

Paradoxos, fluidez e ambiguidade do pensamento simbólico (o caso ruwund): para uma crítica a alguns modelos de análise¹

Manuela Palmeirim

O conceito de “versões” ou “variantes” tem-se afirmado crucial na análise das tradições orais. Contudo, o uso das versões como textos “fechados” e “delimitáveis” conduz, quando falamos das tradições centro-africanas de fundação do Estado, à emergência de contradições desconcertantes e aparentemente irresolúveis. Os historiadores africanistas crêem-nas passíveis de serem questionadas quanto à sua veracidade; os estruturalistas reduzem-nas a oposições algo estáticas. Ambas as abordagens, tentaremos demonstrar, obscurecem a extrema riqueza, complexidade e, acima de tudo, a extraordinária ductilidade destas narrativas. A leitura que será apresentada da narrativa de fundação da realeza dos aruwund da República Democrática do Congo sugere o paradoxo, a ambiguidade e a fluidez como os mecanismos sobre os quais se constrói o pensamento simbólico e, desta forma, afasta-nos quer das abordagens históricas quer da fixidez dos modelos dicotômicos frequentemente utilizados na sua análise.

PALAVRAS-CHAVE: Lunda (Aruwund), Congo (República Democrática do), ambiguidade simbólica, mitos de fundação, fontes orais e reconstituição histórica, binarismo opositivo.

I

Quem quer que lide com as tradições orais centro-africanas de fundação do Estado é confrontado com contradições desconcertantes entre as diversas variantes de uma mesma narrativa, contradições essas que se têm revelado de

1 Conferência proferida no Instituto de Ciências Sociais da Universidade de Lisboa, a 15 de Junho de 2007. Grande parte dos argumentos aqui apresentados encontram-se desenvolvidos no meu livro *Of Alien Kings and Perpetual Kin* (2006).

difícil manuseamento por parte dos seus analistas. Para os historiadores que – desde a publicação de *De la Tradition Orale* (1961) de Jan Vansina – utilizam estas fontes como os alicerces de uma reconstituição da história mais recuada da África Central, as proposições discordantes contidas nas diferentes versões de uma tradição oral são passíveis de serem questionadas quanto à sua veracidade ou factualidade históricas (e então teríamos versões “fidedignas” e “não fidedignas” do ponto de vista histórico). Para Luc de Heusch, que encara estas narrativas como mitos e nos propõe uma abordagem estruturalista (1972; 1982; 2000), as referidas contradições – e a ambiguidade que lhes é inerente – dificilmente encaixam num sistema dicotómico algo estático, em que os termos de oposição são mutuamente exclusivos.

Convidando o leitor a mergulhar nestas narrativas, este texto visa demonstrar que as discrepâncias e ambiguidades veiculadas pelas versões, longe de se revelarem “empecilhos” para o entendimento das tradições orais ou de se renderem à fixidez de alguns modelos teóricos, são uma qualidade que lhes é *intrínseca*, conferindo um *carácter dinâmico* às narrativas e fazendo destas um universo continuamente aberto a reivindicações e interpretações diversas. Qualquer das abordagens referidas (a histórica ou a estruturalista) tende a obscurecer a riqueza, complexidade e, acima de tudo, a extraordinária ductibilidade destas narrativas.

O que se segue visa ilustrar este argumento no seio do contexto etnográfico sobre o qual tem incidido a minha investigação: os aruwund,² um grupo lunda da República Democrática do Congo (estendendo-se também por uma estreita faixa do nordeste de Angola) que se constituiu como um extenso império sob o jugo do rei intitulado *Mwant Yaav* até meados do século XIX.



A tradição oral que relata a fundação do Estado e a origem da realeza entre os aruwund conta-nos que o símbolo do poder do chefe Nkond (um bracelete de tendões humanos chamado *rukan*) é transmitido por morte à sua filha Ruwej, na sequência de um episódio em que Nkond deserda os seus filhos varões. Ruwej governa com o auxílio dos seus parentes próximos, os *atubung*, e vem a apaixonar-se por um caçador estrangeiro de origem luba, Cibind Yirung, com quem se casa e a quem acaba por confiar o bracelete do poder. Na versão mais popular hoje em território ruwund, Ruwej é estéril e Cibind Yirung acaba por casar com uma segunda esposa, Kamong. Desta última união nasce um filho,

2 Como adjectivo será utilizada a raiz “-ruwund”. O trabalho de campo entre os aruwund, num total de 26 meses, decorreu em 1987–88, 1992, 2005 e 2007. Agradeço às instituições que financiaram esses períodos no terreno: Wenner-Gren for Anthropological Research, Instituto Nacional de Investigação Científica Tropical, Royal Anthropological Institute for Great Britain and Ireland, University of London Central Research Fund, Fundação Calouste Gulbenkian e Fundação para a Ciência e a Tecnologia.

Yaav, o primeiro soberano e detentor do título de *Mwant Yaav*, o título que é ainda hoje exibido pelo rei dos aruwund.

Várias versões desta narrativa foram sendo registadas, apresentando inúmeras discrepâncias entre si. Tomemos, por momentos, a proposta dos historiadores africanistas que, na sequência dos trabalhos de J. Vansina (1961 e 1966, entre outros), procuram utilizar estas tradições orais como fontes históricas, isto é, como documentos que permitem reconstituir o passado da África Central em tempos anteriores à chegada dos europeus (ou seja, à existência de registos escritos). Estes historiadores lidam com estas diferentes variantes na base da sua credibilidade histórica. E não obstante as leituras mais metaforicistas propostas e o reconhecimento crescente da dimensão simbólica destas narrativas por parte de historiadores como Joseph Miller (1980; 1999), Robert Schecter (1980) ou John Yoder (1992), entre outros, as suas análises continuam a mostrar-se muito vulneráveis à contra-argumentação no seio dos próprios historiadores.³ Este facto tem a ver, em larga medida, com a aparente inconsistência das versões, a qual deixa os investigadores que procuram “dados históricos válidos” perdidos num universo de detalhes sobre os quais as variantes se contradizem.

Na verdade, as diferentes versões parecem discordar desde logo quanto à própria genealogia da princesa Ruwej. Na versão coligida pelo administrador belga Duysters, o chefe Nkond é pai de Ruwej e filho de Iyaal (Duysters 1958: 81-86). Na recolhida por Dias de Carvalho no séc. XIX (1890: 58-76), contudo, é Iyaal o pai da princesa (uma divergência que, como se pode calcular, levanta óbvias dificuldades ao estabelecimento de uma cronologia histórica). As versões também não estão de acordo em relação a episódios completos. Assim, enquanto as versões coligidas por Biebuyck (1957: 797-804) e Duysters nos dizem que Ruwej era estéril e que foi Kamong a mãe do primeiro rei (ver também EM 1963: 9-19), a narrativa de Dias de Carvalho (tal como a de Struyf, 1948: 373-375, recolhida na zona periférica de Kahemba, na província de Bandundu) diz ser Ruwej a mãe biológica do filho de Cibind Yirung.

Face a estas inconsistências, certamente gravosas para uma reconstituição do passado histórico, o historiador africanista Jeffrey Hoover descarta a versão de Dias de Carvalho sob suspeita de que esta poderia ter sido coligida em áreas não-ruwund (1978b: 231, n. 52). O mesmo faz, curiosamente, Luc de Heusch no seu *Le Roi Ivre*, Luc de Heusch que, sendo estruturalista e considerando estas narrativas não como fontes históricas mas como mitos, é confrontado com o facto de as variantes em que Ruwej é fecunda não se conformarem ao modelo de oposições que a sua análise estrutural preconiza. Este autor descarta pois essas variantes, para ele também “suspeitas”: “L'on peut penser que les

3 Veja-se, por exemplo, a crítica de J. Hoover (1978b: 239) às interpretações de Miller sobre a narrativa ruwund de fundação do Estado no seu texto clássico de 1972.

informateurs de Carvalho comme ceux de Struyf ont tenté de dissimuler une tare monstrueuse de l'héroïne.” (1972: 187) Esta afirmação não pode deixar de causar alguma perplexidade quando vinda de um estruturalista, uma vez que, como sabemos, uma das regras de ouro da análise estrutural é precisamente a de considerar todas as versões como sendo igualmente válidas (segundo o princípio lévi-straussiano de que “o mito é a soma das suas versões”, ver 1958: 240, 242).

O que vou tentar demonstrar é que estas abordagens – as quais partem de pontos de vista teóricos certamente muito diversos mas que, a este nível pelo menos, acabam ambas por visar a busca da proposição válida no seio das proposições contraditórias das diferentes versões – impedem o investigador de aceder à subtilidade e à verdadeira riqueza do pensamento ruwund, coarctando até as potencialidades destas fontes. Na verdade, afirmações contraditórias *coexistem* no pensamento simbólico ruwund com a mesma validade (uma validade não histórica, entenda-se) e são, para espanto do investigador, insistentemente reiteradas pelos aruwund.

Para chegar à compreensão destas proposições aparentemente inconsistentes é necessário deixarmos de ser prisioneiros da configuração sumária e fechada com que esta tradição oral nos é apresentada na literatura. Na verdade, a tradição ruwund de fundação do Estado é uma narrativa que deve ser colocada no seio de um sistema mais vasto – de uma “constelação”, se quisermos – de “tradições ou narrativas menores” (como as apelidarei a partir daqui), tradições essas que detalham e enriquecem algumas das passagens ou episódios da narrativa “maior”. O que pretendo mostrar é que a narrativa nuclear não pode ser isolada destas outras histórias, as quais nos permitem iluminar, para lá da subjectividade das reconstituições históricas e da fixidez da análise estrutural, muitas das aparentes contradições.



Os dignitários ruwund obedecem a um sistema – apontado primeiramente por Audrey Richards (1940; 1950) e Ian Cunnison (1956) para os Bemba e para os Lunda do vale do Luapula, respectivamente – de “sucessão posicional” e “parentesco perpétuo”. Quer isto dizer que os heróis da épica ruwund de fundação (os heróis míticos, se quisermos) são perpetuados até ao presente por pessoas vivas, as quais constituem os dignitários do reino e que exibem títulos cuja origem é explicada pelas tradições orais. Estes notáveis identificam-se com personagens daquelas narrativas e com os anteriores incumbentes do seu respectivo título (sucedem à sua “posição”, o que significa que herdaram o seu estatuto político, social e simbólico), de tal forma que não é invulgar ouvi-los falar em episódios míticos usando a primeira pessoa do singular, como se eles

próprios os tivessem presenciado.⁴ Os notáveis mantêm também entre si e com o rei uma relação de parentesco que é perpétua, isto é, que é transmitida a futuros incumbentes desse cargo ou título. Assim, a Ruwej é representada na corte por uma dignitária feminina, e o mesmo acontece com Kamong, a segunda mulher de Cibind Yirung. O próprio soberano é considerado representar quer Cibind Yirung quer o filho deste, o primeiro rei (que sucede à “posição” do pai). Outras personagens das tradições orais encontram-se representadas por dignitários (são às largas centenas) que vivem quer na corte quer em zonas periféricas do reino.

Todos estes nobres contam uma tradição oral que retrata a origem do seu título, tradição que os liga de uma forma ou de outra à narrativa central de fundação da realeza, da qual fiz um resumido relato no início. Uma história de título funciona, portanto, como uma “narrativa menor” que enriquece e esmiúça episódios da narrativa maior e é mais “privada” na medida em que o seu conhecimento é mais restrito, por vezes limitado aos incumbentes (passados e presente) desse cargo, aos seus descendentes e familiares, e ainda à população que habita os domínios sob a jurisdição do dignitário que detém o título. Apenas as histórias dos títulos dos cargos mais importantes são conhecidas de todos e, na verdade, a distinção aqui adoptada entre “narrativas menores” e “narrativa maior” é uma distinção claramente artificial, uma vez que a narrativa de fundação que vemos retratada na literatura da especialidade (aqui dita “maior”) não é mais, afinal, do que as “tradições menores” dos três títulos mais importantes na hierarquia ruwund: o do rei e os das dignitárias que representam Ruwej e Kamong.

O comentário do mito central por tradições orais menores torna a épica de fundação (que pode desta forma ser enriquecida *ad infinitum*) uma história de extrema complexidade. Todas estas narrativas adicionam e detalham episódios da narrativa maior. Consequentemente, o procedimento de clarificar, discutir, definir e redefinir os contornos do mito de fundação recorrendo a estas histórias de título constitui uma tarefa inesgotável e empreendida pelos próprios narradores (um cenário muito diferente daquele que nos é apresentado quer pela literatura produzida por historiadores, quer pela análise estrutural).

Esta intromissão das narrativas “privadas” na tradição central e de cariz mais “público” dá conta de muitas das discrepâncias entre as diferentes versões, desta feita invalidando a opção de L. de Heusch pela variante em que Ruwej é estéril e o procedimento metodológico dos historiadores que consiste

4 Material etnográfico com algumas similitudes é discutido por Sahlins (1981a: 13-14; 1991: 65, por exemplo) a propósito de contextos muito distantes, como o dos Maori e das ilhas Fiji. Este material tem dado lugar a um extenso debate sobre o uso do “eu” em narrativas orais (Merlan e Rumsey 1991; Rumsey 1999; 2000, entre outros).

em seleccionar uma narrativa em detrimento de outras versões entendidas como “menos credíveis”. Vou dar aqui um exemplo.



Hoover selecciona como a versão genuína aquela que faz de Ruwej uma mulher estéril e que reclama a mãe do primeiro *Mwant Yaav* como tendo sido a segunda esposa de Cibind Yirung. Isto é, na verdade, o que o sistema de sucessão posicional nos levaria a assumir, dado que na corte existem duas dignitárias femininas que perpetuam as duas esposas do caçador estrangeiro. Para L. de Heusch, de resto, a esterilidade de Ruwej é um mitema absolutamente crucial na sua análise porque portador de significado.

Contudo – e não obstante esta ser, de facto, a versão mais conhecida –, outras variantes têm sido registadas e estas encontram igual fundamento em tradições menores. As de Dias de Carvalho e de Struyf, como vimos já, dizem-nos que Ruwej era fértil e que deu à luz o primeiro rei (omitindo a existência de Kamong). A tradição oral dos sanga, vizinhos dos aruwund, diz-nos que ela teve filhos de outros consortes (Roland 1963: 23). Outras versões ainda afirmam que Ruwej foi apenas estéril com Cibind Yirung (Hoover 1978a: 79, n. 63, referindo o manuscrito de Mastak Mwazaz). Ora, de facto, estas asserções são legitimadas pela história de título, que eu própria coligi, do dignitário *Mwant Rumang*, um nobre que vive nas terras de Nkalaany, consideradas o cenário dos eventos míticos conducentes à fundação da realeza que são relatados pelas tradições orais. Este dignitário representa o primeiro consorte de Ruwej, antes da chegada do caçador, de quem a princesa havia tido um filho, hoje representado na corte real pelo dignitário *Mutij*. A tradição do título de *Mwant Rumang* conta que, depois da chegada de Cibind Yirung, Ruwej abandonou o seu consorte para casar com o estrangeiro. Enfurecido, *Mwant Rumang* convocou os seus parentes próximos para lhes comunicar a sua intenção de abandonar o país ruwund. Ao pronunciar esta decisão ergueu a sua catana e fez uma incisão numa árvore (*cimang*), de onde originara o seu título de *Mwant Rumang* (*ru-* é um aumentativo).

Alguns narradores falarão pois de Ruwej como uma mulher estéril e celibatária, descartando da sua narrativa (porque privados provavelmente dessa informação adicional) a história titular de *Mwant Rumang* e do filho de ambos; ao passo que outros, incorporando esta tradição menor, a retratarão como uma mulher casada e fértil. Diferentes versões encontram assim fundamento em tradições menores. Na realidade os narradores recorrem a todo o seu repertório, ao conhecimento que têm da tradição oral na sua globalidade, e aqueles que estão familiarizados com tradições de título mais periféricas incluem-nas na narrativa maior. Em consequência disto as narrativas variam na medida em que retratam *diferentes níveis de especificidade*.

Por outro lado, a natureza classificatória do parentesco perpétuo torna irrelevantes muitos dos aspectos que tanto preocupam o investigador. No sistema de parentesco ruwund existe um único termo, *mwaan*, para designar “filho”, “sobrinho” ou “filho de uma prima”. Como as duas esposas do caçador são ditas pelos aruwund como sendo irmãs/primas (*anamaaku*), o *mwaan* de uma seria o *mwaan* de outra (criando portanto espaço para argumentar que o primeiro rei seria filho de Ruwej – e então Ruwej seria fértil – ou apenas filho de uma irmã ou prima). O mesmo acontece com o dignitário *Mutiy*. O *Mwant Rumang* reclama que o *Mutiy* é seu filho biológico, seu e de Ruwej, ao passo que outros informantes dizem ser apenas seu sobrinho. A natureza classificatória do sistema de parentesco contém, portanto, uma margem considerável de ambiguidade que permite interpretações diversas. Contudo, se para um narrador na capital do reino a questão de determinar a “verdadeira” filiação do dignitário *Mutiy* pode parecer uma questão de importância irrisória (uma vez que o próprio sistema de parentesco dispensa este tipo de definições), para o chefe *Mwant Rumang*, seus parentes e súbditos, que habitam uma aldeia na periferia do território ruwund, é uma questão da maior importância: ao declarar a sua relação com Ruwej uma aliança consumada, este dignitário reivindica um elo mais próximo à princesa e à corte do rei e eleva assim o seu estatuto simbólico na hierarquia ruwund.

Conclusão 1

A primeira parte deste meu texto pretende alertar para a natureza *dinâmica* das tradições orais e dos sistemas simbólicos, em particular no contexto centro-africano. A tradição ruwund de fundação da realeza constitui-se como o núcleo de uma rede mais vasta de tradições “menores” que respeitam a títulos de cargos específicos, histórias que dão forma e fazem, na verdade, parte integrante da narrativa de fundação. Estas histórias de título podem ser ou não introduzidas na narração consoante o conhecimento que delas tenha o contador, o seu estatuto político-simbólico e as exigências do argumento que pretende ser apresentado. Como foi ilustrado, diferentes narradores poderão manobrar a fluidez dos termos de parentesco em seu benefício, minimizar certos episódios e acentuar outros, conferindo ênfases distintas à narração e, desta feita, veiculando *nuances* de significado diferentes. Neste processo a instituição do parentesco perpétuo constitui um inesgotável repertório de possibilidades, permitindo que sejam reclamados laços e negociadas posições com base nas múltiplas opções oferecidas por um sistema cuja natureza é essencialmente fluida e classificatória. Deste ponto de vista, os apelidados “sistemas simbólicos” não surgem como todos estáticos e cuja coerência advém dessa qualidade, mas sim como sistemas dinâmicos que se encontram continuamente *a refazer-se*. Por outro lado, ambiguidade, fluidez e contradição, longe de se constituírem como obstáculos à compreensão destas tradições, são qualidades *inerentes*

a este universo e revelam-se de extrema riqueza e operacionalidade como veículos capazes de exprimir e aceder à complexidade e subtilidade do sentido num contexto de oralidade.

II

Se tal fluidez e ambiguidade – que eu suspeito intrínseca a todos os sistemas simbólicos –⁵ não convida a uma triagem das variantes ou à sua interpelação em termos de veracidade ou autenticidade históricas, ela é igualmente insubmissa a arrumações rígidas e à fixidez do conceito analítico de “oposição” tal como tem sido usado pelo modelo estrutural na análise dos sistemas simbólicos. Para alicerçar este argumento sugiro agora que olhemos com mais pormenor para a proposta que L. de Heusch inaugura em *Le Roi Ivre* (continuada, para outros contextos centro-africanos, nas suas publicações de 1982 e 2000) e que sustenta ainda hoje grande parte da literatura e do debate sobre esta matéria.⁶



L. de Heusch, neste seu livro de 1972 (ver cap. 5 em particular), analisa a narrativa ruwund num conjunto mais vasto de tradições de fundação de outros povos da África central, considerando-a não como “história” mas sim como “mito”. Este mito falar-nos-ia da transição de um sistema ancestral, mais rude e elementar, governado pela princesa Ruwej, para uma ordem inovadora, mais sofisticada e concebida como culturalmente superior (a realeza), cuja essência, no entender do autor, seria trazida do exterior pelo caçador luba Cibind Yirung (Cibind Yirung é portador daquilo a que L. de Heusch chama “as maneiras de rei”, dando a conhecer aos aruwund uma série de regras de etiqueta associadas à realeza). Neste processo de transição o tema da esterilidade de Ruwej, absolutamente vital para o autor, significaria “uma ruptura da ordem sociológica” (1972: 191) e instauraria um sistema de oposições estruturais entre a princesa e o caçador, este último associado à fecundidade (a caça é, para o autor, uma imagem metafórica da fecundidade, *ibid.*: 203).

Consideremos, por momentos, este tema da esterilidade. Na verdade, revelando-se estéril em grande parte das versões recolhidas (as quais são

5 Trabalhos como os de J.C. Gomes da Silva (1989; 1993; 1994, entre outros), M.J. Ramos (1997) ou, para o ritual, de F. de Boeck (1991) apontam, para diferentes contextos, processos de construção do pensamento simbólico afins. Gomes da Silva fala-nos em “consustancialidade de opostos”, Ramos em “reversibilidade simbólica” e de Boeck acentua mecanismos de inversão e paradoxo nas práticas terapêuticas entre os aruwund de Kahemba (aluund). É ainda de referir, no mesmo sentido, a obra de F. Barth *Cosmologies in the Making* (1987).

6 Veja-se, a título de exemplo, Roberts (1991), as obras dos historiadores já referidas ou a controvérsia entre M. Schoffeleers (1988) e C. Wrigley (1988).

privilegiadas na análise de de Heusch), Ruwej vê-se impossibilitada de gerar o primeiro *Mwant Yaav*, o fundador da realeza. É como se se demarcasse da emergência da nova ordem associada ao caçador estrangeiro. A tarefa de conceber o primeiro rei é confiada a uma segunda mulher, Kamong, que, essa sim, assume uma verdadeira conjunção com Yirung. A “recusa” de Ruwej em se comprometer na emergência da realeza instaura, pois, uma *disjunção* entre a ordem *autóctone* original (representada pela própria Ruwej) e a ordem *inovadora* de Yirung.

Esta interpretação convida-nos sem dúvida – e ainda na linha de pensamento de L. de Heusch – a construir um sistema de oposições que contrasta, a nível simbólico, uma ordem inferior, ancestral e autóctone (associada à esterilidade) com uma nova civilização, estrangeira e mais requintada, introduzida por Cibind Yirung (e associada à fecundidade), afinal os dois princípios que, segundo este autor, definem a ideologia dualista da soberania neste e noutros reinos da África Central. Estaríamos assim perante um sistema dicotómico perfeito. E, em consequência dele e deste quadro estruturalista de pensamento, o papel de Ruwej na fundação da nova ordem é necessariamente minimizado. É o caçador que é visto como o promotor de mudança social e portador de uma cultura superior que dará lugar à emergência da realeza (ver *ibid.*: 203 e 276; 1982: 192, por exemplo).

Contudo, como tentarei demonstrar, Ruwej é essencialmente uma figura *ambígua*, uma ambiguidade que desafia dicotomias rígidas tais como as propostas por L. de Heusch e um modelo de análise em que os termos de uma oposição estão numa relação de mútua exclusividade, ou seja, numa relação do tipo *a/não-a*. É que, na verdade, a ideologia ruwund da realeza surge mais complexa e mais dúctil do que isto, parecendo mover-se constantemente no seio da contradição e da ambiguidade. Desde logo, como vimos, nem todas as versões do mito associam Ruwej à esterilidade. Por outro lado, se é verdade, como nos é dado concluir pela interpretação de L. de Heusch, que nas versões em que Ruwej é estéril essa esterilidade a coloca numa relação de oposição e disjunção com Yirung, essas mesmas versões enfatizam que o consentimento da princesa era *absolutamente indispensável* para que a união de Cibind Yirung e Kamong se pudesse realizar (EM 1963: 16). Noutras variantes é a própria princesa que escolhe uma segunda mulher para conceber, *em seu lugar*, o primeiro rei (Duysters 1958: 84). Ruwej é, pois, no mito um ser caracterizado por uma extrema *ambivalência*: assumindo-se como representante do poder dos antepassados e da *ordem ancestral* por oposição à *nova civilização* que Yirung pretende instaurar, Ruwej cria, não obstante, todas as condições necessárias à sua emergência. Só assim se compreende que na versão recolhida por Dias de Carvalho seja ela a seduzir Yirung, oferecendo-lhe aposentos na sua própria casa (1890: 69), e que seja ela a persuadir os *atubung*, os chefes que com ela governavam, a aceitar o recém-chegado (*ibid.*: 70). Outras versões salientam ainda que foi

contra a vontade de seus irmãos que Ruwej confiou o bracelete do poder ao caçador luba (*ibid.*: 75; Duysters 1958: 83; Struyf 1948: 374-375). Finalmente, é ela que induz Kamong a assumir a aliança com o estrangeiro.

As duas esposas de Yirung são pois cúmplices na fundação da realeza. Em escritos anteriores eu avancei já os argumentos que nos permitem afirmar que Kamong surge na ideologia da realeza ruwund como um mero “desdobramento” da princesa Ruwej, constituindo a bigamia do caçador uma forma de enfatizar a duplicidade que caracteriza a atitude da princesa no mito de fundação (Palmeirim 1993: 49-54; 2006: 46-47). Esta duplicidade, de resto, é claramente veiculada pelas insígnias da dignitária que representa hoje Ruwej na corte do rei e que apresentam um carácter eminentemente híbrido, reenviando simultaneamente para a autoctonia e ancestralidade, por um lado, e para o poder inovador que institui a realeza, por outro (ver a este propósito 2006: 80-81). Essa mesma duplicidade é ainda magnificamente veiculada pela máscara por mim analisada num outro texto (2003), a qual representa a princesa Ruwej. Esta máscara, fabricada por um artista cokwe para um ritual de iniciação lunda e fotografada por Manuel Jordán durante o seu trabalho de campo na Zâmbia, no início dos anos 90 (Jordán 1993: 52-54), exhibe *duas faces* orientadas em direcções opostas, constituindo, afinal, a representação plástica e metafórica da contradição e ambiguidade que eu argumento caracterizar o pensamento simbólico dos aruwund e, em particular, a figura mítica de Ruwej.



Mas o discurso da ambivalência, do paradoxo, dos aparentes enigmas e rupturas lógicas não se fica por aqui. Ao contrastar Ruwej e Cibind Yirung na construção da ideologia da realeza, L. de Heusch considera o caçador estrangeiro como sendo aquilo que ficou conhecido na literatura como um “herói cultural”, afinal o portador da realeza compreendida como uma ordem mais requintada, mais cultural (e este tema do herói cultural ou “civilizador” atravessa toda a literatura sobre as tradições de fundação do Estado da África Central). Em contrapartida – e decorrente de um quadro de análise estruturalista, como vimos –, o contributo da autoctonia na fundação da realeza é *por oposição* minimizado, sendo concedido a Ruwej o papel passivo de mero receptor da nova ordem.

Contudo, se esta interpretação de que a realeza é, do ponto de vista ideológico, introduzida do exterior – ou, para recorrer a uma expressão de Sahlins, de que “o poder é um bárbaro” (1981b: 112) – tem claros ecos no contexto ruwund, paradoxalmente o pensamento ruwund argumenta a ideia oposta com igual veemência. De facto, as narrativas de fundação não apresentam o processo de fundação da realeza como uma simples, mesmo que indesejada, submissão a um estrangeiro e aos princípios de uma civilização exterior. Ruwej surge claramente empenhada nesse projecto, como vimos. Para além disso, e

não obstante a receptividade tácita de Ruwej, os aruwund não fazem do caçador estrangeiro o seu primeiro rei. Laços de parentesco têm que ser forjados com a autoctonia, isto é, com o povo local e com a terra ancestral, para que a realeza possa ser fundada e um rei proclamado. O soberano que inaugura a dinastia dos *Ant Yaav* (pl. de *Mwant Yaav*) não é Cibind Yirung mas o seu filho, um ser *nativo* na medida em que lhe é legítimo reclamar laços inquestionáveis, do lado materno, a Ruwej (ou a Kamong), isto é, ao povo original descendente do antepassado Nkond. Neste sentido, portanto, o poder não é totalmente “um bárbaro” (para voltar, uma vez mais, à expressão de Sahlins).

Por outro lado ainda, o mito diz-nos claramente que o próprio símbolo do novo poder real provém do *interior* da cultura autóctone de Ruwej. É assim que, tendo chegado às terras de Ruwej na posse da insígnia luba da realeza, uma machadinha, Yirung renuncia a esta (a qual devolve ao seu irmão em terras luba, ver Dias de Carvalho 1890: 69) para adoptar como insígnia da nova soberania, em seu lugar, o bracelete sagrado dos antepassados de Ruwej. É portanto à *primitiva* sociedade que Cibind Yirung vai buscar a fonte última do novo poder da realeza. Neste contexto de interpretação, portanto, o rei não é já um ser “vindo de fora” – como L. de Heusch reafirma num seu artigo de 1991 – e o conceito de “herói cultural” (tão central neste domínio) poderá ter que ser repensado, uma vez que os aruwund parecem encontrar sustentação para argumentar tanto a qualidade de “estrangeiro” do rei e da realeza quanto a sua filiação à cultura autóctone.



Foi um dos enigmas com que me debati durante o trabalho de campo que me revelaria a pertinência e a justeza, se quisermos, da leitura que vos venho propondo. Como disse no início, as personagens míticas são perpetuadas, através do sistema de sucessão posicional, por dignitários que vivem na corte do rei, isto é, na capital, ou em aldeias nos domínios periféricos do reino. É assim que os chefes e parentes próximos que governavam com Ruwej aquando da chegada do caçador estrangeiro são representados no reino dos nossos dias por um conjunto de dignitários que dão pelo nome genérico de *atubung*. Os *atubung* representam, juntamente com a dignitária que perpetua Ruwej na corte, o poder ancestral e autóctone, ou seja, a ordem original. Estes chefes demarcam-se assim da complexa organização social e política que o *Mwant Yaav* estabeleceria com a fundação do novo Estado. Para os chefes originais, o *Mwant Yaav* permanecerá sempre, tal como Yirung, o seu antecessor, um *ser do exterior*, alheio à cultura original que eles próprios representam. Em consequência, os *atubung* não participam na vida da corte na capital. Habitam as terras entre os rios Nkalaany e Kajidij, o berço da nação ruwund e o cenário, segundo as tradições orais, onde teriam ocorrido os episódios míticos conducentes à emergência da

realiza e do Estado. Contudo – e não obstante representarem uma ordem que se diz “insubmissa” à de Yirung e ao poder do seu sucessor, o primeiro *Mwant Yaav* –, os *atubung* são, paradoxalmente uma vez mais, os investidores rituais do rei. São eles que presidem enquanto ritualistas às cerimónias de cura e purificação do novo rei e que lhe entregam o bracelete sagrado aquando da sua entronização.

Ora estes chefes, tal como todos os outros notáveis do reino, estão ligados entre si e ao rei por relações perpétuas de parentesco simbólico. Tentando registar o complexo destas relações, eu detectei a certo ponto nas minhas notas de campo uma contradição que me deixou perplexa. Ao longo dos meses havia registado, junto de diferentes informadores e em diferentes momentos da pesquisa, duas proposições que me pareciam inconciliáveis. Os aruwund ora me diziam que os *atubung* eram, a nível simbólico, os “cunhados” (*ankwed*) do *Mwant Yaav*, ora que eram os seus “tios maternos” (*amantu*).⁷ As duas proposições soavam-me irredutíveis e incongruentes: mas afinal serão “cunhados” e, nesse caso, *afins* do rei ou “tios maternos” e então seus *parentes*? E não fora a persistência dos aruwund em afirmarem que ambas as asserções eram verdadeiras eu nunca me teria aventurado a torná-las inteligíveis.

É que, na verdade, *puzzles* desta natureza não são infrequentes quando se lida com a instituição do parentesco perpétuo. É a esta característica que J. Hoover se refere quando escreve: “... perpetual kinship ties among individual titles are not structured in a logical, coherent system. Each title has its own maze of relationships with its peers, ties which become contradictory when pursued as in a once popular American song: ‘I Am My Own Grandpa’” (1978b: 121). Ao contrário do que poderíamos ser levados a crer a um primeiro olhar, contudo, proposições aparentemente incompatíveis como a que acabámos de referir a propósito dos *atubung* não são o resultado de um pensamento absurdo e incoerente. Ao invés, como veremos, semelhantes asserções constituem-se num todo escrupulosamente estruturado e articulado, responsável por veicular um vasto e complexo leque de significados.

Ao tentar “fazer sentido” da natureza bipolar da relação entre rei e *atubung* devemos ser lembrados que, segundo as tradições orais, o primeiro *Mwant Yaav* (o qual o presente incumbente representa) foi o filho de Cibind Yirung e não o caçador. Mas isto não invalida o facto de o *Mwant Yaav* ser também considerado pelos aruwund como representante do próprio Cibind Yirung dado que, sendo seu herdeiro, Yaav (o filho) se identifica com o seu antecessor através do sistema de sucessão posicional. À luz do que acaba de ser dito a ambivalência da relação que une o rei aos *atubung* torna-se facilmente compreensível. Assim,

7 O termo *ankwed* (sing. *nkwed*) é um termo classificatório que designa, para além dos cunhados, os seus *siblings* e primos. Da mesma forma, o termo *amantu* (sing. *mantu*) é também extensível aos primos (do sexo masculino) dos tios maternos.

se considerarmos o *Mwant Yaav* como o representante de Cibind Yirung, a dignitária que, na corte, representa Ruwej perpetua a relação de “esposa” do rei e os *atubung*, que são pelo parentesco perpétuo considerados os “irmãos/primos” (*anamaaku*) da princesa, são “afins” do soberano. Contudo, se tomarmos o rei como sendo o filho de Yirung, então Ruwej torna-se sua *maaku* (um termo que é usado tanto para “mãe” como para “tia”). Mesmo nas versões em que é Kamong a mãe biológica do primeiro rei – e dada a relação de parentesco que a une a Ruwej –, o seu filho trataria tanto a sua mãe como Ruwej pelo mesmo termo de parentesco. E se Ruwej é considerada *maaku* do *Mwant Yaav* então os *atubung*, sendo seus “irmãos/primos”, tornam-se “parentes” do rei.

Esta ductilidade e duplicidade do sistema permite, de facto, grande margem de manobra a estes dignitários quando se trata de evocar o seu laço ao rei ou a outros notáveis da corte. Mas, muito para além disso, esta ambivalência é veículo de significado. Como “cunhados” do soberano os *atubung* proclamam uma relação de afinidade ou aliança com o rei, desta forma enfatizando que a nova ordem resulta essencialmente de uma aliança com um *estrangeiro*, isto é, de uma aliança marcada pela *diferença*. Como “tios maternos”, pelo contrário, eles afirmam-se comprometidos numa ordem em que o rei é visto como seu parente próximo, isto é, como um rei *autóctone*, um descendente directo dos chefes e das terras originais de Nkalaany. E o pensamento simbólico ruwund faz constantemente uso deste idioma de “afins e parentes”, do diferente e do idêntico, para dar voz ao que são dois lados absolutamente inextricáveis de uma mesma ideologia: a de que o rei é simultaneamente um estrangeiro, “um outro”, e “um entre nós”.

Conclusão 2

Na verdade, é como se o universo ideológico ruwund nos sugerisse o paradoxo e a ambiguidade como os mecanismos sobre os quais se constrói o seu pensamento. É assim que nós assistimos a uma elaborada construção simbólica em torno da realeza, em que heroínas míticas são simultaneamente mães e esposas do rei; em que o rei é proclamado um estrangeiro e, ao mesmo tempo, um autóctone, filho e pai, parente e afim, um idêntico e um diferente; em que o poder é visto como tendo sido usurpado, mas ao mesmo tempo fundado com a cumplicidade local, e a realeza concebida como um sistema que, gerado de dentro, só se concebe recorrendo a um elemento vindo do exterior. Esta ambiguidade e aparente contradição, que eu reclamo intrínsecas ao simbolismo ruwund, longe de revelarem um pensamento confuso e enredado, são de uma natureza estruturante e detêm uma tenacidade que se revela insubmissa a modelos de análise de natureza dicotómica. Ductilidade e ambiguidade simbólicas são, afinal, instrumentos lógicos exímios em exprimir, mas também em criar e recriar, o leque infinito e intrincado de significados subtis que pode ser dito constituir um “sistema de pensamento”.

BIBLIOGRAFIA

- BARTH, Fredrik, 1987, *Cosmologies in the Making: A Generative Approach to Cultural Variation in Inner New Guinea*. Cambridge, Cambridge University Press.
- BIEBUYCK, Daniel, 1957, "Fondements de l'organisation politique des Lunda du Mwaantayaav en territoire de Kapanga", *Zaire*, 11 (8), pp. 787-817.
- BOECK, Filip de, 1991, *From Knots to Web: Fertility, Life-Transmission, Health and Well-Being among the Aluund of Southwest Zaire*. Dissertação de doutoramento não publicada, Université Catholique de Louvain.
- CARVALHO, Henrique A. Dias de, 1890, *Ethnographia e História Tradicional dos Povos da Lunda*. Lisboa, Imprensa Nacional.
- CUNNISON, Ian G., 1956, "Perpetual kinship: a political institution of the Luapula peoples", *Human Problems in British Central Africa*, 20, pp. 28-48.
- DUYSTERS, Leon, 1958, "Histoire des Aluunda", *Problèmes d'Afrique Centrale*, 40, pp. 79-98.
- EM (Église Méthodiste), 1963, *Ngand Yetu (Notre Pays): Uruund wa Mwant Yavu*. Cleveland, Transvaal, The Central Mission Press.
- GOMES DA SILVA, José Carlos, 1994, "Prefácio à edição portuguesa: classificações, hierarquias, polaridades", *A Identidade Roubada*. Lisboa, Gradiva, pp. 7-28.
- , 1993, "Introdução", em J.C. Gomes da Silva (coord.), *Assimetria Social e Inversão*. Lisboa, Instituto Nacional de Investigação Científica Tropical, pp. 9-32.
- , 1989, *L'Identité Volée: Essais d'Anthropologie Sociale*. Bruxelles, Éditions de l'Université de Bruxelles.
- HEUSCH, Luc de, 2000, *Le Roi de Kongo et les Monstres Sacrés*. Paris, Gallimard.
- , 1991, "The king comes from elsewhere", em A. Jacobson-Widding (ed.), *Body and Space: Symbolic Models of Unity and Division in African Cosmology and Experience*. Uppsala, Acta Universitatis Uppsaliensis, pp. 109-117.
- , 1982, *Rois Nés d'un Coeur de Vache*. Paris, Gallimard.
- , 1972, *Le Roi Ivre ou l'Origine de l'État*. Paris, Gallimard.
- HOOVER, J. Jeffrey, 1978a, "Mythe et remous historique: a Lunda response to de Heusch", *History in Africa*, 5, pp. 63-79.
- , 1978b, *The Seduction of Ruwej: Reconstructing Ruund History (the Nuclear Lunda: Zaire, Angola, Zambia)*. Dissertação de doutoramento não publicada, Yale University.
- JORDÁN, Manuel, 1993, "Le masque comme processus ironique: les *makishi* du nord-ouest de la Zambie", *Anthropologie et Sociétés*, 17 (3), pp. 41-61.
- LÉVI-STRAUSS, Claude, 1958, *Anthropologie Structurale*. Paris, Plon.
- MERLAN, Francesca, e Alan RUMSEY, 1991, *Ku Waru: Language and Segmentary Politics in the Western Nebilyer Valley, Papua New Guinea*. Cambridge, Cambridge University Press.
- MILLER, Joseph C., 1999, "History and Africa/Africa and History", *The American Historical Review*, 104 (1), pp. 1-32.
- , 1980, "Introduction: listening for the African past", em J.C. Miller (ed.), *The African Past Speaks*. Folkestone, Archon Books, pp. 1-59.
- , 1972, "The Imbangala and the chronology of Central African history", *Journal of African History*, 4, pp. 549-574.
- PALMEIRIM, Manuela, 2006, *Of Alien Kings and Perpetual Kin: Contradiction and Ambiguity in Ruwund (Lunda) Symbolic Thought*. Wantage (Oxon), Sean Kingston Publishing.

- PALMEIRIM, Manuela, 2003, "As duas faces de Ruwej: da ambiguidade no pensamento simbólico dos Aruwund (Lunda)", em A.C. Ferreira da Silva e A.C. Gonçalves (eds.), *A Antropologia dos Tshokve e Povos Aparentados*. Faculdade de Letras da Universidade do Porto, pp. 99-106.
- , 1993, "No limiar da cultura: do poder autóctone à realeza sagrada entre os Aruwund", em J.C. Gomes da Silva (coord.), *Assimetria Social e Inversão*. Lisboa, Instituto de Investigação Científica Tropical, pp. 45-66.
- RAMOS, Manuel João, 1997, *Ensaços de Mitologia Cristã: O Preste João e a Reversibilidade Simbólica*. Lisboa, Assírio e Alvim.
- RICHARDS, Audrey I., 1950, "Some types of family structure amongst the Central Bantu", em A.R. Radcliffe-Brown e D. Forde (eds.), *African Systems of Kinship and Marriage*. Londres, Oxford University Press, pp. 207-251.
- , 1940, "The political system of the Bemba tribe", em M. Fortes e E.E. Evans-Pritchard (eds.), *African Political Systems*. Londres, Oxford University Press, pp. 83-120.
- ROBERTS, Allen F., 1991, "Where the king is coming from", em A. Jacobson-Widding (ed.), *Body and Space: Symbolic Models of Unity and Division in African Cosmology and Experience*. Uppsala, Acta Universitatis Uppsaliensis, pp. 249-269.
- ROLAND, Hadelin, 1963, "Résumé de l'histoire ancienne du Katanga", *Problèmes Sociaux Congolais*, 61, pp. 3-41.
- RUMSEY, Alan, 2000, "Agency, personhood and the 'I' of the discourse in the Pacific and beyond", *Journal of the Royal Anthropological Institute*, 6 (1), pp. 101-115.
- , 1999, "The personification of social totalities in the Pacific", *Journal of Pacific Studies*, 23 (1), pp. 48-70.
- SAHLINS, Marshall, 1991, "The return of the event, again...", em A. Biersack (ed.), *Clio in Oceania: Toward a Historical Anthropology*. Washington, Smithsonian Institution Press, pp. 37-99.
- , 1981a, *Historical Metaphor and Mythical Realities: Structure in the Early History of the Sandwich Islands Kingdom*. Ann Arbor, The University of Michigan Press.
- , 1981b, "The stranger-king or Dumézil among the Fijians", *The Journal of Pacific History*, 16 (3), pp. 107-132.
- SCHECTER, Robert E., 1980, "A propos the Drunken King: cosmology and history", em J.C. Miller (ed.), *The African Past Speaks*. Folkestone, Archon Books, pp. 108-125.
- SCHOFFELEERS, Matthew, 1988, "Myth and/or history: a reply to Christopher Wrigley", *The Journal of African History*, 29 (3), pp. 385-390.
- STRUYF, Yvo, 1948, "Kahemba: envahisseurs Badjok et conquérants Balunda", *Zaire*, 2 (4), pp. 351-390.
- VANSINA, Jan, 1966, *Kingdoms of the Savanna*. Madison, University of Wisconsin.
- , 1961, *De la Tradition Orale: Essai de Méthode Historique*. Tervuren, Musée Royal de l'Afrique Centrale.
- WRIGLEY, Christopher, 1988, "The River-God and the historians: myth in the Shire Valley and elsewhere", *The Journal of African History*, 29 (3), pp. 367-383.
- YODER, John C., 1992, *The Kanyok of Zaire: An Institutional and Ideological History*. Cambridge, Cambridge University Press.

Paradox, fluidity and ambiguity of symbolic thought (the Ruwund case): a critique of some theoretical models ♦ Manuela Palmeirim ♦ Secção de Antropologia da Universidade do Minho ♦ mpalmeirim@ics.uminho.pt

The concept of “versions” or “variants” has been crucial in the analyses of oral traditions. When dealing with Central African narratives of State foundation, however, the use of versions as somewhat rigid and self-contained texts leads to the emergence of apparently inconsistent and contradictory statements. Africanist historians assume that these statements should be questioned for “accuracy” and “authenticity”; structuralists reduce these inconsistencies to rather static oppositions. Both approaches, I hope to demonstrate, risk to obliterate the extreme complexity, richness and, above all, overwhelming suppleness of these narratives. A presentation of the account on the foundation of kingship as told by the Aruwund of the Democratic Republic of the Congo shows that this oral tradition should be better understood as a “constellation” of what will be called “minor narratives”, recalled upon or else omitted to convey different levels of specificity and diverse symbolic emphases to the narrations. This, together with the fluidity conferred to the relationships among Ruwund titleholders by the classificatory nature of the system of “perpetual kinship”, accounts for many of the apparent contradictions and makes Ruwund ideological thought a ground constantly open to different claims and interpretations. The reading of the material presented suggests paradox, ambiguity and fluidity as intrinsic qualities of these narratives and the mechanisms upon which symbolic thought is built. In doing so, this article aims at steering away from both historical approaches and the fixity of the dichotomous models so often applied to the analysis of symbolism and oral tradition.

KEYWORDS: Lunda (Aruwund), Congo (DRC), symbolic ambiguity, foundation myths, historical use of oral sources, binary opposition.