

As Duas Faces de Ruwej: Da Ambiguidade no Pensamento Simbólico dos Aruwund (Lunda) ¹

Durante o seu trabalho de campo no noroeste da Zâmbia em 1991-92, Manuel Jordán fotografou uma máscara de resina fabricada por um artista cokwe ² para um ritual de iniciação que representa uma figura mítica, central para os aruwund, vizinhos dos cokwe, a da princesa Ruwej (ou Lweji, como o nome é pronunciado em Angola e na Zâmbia). Esta máscara, descrita por Jordán num artigo de 1993, é uma máscara curiosa, e curiosa por duas razões:

Em primeiro lugar, porque a grande especialista em arte cokwe que hoje homenageamos com este conjunto de conferências, a Professora Marie-Louise Bastin, não havia encontrado, até então, qualquer representação plástica de Ruwej entre os cokwe e povos aparentados (cf. Bastin 1998:16). Marie-Louise Bastin, ao longo de toda a sua obra, realça o lugar único que uma outra figura mítica ruwund ³, a do herói caçador Cibind Yirung (designado noutros contextos por Cibinda Ilunga), ocupa na estatúria dos vizinhos cokwe (cf. Bastin 1978). Cibind Yirung, um caçador estrangeiro de origem luba, seria o responsável pela introdução entre os aruwund, dizem os mitos, da etiqueta real e de uma cultura mais sofisticada. O seu casamento com a princesa autóctone Ruwej teria finalmente conduzido a sociedade ruwund à emergência da realeza sagrada.

O esplendor artístico concedido pelos cokwe a Cibind Yirung contrasta, contudo, com a quase total apatia, a nível da expressão plástica, face a esse outro personagem que, segundo as tradições orais, concorre igualmente para a fundação da realeza entre os aruwund: a princesa detentora do poder ancestral, Ruwej. Compreendemos, portanto, que a máscara fotografada por Jordán desperte, neste contexto, uma curiosidade particular.

Mas a máscara é ainda interessante por um outro motivo: trata-se de uma representação com cabeça de Janus, isto é, uma máscara com *duas faces* (cf. Foto 1) ⁴. E é aqui exactamente que eu gostaria de me deter para efeitos desta apresen-

Manuela Palmeirim, Instituto de Ciências Sociais, Universidade do Minho, Portugal.

¹ Os aruwund, entre os quais fiz trabalho de campo em 1987-88 e 1992, habitam hoje os territórios de Kapanga e Sandoa (província do Katanga) e Kahemba (província de Bandundu) no sul da República Democrática do Congo, estendendo-se ainda pela zona fronteiriça do nordeste de Angola.

² Foi adoptada a ortografia estabelecida pelo Alfabeto Internacional Africano já recorrente na literatura antropológica. Assim, C tem o valor de *tsh*, pelo que "Cokwe", por exemplo, deverá ler-se "tshokwe".

³ O termo "ruwund" é aqui usado como adjectivo referente a "aruwund".

⁴ Agradeço a Manuel Jordán o ter disponibilizado duas das suas fotografias (1 e 3) para serem reproduzidas neste texto.



Foto 1 Máscara (*likishi*) de Ruwej com duas faces (fotog. de M. Jordán).

tação. Na verdade, detentora de duas faces orientadas em direções opostas, esta máscara surge como a expressão última, sob a forma de uma representação metafórica, da *ambiguidade* que parece caracterizar o pensamento simbólico dos aruwund e, em particular, a figura mítica da princesa Ruwej. O que eu proponho, afinal, é a leitura deste objecto de arte cokwe à luz da ideologia da realeza ruwund tal como ela nos é dada a conhecer pelas tradições orais de fundação do estado.

O mito de fundação do estado ruwund⁵ conta-nos que a realeza se originou na sequência da chegada de um caçador estrangeiro de origem luba, Cibind Yirung, como disse há pouco, às terras dos aruwund então governados por Ruwej e por um conjunto de notáveis, todos de igual estatuto, os *atubung*. A princesa havia recebido o poder de seu pai, Nkond, o qual deserdera os filhos, promotores constantes de desordem, para entregar, aquando da sua morte, a insígnia do poder (um bracelete de tendões humanos designado *rukan*) à sua filha Ruwej.

Cibind Yirung, exímio caçador e portador de maneiras refinadas, acaba por ficar entre os aruwund, a quem ensina o uso do arco e da flecha, casando-se finalmente com Ruwej. Algumas versões do mito declaram que Ruwej era estéril e, portanto, incapaz de assegurar a sucessão (cf. Duysters 1958:81-6; Biebuyck 1957:797-804), pelo que o caçador acaba por desposar uma segunda mulher, chamada Kamong, que daria à luz um filho, aquele que mais tarde viria a ser o primeiro rei e detentor do título de *Mwant Yaav*.

Luc de Heusch demonstra no seu trabalho de 1972, *Le roi ivre ou l'origine de l'État*, como esta narrativa, considerada como “mito” e analisada num conjunto mais vasto de tradições de fundação de outros povos da África central, traduz uma progressão de um sistema social rude e elementar (associado a Ruwej e aos *atubung*) para uma ordem inovadora, mais sofisticada e concebida como cul-

⁵ Várias versões desta narrativa têm sido coligidas, nomeadamente por Duysters (1958:81-6), Biebuyck (1957:797-804), Dias de Carvalho (1890:58-76) e, para o território de Kahemba, Struyf (1948:370-75). Uma publicação metodista na língua ruwund fornece-nos, contudo, a mais extensa variante deste mito (*Ngand yetu*, 9-19).

turalmente superior, associada ao caçador estrangeiro. O tema da esterilidade de Ruwej, absolutamente vital na análise de de Heusch, significaria para o autor “uma ruptura da ordem sociológica” (*ibid.*:191) vindo a nova ordem (a realeza sagrada) a instalar-se sob o signo da fecundidade. Cibind Yirung é um caçador, constituindo-se a caça como uma imagem metafórica da fecundidade (cf. *ibid.*:203). De Heusch demonstra como os dois personagens instituem todo um sistema de oposições estruturais que se estendem também às suas qualidades cosmogônicas (cf. *ibid.*:226).

Na verdade, revelando-se estéril e abdicando portanto da maternidade, Ruwej não só se vê até certo ponto impossibilitada de dar continuidade ao poder herdado dos seus antepassados como se demarca visivelmente da emergência da nova ordem. A tarefa de conceber o primeiro *Mwant Yaav*, o fundador da realeza sagrada, é confiada a uma segunda mulher, Kamong, que, essa sim, assume uma verdadeira conjunção com Yirung. Esta “recusa” de Ruwej em se comprometer na emergência da realeza instaura, sem dúvida, uma *oposição* entre a ordem autóctone original (representada por Ruwej e os *atubung*) e a ordem inovadora associada à fecundidade, afinal os dois princípios que, segundo de Heusch, definem a ideologia dualista da soberania na África central. Esta dualidade mantém-se, de resto, na organização da corte ruwund dos nossos dias onde uma dignitária feminina com o título de *Nswaan Murund* perpetua a figura mítica de Ruwej (através de um sistema que se aproxima da “sucessão posicional” descrita por A. I. Richards para os Bemba da Zâmbia, cf. 1940, 1950), assumindo-se como a representante máxima da autoctonia e do povo original por oposição à nova ordem encimada pelo *Mwant Yaav*, como sucessor de Cibind Yirung. A *Nswaan Murund* e os dezoito dignitários que representam os *atubung* não participam, pois, na governação político-administrativa do reino, reservando-se funções estritamente rituais como originais detentores da terra dos aruwund (*anshir-a-ngand*).

Regressemos, contudo, ao tema mítico da esterilidade de Ruwej. Se é verdade que a incapacidade da princesa em procriar instaura *diferença* e oposição, como nos é dado concluir pela análise de de Heusch, Ruwej declara-se, por outro lado, claramente empenhada na união entre Yirung e Kamong, da qual nasceria o fundador da dinastia dos *Ant Yaav* (pl. de *Mwant Yaav*). É assim que algumas versões do mito nos dizem que o consentimento da princesa era *absolutamente indispensável* para que essa segunda união se pudesse realizar (cf. *Ngand yetu*:16). Noutras versões é a própria princesa que escolhe uma mulher para conceber, *em seu lugar*, o primeiro rei (cf. Duysters 1958:84).

Ruwej surge, pois, como uma heroína marcada por uma extrema *ambivalência* (cf. Palmeirim 1993): representando o poder dos antepassados e a ordem ancestral por oposição à nova civilização que Yirung pretende instaurar, Ruwej proporciona, não obstante, todas as condições para a emergência da realeza sagrada. É ela que, segundo a versão coligida por Dias de Carvalho (1890:58-76), toma a iniciativa de seduzir Yirung oferecendo-lhe aposentos na sua própria casa (*ibid.*:69), é ela que *persuade* os *atubung* a aceitar o recém-chegado (*ibid.*:70), sendo *contra a vontade de seus irmãos* que confia a insígnia do poder ao caçador luba (cf. *ibid.*:75; Duysters 1958:83; Struyf 1948:374-5) e, finalmente, é ela que induz Kamong a assumir a aliança de duas ordens que, paradoxalmente, havia declarado inconciliáveis.

Tal como argumentei já num outro texto (1993:51-4), uma leitura conjunta das várias variantes coligidas do mito torna inteligível esta cumplicidade implícita das esposas de Yirung. Kamong é, no pensamento simbólico ruwund, *um mero desdobramento da princesa Ruwej* cuja única tarefa é a de consumir a conjunção com Yirung que Ruwej havia já esboçado sob o signo de uma aliança matrimonial. É assim que várias versões do mito partilham uma mesma preocupação: a de acentuar a origem *local* de Kamong, assim como a sua relação de parentesco com Ruwej. Descendendo de um chefe de Nkalaany, considerado o berço da nação ruwund, Kamong assume-se de uma forma inequívoca como representante do povo autóctone e, portanto, numa posição privilegiada para realizar, *em nome de Ruwej*, a união entre as duas ordens. O distanciamento entre Kamong e Ruwej como personagens míticas é, pois, claramente minimizado, sendo esta proximidade, reforçada por uma relação de parentesco entre ambas (cf. Hoover 1978b:231). Kamong surge, no pensamento simbólico ruwund como uma “cisão” da princesa cuja missão é a de levar até às últimas consequências a conjunção com Yirung, concebendo o seu filho, tarefa na qual Ruwej não poderia comprometer-se a fim de assegurar o antagonismo e dualidade constitutivos do aparato ideológico da nova ordem.⁶

Ora, estas duas personagens míticas (assim como o dualismo que veiculam) são, na corte do rei ruwund, perpetuadas por duas altas dignitárias femininas: a *Nswaan Murund*, representante de Ruwej, como vimos, e a *Rukonkish*, considerada a mãe/tia (*maaku*) simbólica do *Mwant Yaav* e herdeira de Kamong. Se a *Nswaan Murund* perpetua a aparente renúncia de Ruwej à fundação da realeza sagrada, a *Rukonkish* assegura continuidade à aliança que Ruwej havia iniciado com Yirung, declarando-se fiel à ordem emergente. É assim que a *Nswaan Murund* é mantida à margem da política do reino ao passo que a *Rukonkish* é a dignitária que, no reino, possui mais territórios e cujo envolvimento com a realeza é incessantemente afirmado nos requisitos do seu cargo como conselheira do rei.

O sistema de “parentesco perpétuo” (cf. Cunnison 1956) dá perfeitamente conta desta dicotomia entre as mais altas dignitárias femininas da corte. Assim, os aruwund pensam a relação entre a *Nswaan Murund* e o *Mwant Yaav* em termos de uma *aliança matrimonial*. A incumbente do cargo de *Nswaan Murund* é considerada a esposa simbólica do rei. E muito embora se trate de uma relação meramente simbólica entre cargos (o soberano dispõe de várias mulheres que, essas sim, sendo as suas verdadeiras esposas coabitam com ele no palácio real), os aruwund não vêm com estranheza as visitas da *Nswaan Murund* ao palácio, tendo-me sido mais do que uma vez assinalado que tal era “natural” dado que, afinal, se tratava de esposos. É assim que, sendo “cônjuges”, o rei e a *Nswaan Murund* são escolhidos em grupos de descendência independentes (cf. Hoover 1978a:112). Esta “relação de afinidade” que une a *Nswaan Murund* ao *Mwant Yaav* declara-os essencialmente *diferentes* (é na diferença, afinal, que se funda qualquer aliança matrimonial).

⁶ O nome “Kamong” significa, curiosamente, “clitoris”, o que parece sugerir que o papel mítico de Kamong se reduz, afinal, à tarefa de gerar o filho de Yirung e rei fundador.

Por seu turno, a relação simbólica que une o cargo de *Rukonkish* ao de *Mwant Yaav* é concebida como sendo uma relação entre *parentes* e não entre *afins*. Enquanto representante de Kamong, a *Rukonkish* é considerada “mãe/tia” do *Mwant Yaav* e, como tal, as incumbentes deste cargo são designadas pelo rei entre os seus parentes mais próximos (cf. *ibid.*:112-3; Byvang 1937:429).

Estas relações perpétuas entre dignitários e rei⁷, se formuladas num idioma de parentesco e casamento, constituem-se como verdadeiras *metáforas* de relações simbólicas. Assim, a relação matrimonial que une a *Nswaan Murund* ao *Mwant Yaav*, fundada na *diferença*, não é mais do que uma metáfora da relação *entre opostos* afirmada por Ruwej e Cibind Yirung. Pelo contrário, a ligação que a *Rukonkish* mantém com o soberano, perpetuando a *conjunção* levada a cabo entre Kamong e o herói caçador e evidenciando o estreito envolvimento desta dignitária na nova ordem como conselheira do rei, é uma relação de proximidade, uma proximidade que é codificada numa relação entre parentes, ou seja, numa relação entre *semelhantes* (cf. Palmeirim 1993:54).

Vimos como no pensamento simbólico Ruwund a bigamia de Cibind Yirung tem como propósito enfatizar a *ambiguidade* que caracteriza a atitude de Ruwej no mito de fundação e que traduz, afinal, a própria natureza ambivalente (e dual) da ideologia da soberania entre os aruwund. A duplicidade do comportamento de Ruwej é magnificamente veiculada pelas insígnias de poder que a *Nswaan Murund*, sua representante na corte, exhibe em ocasiões rituais. Assim, tal como os *atubung* que representam a ordem original e os chefes autóctones, a *Nswaan Murund* detém um *rukan*, um bracelete de tendões humanos que é guardado numa cesta (*cimpiding*) purificada com caulino branco e que é o símbolo máximo do poder ancestral deixado a Ruwej por seu pai, Nkond. Para além disto a *Nswaan Murund* e os *atubung*, sendo representantes dos antepassados dos aruwund, são vistos como pessoas idosas. É assim que se deslocam, em ocasiões rituais, com a ajuda de um cajado (*mukombu*). Finalmente, é também insígnia desta dignitária e dos chefes ancestrais uma pena branca (*kasal katok*) que



Foto 2 Um dos *atubung* com as suas insígnias de poder: *rukan*, *cimpiding*, *mukombu* e a pena branca (fotog. de J. Anthony).

⁷ Não apenas a *Nswaan Murund* e a *Rukonkish* mas todos os notáveis do reino se encontram ligados ao soberano por uma relação perpétua.



Foto 3 Máscara (*likishi*) de Ruwej em corpo inteiro exibindo o cajo (fotog. de M. Jordán).

colocam no cabelo (Foto 2) e que remete para a primeira aldeia que, segundo as tradições orais, Ruwej e o seu povo haviam fundado ao emergir da escuridão da gruta de origem para a luminosidade do exterior (Kasal Katok, o nome dessa aldeia original, significa simultaneamente “pena branca” e “fazer-se luz”). Esta pena, contudo, só é usada pela *Nswaan Murund* durante a investidura do rei que tem lugar no rio Nkalaany e em algumas outras ocasiões rituais quando a *Nswaan Murund* também se veste, uma vez mais como os *atubung*, com um pano branco (*malakaany*) que evoca o seu poder eminentemente ritual.

Contudo, e não obstante representar a ordem autóctone, as insígnias da *Nswaan Murund* incluem também elementos que a ligam indiscutivelmente à nova ordem política associada a Yirung. Na corte, durante as audiências reais na praça pública, a *Nswaan Murund* poderá vestir-se como qualquer outra dignitária do estado com funções político-administrativas (*cilol*, pl.: *ayilol*) com um pano colorido e a sua coroa de missangas (*yiibangul ya yaapu ya makond*), para alguns evocativa do belo penteado que os mitos atribuem a Cibind Yirung (cf. Hoover 1978b:557), e com pulseiras de fio de cobre (*jinsambu*) colocadas nos pulsos e nos tornozelos. Usando as insígnias dos *ayilol* – os chefes que, com o rei, governam o estado – ela exibe uma filiação à ordem do *Mwant Yaav* em cuja emergência se encontra indubitavelmente comprometida⁸. Contudo, se o *Mwant Yaav* se ausentar da capital do reino a *Nswaan Murund* deve abdicar de se comportar como um *cilol* pois tal atitude seria compreendida como estando a reclamar para si o lugar de chefe máximo dos aruwund. Nessas circunstâncias deverá colocar o seu pano branco e, vertendo vinho de palma (*maruvu ma ntomb*) sobre o *rukan*, evocar os antepassados rogando-lhes a protecção do soberano durante a sua ausência do país ruwund.

Voltemos, finalmente, a olhar para a máscara *cokwe* que constitui a razão (ou, talvez, o pretexto) desta conferência.

⁸ Para uma análise mais detalhada do sistema de insígnias dos dignitários ruwund e da forma como este codifica uma oposição entre os *ayilol*, enquanto chefes político-administrativos do estado, e os *atubung*, os representantes do poder ancestral e originais detentores das terras dos aruwund, cf. Palmeirim 1998.

Manuel Jordán relata que quando o *likishi*⁹ Ruwej chegou à aldeia onde se encontrava a fazer trabalho de campo lhe foi oferecida uma cadeira pelo chefe lunda Citofu que comunicou aos presentes que Ruwej se encontrava extremamente fatigada porque acabara de chegar de longe (o *likishi* teria pretensamente chegado de Angola de onde o modelo da máscara foi trazido pelo artesão, cf. *ibid.*:53). Fatigada, sem dúvida, pela suposta viagem, mas fatigada também porque Ruwej como última representante dos antepassados é, dizem os aruwund numa das fórmulas simbólicas (*nkumbu*) que lhe dedicam, “uma mulher extremamente idosa (*kashin-a-kaj*), uma mulher que anda [tal como os *atubung*] com a ajuda de um cajado”(cf. Foto 3).

O discurso que Samukinji, o artesão da máscara, produz é certamente revelador e inteligível à luz da nossa reflexão sobre a ideologia da realeza ruwund. Samukinji explica a Jordán que a máscara tem duas faces porque uma é “pour le chef” e a outra “pour le peuple” (1993:53). Assim, diz-nos: “Quand un *likishi* Lweji rend visite à un chef pour le saluer, un visage regarde le chef tandis que l'autre regarde en arrière vers ses sujets” (*ibid.*). Como acrescenta ainda, uma das faces olha “vers le passé” enquanto a outra “en avant vers le futur” (*ibid.*:54). Ruwej é, sem dúvida, essa figura mítica com duas caras: aquela que, comprometida numa aliança com Cibind Yirung, se envolve no nascimento da nova ordem e se vira, portanto, para o chefe (isto é, para o rei), e outra que, como representante dos antepassados, permanece para sempre ligada ao passado, ao povo original e à autoctonia. São as duas faces da mesma ideologia. Como Samukinji nos diz (cf. *ibid.*:53), trata-se de *sali ni sali*, “dois lados de uma mesma coisa”¹⁰.

Bibliografia

BASTIN, M. -L.

1978. *Statuettes Tshokwe du héros civilisateur “tshibinda ilunga”*, Arnouville, Arts d'Afrique Noire.

1982. *La Sculpture Tshokwe*, Meudon: Alain et Françoise Chaffin.

1998. Chokwe Arts: Wealth of Symbolism and Aesthetic Expression, in M. Jordán (ed.), *Chokwe! Art and Initiation Among Chokwe and Related Peoples*, Munich, London, New York: Prestel, 13-19.

BIEBUYCK, D.

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

⁹ *Likishi* (pl.: *makishi*) é o termo que na Zâmbia é utilizado para designar os espíritos que são representados por máscaras ou em esculturas, cf. Jordán 1993:43.

¹⁰ A máscara *cikungu* pode também surgir figurada com duas faces (cf. Bastin 1982:81). Marie-Louise Bastin diz-nos que, não obstante o significado de tal representação permanecer obscuro, ela parece sublinhar, na sua opinião, a *ubiquidade* do espírito que evoca (cf. *ibid.*:83). Não deixa de ser interessante notar, a este respeito, que se Ruwej é considerada a representante máxima dos *atubung*, os chefes de terra ruwund, também *cikungu* “évoque les ancêtres du chef de terre” (*ibid.*:81), reenviando-nos para a possibilidade de uma interpretação conjunta destas duas máscaras.

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 história tradicional dos povos da Lunda*, Lisboa: Imprensa Nacional.

CUNNISON, I. G.

1956. Perpetual kinship: A political institution of the Luapula peoples, *Human Problems in British Central Africa*, 20, 28-48.

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.

HOOVER, J. J.

1978a. Mythe et remous historique: A Lunda response to de Heusch, *History in Africa*, 5, 63-79.

1978b. *The Seduction of Ruwej: reconstructing ruund history (the nuclear Lunda: Zaire, Angola, Zambia)*, Yale University (dissertação não publicada).

JORDÁN, M. A.

1993. Le masque comme processus ironique: Les *makishi* du nord-ouest de la Zambie, *Anthropologie et Sociétés*, 17, n° 3, 41-61.

PALMEIRIM, M.

1993. No limiar da cultura: do poder autóctone à realeza sagrada entre os Aruwund, in J. C. Gomes da Silva (ed.), *Assimetria social e inversão*, Lisboa: Instituto de Investigação Científica Tropical.

1998. The King's Crowns: Hierarchy in the Making Among the Aruwund (Lunda), in M. Jordán (ed.), *Chokwe! Art and Initiation Among Chokwe and Related Peoples*, Munich, London, New York: Prestel, 21-27.

RICHARDS, A. I.

1940. The political system of the Bemba tribe, in M. Fortes e E. E. Evans-Pritchard (eds.), *African political systems*, London: Oxford University Press.

1950. Some types of family structure amongst the Central Bantu, in A. R. Radcliffe-Brown e D. Forde (eds.), *African systems of kinship and marriage*, London: Oxford University Press, 207-251.

STRUYF, Y.

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

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