

Identidad, etnicidad y mitos de fundación: «L'empire lunda» y los aruwund del Congo¹

Identity, ethnicity and foundation myths: «L'empire lunda» and the aruwund of Congo

Manuela PALMEIRIM

Universidade do Minho
mpalmeirim@hotmail.com

Aquellos que, trabajando como yo en contextos africanos, sucumben a la seductora (si pernicioso) tentación de delimitar la «identidad étnica» que podrá constituir su objeto de estudio, se ven inevitablemente conducidos a un incómodo sentimiento de confusión. No hay uniformidad de criterios entre autores cuando se trata de delimitar las fronteras de un «pueblo», de una «tribu» o de una «etnia». El caso de los aruwund del sur de la República Democrática del Congo² no es una excepción.

Con ocasión de la primera visita que, en 1987, hice al *Mwant Yaav* Kabwiit Yisoj Kawel II, rey de los aruwund, el soberano señaló, como testimonio de su poder y de la respetable identidad de los aruwund, un icono que estaba colgado en la pared del palacio que tenía delante de mí y donde se podía leer: «L'Empire Lunda». «Nosotros somos los lunda originales», me dijo. A partir de entonces fueron muchas las veces en que, durante mi estancia en el terreno, oí hablar de «l'empire lunda» (el hecho de que se utilice la expresión en francés y de que la lengua ruwund³ no tenga un término lingüístico específico para de-

signar la idea de «imperio» es en sí mismo significativo). La expresión nos remite a un pasado histórico en el que el rey detentor del título de *Mwant Yaav* era el soberano bajo cuya jurisdicción se encontraba una vasta región del África central. (Calculo que en este momento el lector –al igual que ocurre, por cierto, con los propios estudiosos de esta materia– se encuentra ya un tanto confuso en lo que respecta a la utilización que aquí se hace de los términos «lunda» y «aruwund» y a las identidades a las que se refieren....).

«El imperio lunda del *Mwant Yaav*» –así se lo denomina habitualmente en la literatura sobre el tema– se extendía, en su época de apogeo, del río Kwango, al oeste (Kasongo-Lunda), hasta el Luapala, al este, afectando su movimiento de expansión a la historia de esta vasta área del África central hasta comienzos o mediados del siglo XIX. Para mantener los nuevos territorios bajo su dominio, eran enviados administradores políticos (los *ayilol*) para cobrar un tributo que se canalizaba hacia la corte después de que los propios *ayilol* hubieran retenido una parte. Los jefes locales

¹ La presente nota de investigación tiene su origen en una comunicación presentada a la 1.ª Jornada de Antropología, de título «Modernidades, etnicidades, identidades», que tuvo lugar en junio de 1998 en la Universidade do Minho. Agradezco a Pedro Dono la traducción al español de este artículo.

² En la actualidad los aruwund se extienden fundamentalmente por los territorios de Kapanga y Sandoa (provincia de Katanga) y el territorio de Kahemba (provincia de Bandundu) en el Congo, así como por la zona fronteriza de la punta nordeste de Angola.

sometidos al yugo del *Mwant Yaav* eran integrados de esta forma en una red tributaria, preservando, no obstante, una autoridad simbólica sobre la tierra. De hecho, se atribuye el éxito de la expansión de la estructura política lunda a esta dicotomía entre jefes detentores de la tierra y jefes políticos, los *ayitol* (cf. Bustin, 1975:4).

Más allá de su importancia económica, el tributo era un símbolo de dependencia política. Incluía cobre, sal, esclavos y, más tarde, marfil. El *Mwant Yaav*, a su vez, correspondía enviando a los jefes a él subordinados «presentes» que consistían en productos importados tales como tejidos, armas de fuego, pólvora y otros productos manufacturados.

A mediados del siglo XIX el imperio lunda entra en decadencia. El poder del *Mwant Yaav*, en buena medida sustentado en el comercio de esclavos, se ve gravemente afectado por la abolición de este tráfico. Por otro lado, los *cokwe* inician su expansión hacia el norte, infiltrándose progresivamente en territorio lunda. En 1884, cuando la expedición portuguesa encabezada por el comandante Henrique Dias de Carvalho llega a la capital lunda, el imperio se encuentra en franca decadencia.

Las páginas de Dias de Carvalho (1890-94) nos muestran un país conmocionado por una extensa invasión *cokwe*. En 1885 la capital fue saqueada y cerca de 6000 lunda capturados (cf. Bustin, 1975:17). Dos años después, en enero de 1887, se produce una nueva invasión *cokwe* en la que la capital es incendiada. Dias de Carvalho describe el pánico de miles de personas, entre ellas muchos de los miembros de la corte, intentando huir hacia el este. El territorio lunda quedará bajo dominio *cokwe* desde este momento hasta el final del siglo.

El imperio que, después de la expulsión de los *cokwe*, entra en el siglo XX ya no posee la importancia de otros tiempos. Algunos de los territorios se encuentran irremediablemente perdidos. Las potencias europeas habían definido fronteras que repartían el país lunda entre Portugal y el Estado Libre del Congo. De hecho, los lunda del *Mwant Yaav* sólo abandonarían esta situación de debilidad más tarde, a consecuencia de la política colonial belga.

En atención a estos antecedentes históricos, muchos grupos *distintos desde un punto de vista lingüístico* se encuentran frecuentemente designados en la literatura como «pueblos lunda», grupos hoy completamente autónomos pero que, en otros tiempos, conformaron una unidad política bajo la autoridad del *Mwant Yaav* y que reconocen este vínculo a través de un *corpus* de tradiciones orales. Además del propio grupo a partir del cual se originó el imperio y que serán conocidos en la literatura como «lunda del *Mwant Yaav*» (los aruwund), pueden ser referidos como «lunda» los *ndembu* (o lunda-ndembu) de Zambia, los *yaka*, los *lovale* (también designados como lunda-balovale o luenta), los *lua* del Kwango, los habitantes del Luapala bajo dominio del rey *Kazembe*, entre otros que, con criterios de legitimación diversos, reivindican esta misma identidad.

La opción de antropólogos más recientes (cf. Bustin, 1975: VII-XII; Hoover, 1978:72), entre los cuales me incluyo, por el uso del término «aruwund» para designar el grupo nuclear (término, por cierto, con el que este pueblo se autodenomina) y por conceder al término «lunda» una dimensión histórica, reservándolo para referirse a un sistema político ya inexistente y a los grupos que hicieron parte de él, es ya en sí misma una toma de partido y una nueva aserción de identidades. Si, como sabemos a través de los estudios sobre etnicidad, la diferencia lingüística no es de por sí suficiente para demarcar identidades étnicas distintas, ¿qué es, a fin de cuentas, ser «ruwund» por oposición a ser «lunda»? Y no habiendo unanimidad en lo que se refiere a los grupos que se pueden reclamar «lunda», ¿cuáles son, a fin de cuentas, los rasgos de una *lundahood* (de una «lundicidad», si se quiere) si la antigua unión política, dada la vastedad de los dominios bajo el yugo del *Mwant Yaav*, sólo se evidenciaba por la llegada a la capital del pago del tributo y si hoy *ni unidad política ni unidad lingüística* pueden ser argumentos para la construcción de esa identidad?... Estas cuestiones no cesan de asombrar el espíritu de quien busca en mapas etnográficos y en nomenclaturas establecidas la comodidad de las delimitaciones étnicas que nosotros sabemos, gracias a Fredrik Barth (1969), que nos conduce inevitable-

mente al terreno fluido y dinámico de las identidades (por definición, situacionales y relacionales).

En las argumentaciones «etnicizantes» las tradiciones orales sobre la fundación del Estado son frecuentemente invocadas como el elemento definidor de una identidad étnica «lunda». Y es aquí, en realidad, adonde yo quería llegar...

Todos conocemos el papel crucial que los mitos de fundación, al funcionar como auténticos «mitos étnicos» (en palabras de Anthony Smith, 1984), desempeñan en los discursos nacionalistas, y particularmente en los discursos nacionalistas africanos. Si bien es cierto que la etnicidad se puede abordar como un fenómeno esencialmente político, como defiende Abner Cohen en su estudio sobre la etnicidad hausa en la ciudad yoruba de Ibadan (cf. 1969:190), la verdad es que, como nota John Peel, la movilización étnica, aunque eventualmente se base en razones de otro tipo, siempre recurre a una argumentación de índole cultural que parte de una interpretación y de una reflexión sobre el pasado (cf. 1989:198-9). En este «cultural work» —es esta la expresión utilizada por el autor— el discurso historicista, en el cual se incluye el recurso a los «mitos étnicos», ha sido el instrumento predilecto de intelectuales y nacionalistas para elevar la conciencia étnica de sus paisanos en el proceso de «etnogénesis».

¿Por qué esta predilección por los mitos de fundación y de la descendencia dinástica en el proceso de la etnogénesis o en el de la emergencia de movimientos sociales y nacionalistas? Muchos autores, en la línea de Jan Vansina (1961, 1966), defenderían el carácter eminentemente *histórico* de estas tradiciones que, presentándose con una indumentaria mítica, encerrarían, en último término, referencias a acontecimientos reales. Estas tradiciones, en esencia narraciones históricas, permitirían pues el recurso a una experiencia histórica compartida, la interpretación del presente por referencia a la vivencia real de un pueblo, por referencia a un

pasado que se constituye como ingrediente indispensable para una afirmación cultural de la etnicidad.

Esto nos conduce a un viejo y, hasta cierto punto, gastado debate entre autores que consideran las tradiciones centroafricanas sobre el origen del estado como narraciones de contenido histórico y aquellos que optan por abordarlas como «mitos», como sistemas que traducen mecanismos de conceptualización simbólica e ideológica. Retomando hasta cierto punto este debate en relación con la gesta aruwund de fundación, intentaré demostrar que lo que hace de estas tradiciones instrumentos particularmente aptos para integrarse en discursos sobre etnicidad y para crear sentimientos de pertenencia, no deriva del hecho de que retraten o reenvíen a un pasado *histórico* común, sino de que se constituyan, por su propia estructura, en mecanismos lógicos de construcción de la identidad social.

Analicemos pues el mito aruwund que narra el origen o fundación de la realeza. Cuentan los aruwund⁴:

El jefe Nkond tenía tres hijos y dos hijas, de las cuales la más pequeña se llamaba Ruwej. Un día, al llegar a la aldea después de una jornada de caza, los hijos varones de Nkond encuentran a su padre tejiendo una estera con una jofaina de agua al lado que usa para emparar las fibras. Tomando el agua, de aspecto lechoso, por vino de palma, los hijos, sedientos, piden a su padre que les deje beber. Nkond se lo impide diciendo que se trata de agua, pero los hijos, que creen que los está engañando, reaccionan violentamente y agreden a su padre. Ruwej, en cuanto sabe de lo ocurrido, va inmediatamente en su ayuda. A consecuencia de este episodio, Nkond decide que el símbolo del poder real, el brazaletе sagrado (*rukan*), será transmitido a su hija Ruwej y no a sus hijos varones.

A la muerte de Nkond, Ruwej pasa a gobernar con la ayuda de sus parientes más próximos. Reina la paz. Sin embargo, un buen día llega a las tierras de la princesa un cazador extranjero que, con sus compañeros, viene de las tierras de los vecinos luba. Ruwej invita al cazador, que se presenta como Cibind Yirung, a compartir el vino de palma con los ancianos de la aldea pero, para espanto de todos, el extranjero se niega a beber en público. La noche cae y Ruwej, enamorada ya del joven y bello cazador luba, lo invita a su casa. No tardan en casarse, no obstante la animosidad de los parientes de Ruwej para con Cibind Yirung.

³ La raíz «-ruwund» se utiliza aquí como adjetivo de «aruwund».

⁴ La variante del mito que aquí se presenta es una versión abreviada de la narración que yo misma recogí en Nka-laany (territorio de Kapanga).

Durante un tiempo la población vive en armonía. Sin embargo, un día Ruwej, coincidiendo con su periodo menstrual, decide entregar el brazalete del poder a Cibind Yirung.

Los hermanos y primos de la princesa se rebelan contra esta decisión y, negándose a someterse al poder en manos de un extranjero, abandonan a Ruwej y sus tierras, provocando un movimiento migratorio del que resultaría la formación de nuevos estados.

Al no poder tener hijos Ruwej, Cibind Yirung contrae otro matrimonio con una pariente de la princesa, de nombre Kamong. De esta segunda unión nace un único hijo, Yaav, que recibirá el brazalete del poder y el título de *Mwant Yaav*, fundando así la realeza ruwund.

El abordaje etnohistórico del episodio de la llegada de un cazador extranjero al reino de una princesa y la subsiguiente fundación de la realeza –un motivo recurrente en las tradiciones del África central y que se denomina habitualmente en la literatura como el motivo del «héroe civilizador»– no ha conseguido aún una interpretación unánime. Aun coincidiendo en que se trata de un tema narrativo elemental o «cliché» construido sobre un acontecimiento histórico, las hipótesis avanzadas no llegan a acuerdo en lo que se refiere al «verdadero» contenido de los clichés utilizados en las narraciones.

Los interrogantes permanecen. ¿Significará la llegada de Cibind Yirung al reino de Ruwej una conquista política luba en territorio ruwund, como sugiere Vansina (1966:78), o se tratará de una metáfora indicativa de un préstamo cultural? Estas divergencias son significativas cuando el objetivo es el de reconstituir el pasado ruwund.

En contraposición a este punto de vista –y con una perspectiva, a mi modo de ver, mucho más fecunda (cf. Palmeirim, 1989)–, Luc de Heusch defiende que las narraciones congoleñas sobre el origen de la realeza son «mitos». En su abordaje estructural en *Le roi ivre* (1972), de Heusch insiste en una oposición fundamental entre el orden ancestral y autóctono de Ruwej, un orden en crisis, más incipiente, rudo y primitivo, y la civilización innovadora y sofisticada de Cibind Yirung, al que el autor considera como el héroe portador de la realeza. En vista de lo cual, de Heusch defiende que los aruwund –tal como otros pueblos del África central y occidental– conciben la realeza como un orden de naturaleza esencialmente distinto del orden autóctono

y, en este sentido, se considera que emana del exterior (cf. 1982:26-27).

Sin embargo, como ya defendí en otro lugar (1993), esta perspectiva deriva, hasta cierto punto, de los presupuestos estructuralistas que están en la base del análisis de Heusch y que conducen a privilegiar la oposición en detrimento de la alianza que necesariamente se establece entre dos opuestos. Se pueden aducir innumerables pasajes contenidos en las versiones del mito de fundación que prueban la activa participación de Ruwej en el proceso que conduciría a la emergencia de un nuevo orden, instigando y creando todas las condiciones para proporcionar a Cibind Yirung el éxito en su misión civilizadora: es Ruwej quien seduce a Yirung y lo anima a quedarse entre los aruwund (cf. versión de Dias de Carvalho, 1890:58-76), es también ella quien persuade a los *atubung* (los jefes ancestrales que con ella gobiernan) para que acepten al recién llegado y es aun ella quien, *contra la voluntad de sus propios parientes*, según nos dicen varias versiones además de la que aquí presentamos (cf. Duysters, 1958:83; Struyf, 1984: 374-5; Dias de Carvalho, 1890:75), entrega el *rukan*, la insignia sagrada del poder, al príncipe luba. Es este el motivo, por cierto, que desencadena el abandono de la tierra natal por parte de los hermanos de Ruwej, lo cual, según las tradiciones orales, llevaría a un movimiento migratorio y a la fundación de otros estados en Angola y en Zambia.

El papel de Ruwej y de los autóctonos en la construcción mítica del origen de la realeza no debe ser pues minimizado. Además, por otra parte, el propio símbolo del nuevo poder real es el símbolo de la autoctonía. Habiendo llegado a las tierras de Ruwej con el símbolo de la realeza luba (un destal, *cimbuuy*), Yirung renuncia a éste (lo envía a su hermano en el país luba, cf. versión de Dias de Carvalho, 1890:69) para adoptar como insignia de la nueva soberanía el brazalete de los antepasados ruwund, símbolo del orden de Ruwej. Es, por lo tanto, a la vieja sociedad en declive a la que Cibind Yirung va a buscar la fuente última del poder real.

El mito no parece, por lo tanto, concebir la realeza como un sistema ajeno a la cultura ruwund, sino hablarnos de un proceso de *recreación* de la sociedad autóctona (cf. Palmeirim,

ibid.). Es Ruwej, la princesa local, quien instiga el proceso de cambio social y es el símbolo del poder *local* el que se toma como insignia de la realeza. Como si no bastara, los aruwund no hacen del héroe cazador su primer rey. Tendrán que crearse lazos de parentesco con el pueblo ruwund y un vínculo con la tierra nativa para que se pueda fundar la realeza y proclamar un rey. El soberano que inaugura la dinastía de los *Ant Yaav* (plural de *Mwant Yaav*) no es Cibind Yirung, sino su hijo, un *autóctono* que puede invocar indiscutibles lazos genealógicos, por vía materna, con Ruwej y con los antepasados de los aruwund. En este sentido, por lo tanto, el poder no es «un bárbaro» (en palabras de Marshall Sahlins, 1981:112).

Si, como yo defiendo, la realeza no es en lo esencial un orden concebido como *exterior* a la cultura ruwund (pues, de ser así, el mito proclamaría a Cibind Yirung como primer rey y el brazalete de los antepasados ruwund sería descartado como símbolo de poder), deberemos concluir entonces que el mito no nos habla de un nuevo orden que se instituye en el seno de un orden más rudimentario, sino de la *renovación y recreación* de un sistema social exhausto (cf. Palmeirim, *ibid.*). En este contexto de interpretación, Cibind Yirung, el héroe luba, al instituir con Ruwej una relación entre contrarios, se constituye en una mera construcción ideológica que permite a la sociedad concebirse y concebir su organización (o reorganización, si se quiere). Es, de hecho, la localización de los héroes de la narración *en extremos opuestos de la cultura* lo que permite a Ruwej y a Yirung declararse solidarios en este proceso de renovación social. En el mito son las fronteras del orden social las que se definen, como si fuese en las dos márgenes de la cultura donde la sociedad rescatase los elementos necesarios para la recreación de su propia identidad (cf. *ibid.*).

Al constituirse en una verdadera «teoría sobre la sociedad», el mito de fundación proporciona a los aruwund un «referente arcaico», una construcción ideológica sobre «aquello

que existía antes de existir lo que existe hoy». Ese referente, que se nos presenta bajo la forma de un sistema social ancestral (el orden de Ruwej y de los *atubung*), permite al poder (y no solamente al poder, a la sociedad en general) concebirse y legitimarse. Es el propio orden social y político el que genera para su pasado un modelo de sociedad basado en los conceptos de autoctonía y ancestralidad. Lejos de traducir un proceso histórico, el orden dicho «ancestral» y la «nueva» realeza tienen pues, en el pensamiento simbólico de los ruwund, un origen simultáneo. El significado lingüístico del término «atubung» evidencia esto mismo. El término se usa para designar a los jefes que, con Ruwej, gobernaban a los aruwund *antes* de la llegada de Cibind Yirung. Sin embargo, «atubung», derivado del sustantivo abstracto «ubung», significa «aquellos que desempeñan las acciones rituales en la investidura de un rey/jefe», implicando por lo tanto, si no previa por lo menos concomitantemente, la institución de la realeza.

En consecuencia, aunque el mito ruwund presente el proceso de fundación de la realeza como un proceso histórico (en el que dos sistemas se suceden cronológicamente), el mundo de Ruwej y de los *atubung*, percibido como el antiguo orden ancestral en el seno del cual el poder se vendría a instituir, no es más que una construcción ideológica, una construcción sin la cual los aruwund son incapaces de concebir su pasado y —más importante aún— de aprehender la identidad y la organización (presente) de su sistema social. El mito, concebido como una verdadera teoría sobre el pasado ancestral de la sociedad, satisface esta necesidad de un referente. Al no hablarnos de un pasado *realmente* histórico, los mitos de fundación construyen ese «otro» esencial para la definición de una identidad social (y/o étnica), pero un otro que, al no definirse en el espacio (bajo la forma de una o varias comunidades en el exterior en relación a las cuales se piensa o afirma una identidad étnica), se define en el tiempo (en un tiempo *no histórico*).

Referencias bibliográficas

- BAITH, F. (ed.) (1969): *Ethnic groups and boundaries. The social organization of culture difference*. Bergen, Oslo. Universitets Forlaget, Londres: George Allen y Unwin.
- BUSTIN, E. (1975): *Lunda under Belgian rule. The politics of ethnicity*. Cambridge, Massachusetts y Londres, Harvard University Press.
- COHEN, A. (1969): *Custom and Politics in Urban Africa: Hausa Migrants in Yoruba Towns*. Berkeley, University of California Press.
- CARVALHO, H. A. Dias de (1890): *Ethnographia e história tradicional dos povos da Lunda*. Lisboa, Imprensa Nacional.
- (1890-4): *Descrição da viagem à Mussumba do Muatiãnvua*, 4 vols., Lisboa, Imprensa Nacional.
- DUYSTERS, L. (1958): Histoire des Alimunda, *Problemes d'Afrique Centrale*, 40, 7998.
- HELSCH, L. de (1972): *Le roi ivre ou l'origine de l'État*. Paris, Callimard.
- (1982): *Rois nés d'un coeur de vache*. Paris, Callimard.
- HOOVER, J.J. (1978): *The Seduction of Ruwe: reconstructing Ruund history (the nuclear Lunda: Zaire, Angola, Zambia)*, tesis de Ph.D. (inédita). Yale University.
- PALMEIRIM, M. (1989): The sterile mother: «myth versus history» in Ruwund oral traditions. in F.O. Baptista et al. (coord.), *Estudos em homenagem a Ernesto Veiga de Oliveira*, Lisboa, I.N.I.C., Centro de Estudos de Etnologia, 537-553.
- (1993): No limiar da cultura. in J. C. Gomes da Silva (ed.), *Assimetria social e inversão*. Lisboa, Instituto de Investigação Científica Tropical.
- PEEL, J. (1989): The Cultural Work of Yoruba Ethnogenesis. in E. Tonkin, M. Macdonald, M. Chapman (eds.), *History and Ethnicity*. Londres, Routledge & Kegan Paul.
- SAHLINS, M. (1981): The stranger-king or Dumézil among the Fijians. *The Journal of Pacific History*, XVI, 3, 107-132.
- SMITH, A.D. (1984): National identity and myths of ethnic descent. *Research in Social Movements, Conflict and Change*, vol. 7, 95-130.
- STRUYF, Y. (1948): Kahemba. Envahisseurs Badjok et conquérants Balunda. *Zaire*, II, 4, 351-390.
- VANSINA, J. (1961): *De la tradition orale. Essai de méthode historique*. Tervuren, Musée Royal de l'Afrique Centrale. Annales. Série in-8.º, Sciences Humaines, 36.
- (1966): *Kingdoms of the savanna*. Madison. University of Wisconsin.
- (1963): *Ngand yetu. Uruund wa Mwant Yavu*. Cleveland, Transvaal. The Central Mission Press.