ociosos e expoliavam o povo (1890: 60). Na narrativa de Struffy é o próprio chefe que assume a degradação social: embriagado, Nkond é encontrado prostrado no solo e num estado de nudez (1948: 371).

(3) Karumbu é representada na corte do Mwant Yaav por uma dignitária feminina com o título de Nakabamb.

Também aqui — como em outros contextos — a tarefa de reconstituir a ordem é, pois, assumida por uma personagem *desqualificada* do ponto de vista social. E Ruwej é-o a dois níveis: como mulher e como filha ultimogénita numa sociedade em que o poder é transmitido preferencialmente ao mais velho dos filhos varões!

Que não nos surpreenda portanto, e neste contexto, que Ruwej manifeste um perfil que a aproxima irreversivelmente da natureza: «[...] ce mouvement de régénération [sociale] ne peut être pensé que grâce à l'apport décisif d'éléments qui, placés à la base d'une série hiérarchique, se définissent par leur association à la nature» (G. da Silva: 10). Considerando Ruwej como o homólogo ruwund do rei luba Nkongolo, de Heusch antevira já a associação da princesa ruwund à natureza por oposição ao herói cultural e civilizador, Cibind Yirung. Corroborando o que a análise estrutural parecia já indicar, é o próprio contexto ruwund que denuncia a atitude incestuosa de Ruwej, também característica de Nkongolo.

Contrariamente às versões mais divulgadas do mito de fundação do Estado, os Aruwund de Nkalaany contam que Ruwej era casada, antes da chegada de Cibind Yirung, com um parente próximo (*mwaunamaak*, «irmão/primo») do qual tivera um filho, o actual notável da corte real, o Mutiy. Quando da chegada de Cibind Yirung, contudo, Ruwej apaixonara-se pelo caçador estrangeiro e o seu primeiro marido acabara por abandonar o país. Hoje, um dignitário de Nkalaany com o título de Mwant Rumang perpetua a memória do primeiro marido de Ruwej. Este chefe é também conhecido pela fórmula simbólica (*praise-name*) de «*Kamong-a-isot*», alusiva às relações incestuosas que mantivera com Ruwej (do verbo *kusot*, «desejar», aqui com conotação sexual). Irmãos e primos de Ruwej (*anamaakv*), os *atubung* são-no também do Mwant Rumang, que é, em consequência, o único notável ruwund a poder desfilar em grupo com os *atubung* diante do Mwant Yaav. Considerado *cirumakan* do rei (termo usado entre homens que partilham uma mesma mulher), o Mwant Rumang recusa-se a colaborar, como fazem os outros dignitários de Nkalaany, no ritual de entronização do soberano. Quando em *citentam*, a grande audiência pública, senta-se face ao Mwant Yaav, «olhando nos olhos» (*kutal pa mees*) o seu rival, como dizem os Aruwund.

Também no contexto ruwund, portanto, a recriação da ordem social só pode ser levada a cabo graças à intervenção do

mais enfraquecido dos seus membros: uma *mulher*, que é também *a mais nova* de uma série de irmãos e marcada pelo *incesto*, um magnífico exemplo do retorno aos valores da natureza que, numa sociedade em crise, Gomes da Silva sugere capazes de gerar cultura. Contudo — e fundamental à partida — esta intervenção de elementos associados à natureza não é, na fundação da realeza sagrada, capaz de criar por si só a ordem social. O processo de emergência de um novo sistema sócio-político apresentado pelos mitos de fundação do Estado recorre ainda a um estrangeiro, a quem o mito parece reconhecer o verdadeiro mérito de «herói civilizador».

No mito ruwund é, pois, graças à conjugação entre Ruwej e o caçador estrangeiro Cibind Yirung que a nova ordem é instituída no seio de uma sociedade em crise. É oportuno notar, contudo, que a aliança que une Ruwej a Yirung é de natureza muito particular. Assumindo os valores degradados da natureza, Ruwej elege como parceiro um herói que se situa muito *para além* dos limites da cultura. Marcado por atitudes requintadas (o caçador não come ou bebe em público), por um esplendor físico e pelo exímio manejo das armas de caça, Cibind Yirung é, antes de mais, um *estrangeiro* que, alheio à cultura ruwund, se situa para lá das suas modestas fronteiras. Cibind Yirung é, pois, um herói *hipercultural*, assumindo *por excesso* a cultura que Ruwej representa *por defeito*. E este esmero e determinação «excessivos» com que Yirung assume o universo das regras projectam-no *para fora* da cultura, conferindo-lhe uma ambiguidade que o aproxima perigosamente de Ruwej: o casamento hiperexogâmico de Yirung é, afinal, tão inadequado ao universo da cultura quanto a hiperendogamia que caracteriza a princesa autóctone.

Uma pausa permitir-nos-á repensar agora os pressupostos de de Heusch na análise dos mitos de fundação. Definido como herói cultural por oposição a Ruwej, é a Cibind Yirung que de Heusch atribui o êxito da missão civilizadora; ele é, para o autor, o *portador* por excelência da realeza sagrada. Decorrente de uma visão que privilegia a oposição em detrimento da aliança, esta argumentação conduz-nos à ideia de que a realeza divina é uma ordem que, *vinda do exterior*, penetra a sociedade ruwund, onde uma *outra* organização mais rudimentar reinava sob a égide da princesa Ruwej. Como vimos, contudo, a intervenção de Cibind Yirung só pode ser apreendida no pensamento simbólico ruwund à custa da aliança que o caçador institui com a princesa autóctone, a cumplicidade desta relação reivindicando para Ruwej

um igual mérito na fundação da realeza sagrada (cf. *supra*: 49-50). E se Ruwej é a intromissão da natureza que, no seio de uma cultura exausta, é capaz de instigar o processo de regeneração social (cf. *supra*: 61), então é legítimo concluir que o gérmen do poder sagrado se encontra no *interior* da própria cultura autóctone de Ruwej e que os mitos de origem da realeza sagrada nos falam mais de uma *recriação* da sociedade ruwund do que da introdução de uma civilização alheia, penetrando do exterior, e cujo portador seria Cibind Yirung. De facto, chegado às terras de Ruwej na posse do símbolo da realeza luba (a *cimbuuy*, «machadinha»), Cibind abdica desta que envia a seu irmão, conforme a versão de Dias de Carvalho, 1890: 69) para vir a adoptar como insígnia da realeza divina ruwund a pulseira sagrada, símbolo por excelência do poder *autóctone* e da ordem decadente de Ruwej. É portanto na velha sociedade em crise que Yirung encontra o instrumento e fonte última do poder sagrado (cf. *supra*: 18).

Neste processo de *recriação social* que é o da fundação da realeza sagrada, a imagem do herói civilizador estrangeiro, tão recorrente nos mitos da savana zairense, é assim «reduzida» a um mero *mecanismo ideológico* que permite à sociedade conceber a sua própria renovação. Exibindo um perfil que a aproxima da natureza, Ruwej só pode eleger para seu termo de oposição um herói que se defina *para lá* da cultura. A figura mítica do caçador estrangeiro responde a esse imperativo lógico — e a essa «fantasia» ideológica da sociedade — de instituir os contrários. É este posicionamento nos extremos que permite a Ruwej e Cibind Yirung declararem-se solidários no emergir dessa nova ordem que é a realeza sagrada. São os limites do social que se definem, como se fosse *aquém e além* da cultura que a sociedade fosse buscar os ingredientes necessários à sua reorganização. E em cada ritual de entronização a sociedade recorre uma vez mais à definição dos seus limites para instituir no seu seio uma ordem renovada. É assim que o poder é, a cada interregno, reclamado pelo sistema autóctone de Ruwej para ser recuperado pelo novo Mwant Yaav eleito, representando ambos Cibind Yirung e seu filho, o rei fundador.

Um antagonismo tão radical como aquele que une — como distancia — Ruwej e Yirung, só pode ser superado pela intervenção de um *terceiro*. O rei fundador da monarquia divina não é pois Cibind Yirung mas o seu filho, o primeiro da dinastia dos Ant Yaav (pl. de Mwant Yaav). Se o perfil de Ruwej, desprotegida do ponto de vista

social (sendo a mais nova das filhas de Nkond), e a sua associação à natureza a não declaravam apta a inaugurar a dinastia divina, o herói luba surge igualmente inadequado ao lugar de rei fundador: Cibind Yirung é um estrangeiro e como tal considerado um intruso na cultura ruwund. Aclamá-lo rei divino seria subjugar para sempre a identidade ruwund a uma civilização estrangeira. Ambos situados *para lá* dos limites da cultura, Ruwej e Yirung estão, pois, necessariamente excluídos do poder divino. O terceiro, e conciliador dos opostos, é pois um elemento *pertencente* à cultura, como tal habilitado a fundar, no seu seio, uma nova ordem. E é nesta qualidade de *reconciliador de uma antinomia* que o soberano, fundador da dinastia divina, levará a cabo a sua tarefa. É assim que o Mutiy, não obstante ser filho de Ruwej (cf. *supra*: 61), não poderá assumir o papel de rei fundador. Concebido da aliança entre Ruwej e Mwant Rumang, ambos representantes do poder autóctone, o Mutiy é o fruto de uma união entre *semelhantes*.

Esta estrutura triádica, que surge inerente à ideologia da realeza, afirma-se de uma forma quase iterativa no pensamento simbólico ruwund. Assim, irreduzível, a oposição entre Ruwej e Cibind Yirung só pode ser superada, num primeiro momento, graças à intervenção de Kamong (cf. *supra*: 50-51), um terceiro eleito para realizar pelos dois heróis míticos a aliança dos contrários. Mas a ideologia ruwund parece eleger tríades apenas para as dissipar a favor de novos triadismos. Nascido o novo Mwant Yaav da aliança entre Kamong e Cibind Yirung — e uma vez consumada a conjunção conducente à emergência de uma nova ordem —, Kamong dissipa-se na imagem de Ruwej (cf. *supra*: 52), que, com Yirung, se comprometerá em nova tríade, desta vez mediada pelo filho do herói caçador e rei fundador da dinastia divina. E, finalmente, toda a complexidade deste sistema de relações definidas a nível mítico é perpetuada na tríade que preside à organização simbólica e política da corte ruwund: a Nswan Murund e a Rukonkiish, as mais altas dignitárias femininas, herdeiras de Ruwej e de Kamong, e o Mwant Yaav, que, «marido» da Nswan Murund e «filho» da Rukonkiish, representa simultaneamente Cibind Yirung e Yaav-a-Nawej, o primeiro rei e filho do herói mítico luba.

Mas a presença de um terceiro na fundação da realeza sagrada não é um processo dialéctico de «tese-antítese». Se a «síntese» resolve definitivamente a oposição inicial, o rei fundador perpetua o dualismo *indissolúvel* que caracteriza, aqui como em

contextos vizinhos, a ideologia da soberania. Os triadismos, tão recorrentes no pensamento simbólico ruwund⁽⁴⁾ e *perpetuados na organização da corte*, não sacrificam a dualidade que parece caracterizar a realeza entre os Aruwund. Tomados dois a dois, os termos desta configuração triádica comprometem-se num jogo de antinomias que veiculam, em última análise, o antagonismo fundamental entre a ordem autóctone de Ruwej e a civilização inovadora de Yirung. E contudo, na fundação da realeza sagrada ruwund, o dualismo da soberania só pode ser pensado à custa de um terceiro, a estrutura triádica revelando-se a única representação capaz de mediar a irredutível antinomia recriadora do universo social.

BIBLIOGRAFIA

BIEBUYCK, D.

- 1957 «Fondements de l'organisation politique des Lunda du Mwaantayaav en territoire de Kapanga», *Zaire*, XI, 8, 787-817.

BYVANG, M. Van den

- 1937 «Notice historique sur les Baluunda», *Congo*, I, 4, 426-438; 5, 548-562; II, 2, 193-208.

CARVALHO, H. A. Dias de

- 1890 *Ethnographia e historia tradicional dos povos da Lunda*, Lisboa.

DUYSTERS, L.

- 1958 «Histoire des Aluunda», *Problèmes de l'Afrique Centrale*, 40, 79-98.

GOMES DA SILVA, J. C.

- 1986 «Pièges de la hiérarchie», *inédito*.

HEUSCH, L. de

- 1972 *Le roi ivre ou l'origine de l'État*, Paris.

⁽⁴⁾ E que ocorrem uma vez mais no contexto luba em que os heróis míticos Nkongolo, Mbidi Kiluwe e Kalala Ilunga (aqui o fundador da realeza sagrada) são, obviamente, os homólogos de Ruwej, Cibind Yirung e Yaav-a-Nawej, respectivamente. A bigamia do herói caçador é também aqui uma constante.

HOOVER, J. J.

- 1978 *The seduction of Ruwej: reconstructing Ruund history (the nuclear Lunda: Zaire, Angola, Zambia)*. Dissertação de Ph. D., Universidade de Yale.

LEVI-STRAUSS, C.

- 1958 *Anthropologie structurale*, Paris.
1963 *Ngand Yetu, Uruwund wa Mwant Yavu*, Elisabethville.

STRUYF, Y.

- 1948 «Kahemba. Envahisseurs Badjok et conquérants Balunda», *Zaire*, II, 4, 351-390.