

Una etnografía del 23º *Lusata* en Caprivi (Namibia). Observaciones sobre imágenes y discurso

An ethnography of the 23rd 'Lusata' in Caprivi (Namibia). Remarks on the images and the discourse

Ester Massó Guijarro

Becaria de investigación FPU. Departamento de Filosofía II. Universidad de Granada.

ester@ugr.es

RESUMEN

Al tiempo que cohesión política, las celebraciones festivas desempeñan otra función crucial: la de recrear cíclicamente la memoria colectiva (al servicio de la esfera política, frecuentemente), enriqueciendo el patrimonio cultural de la sociedad en cuestión. Éstos son también nutrientes necesarios en la alimentación de un "cemento identitario" capaz de generar fuerza centrípeta suficiente para aunar la frondosa pluralidad de identidades a menudo no demasiado convivientes en el seno de un mismo Estado (muy especialmente en los contextos multiétnicos y multinacionales de África poscolonial).

ABSTRACT

At a time of political cohesion, the festive celebrations have another crucial function: that of recreating cyclically the collective memory (frequently at the service of the political sphere), enriching the cultural heritage of the society in question. These are also nutrients needed in the nourishing of a "identity cement" capable of generating centripetal force enough to unite the rich plurality of identities often not very cooperative in the heart of the State itself (especially in the multi-ethnic and multi-national contexts of post-colonial Africa).

PALABRAS CLAVE | KEYWORDS

fiesta Lusata | cohesión social | religión y política | Namibia | Lusata festival | social cohesion | religion and politics

1. Descripción [densa] del evento y principales significantes simbólicos: 23º Lusata (2006), la fiesta del Elefante (1)

"...ciertas estructuras de conocimiento se repiten, y si se repiten, fuerza es concluir que se trasmite. Qué medio siguen para transmitirse (...) es tal vez lo que, como antropólogos, mas esfuerzos deberíamos poner en elucidar" (Sarró 2001: 73).

1.0. A modo de previo (2): Caprivi, los mafwe y Lusata

El grupo étnico mafwe (3), o mejor dicho la *alianza etnolingüística* mafwe de diversas identidades o lenguas étnicas, habita junto al otro gran grupo mayoritario llamado subia (4) en la región de Caprivi, una de las trece regiones de la moderna república constitucional de Namibia (que gana su independencia de Sudáfrica en 1989, año en que celebra sus primeras elecciones libres). Bajo la alianza de autoridad mafwe se acogen varios grupos étnicos, al modo de una versión en miniatura e intraétnica de la proverbial "unidad en diversidad" que promueve Namibia como Estado con respecto de los diversos grupos étnicos que forman parte de él; así, reconocen la autoridad mafwe, los mbalangué, los matotela, los mbukushu, por supuesto los mafwe propiamente dicho y diversos grupos san (como el grupo mayeyi (5), hasta su escisión de la alianza mafwe en 1993, en un controvertido movimiento político apoyado por el gobierno central).

Esta comunicación está destinada a la descripción etnográfica del llamado festival cultural mafwe, de nombre propio "Lusata", que se celebra anualmente en el establecimiento real de los mafwe, el khuta (6) de Linyanti, y al que tuve la oportunidad de asistir el pasado año durante una estancia de trabajo de campo antropológico en el marco de mi actual proyecto de investigación.

1.1. Para empezar: de nombres y de símbolos

Como ya nos enseñaba Epicleteo: "*Initium doctrinae sit consideratio nominis*", el principio de toda exposición debe ser la *consideración de los nombres* (en Bueno Martínez 2006: 233); así que consideremos antes de nada qué significan en el tótem mafwe, bajo el elefante, las letras "MTL", que refieren directamente a las palabras "Mafwe Tradicional Lusata": la palabra "lusata" es "mace" en inglés, que en castellano adopta la acepción de un objeto ceremonial (tótem, cetro...), que sirve como instrumento de autoridad solamente en las manos del rey o regente.

Un Lusata es una suerte de bastón brillante hecho de colmillo de elefante, todo él decorado con elefantes. Se guarda en una caja ritual y sólo se expone a la vista del público una vez al año; constituye, pues, un objeto ceremonial.

La asociación con el elefante, símbolo de la autoridad tradicional, representa el formidable poder ostentado por el jefe y su Khuta: "el elefante es generalmente considerado como un gigante gentil, no dado a los excesos emocionales o la furia. Pero, cuando se le provoca, puede llegar a ser muy peligroso" (Matijila 2006).

Matijila (2006) enfatiza que el Lusata mafwe no es símbolo de la autoridad tribal sino de una institución tradicional, que incluye a todos los subgrupos que desde antiguo se han acogido bajo la autoridad mafwe: totela, mbukushu, yeyi (hasta su escisión en 1993), mbalangwe y algunos grupos san. Esto es importante porque revela la concepción local de la palabra y la noción de "tribal" que, en determinados contextos, asocian con "tribalismo", actitud absolutamente sancionada por la opinión popular y que se entiende como "peleas entre tribus" y como actitudes excesivas de nepotismo y sus derivados dentro del gobierno.

Bajo el elefante, unas garras de leopardo simbolizan el poder del rey, cuyas manos poseen terribles armas de ataque y defensa, afirma Matijila (2006). Las letras "RMM" pertenecen a Richard Muhinda Mamili, Mamili V, el rey bajo cuyo mando se instituyó el festival, como vimos.

El árbol en espiral, en el cuerpo central del tótem, representa los diferentes grupos unidos bajo la alianza mafwe y bajo un solo cabecilla (7).

El palo de Lusata se construye a mano de la madera de los árboles y bosques de la zona mafwe y representa la solidez de la tierra donde crece todo lo bueno: la gente, la flora y la fauna (Matijila 2006).

1.2. El domingo de Lusata: preparativos y llegada

La celebración de la vigésimo tercera edición de Lusata comienza mucho antes del 24 de septiembre, de ese domingo escogido para honrar al rey y, por ende, estrechar anualmente los lazos comunitario-políticos de la población que nos ocupa. Las invitaciones han de ser perfiladas e impresas mucho antes (en Digitech Media Centre, el cyber de Katima Mulilo, la capital regional), para poder ser distribuidas convenientemente, así como los carteles propagandísticos del evento; los distintos participantes deben ir aportando sus granitos de arena mediante la preparación de los cantos y danzas, la organización logística (comida, bebida, orden del día, etc), los medios de transporte gracias a los cuales las personas podrán desplazarse hasta Chinchimani, la casa real mafwe en el corazón de la región y alejada a unos sesenta y tantos kilómetros de Katima... y un largo etcétera.

Ninguna cuestión es baladí. En Caprivi la mayoría de la población no cuenta con un vehículo propio, siendo los medios de transporte habituales los denominados "combi", furgonetas y transportes donde se reúnen grupos de gente para desplazarse juntos -lo que economiza en gran medida la cuestión-, a veces los taxis (de tarifa fijada aproximadamente en seis con cincuenta dólares namibios, si es en Katima urbana, y trece, si es en Katima rural... lo que coincide con las tarifas de los "Katutura taxis" en Windhoek, la capital, siendo mucho más caros los "radio taxi", inexistentes en Katima). También se reúnen con antelación, al menos un par de días antes, acudiendo desde distintos rincones y poblados de la región a la capital de la misma, para realizar algunas compras de comida (también cruzando la frontera, a cuatro kilómetros, para comprar en Zambia) que vayan a precisar durante el evento,

reencontrarse con familiares y amigos para acudir juntos al mismo, etc.

Así, un par de días antes de la celebración de Lusata, por las calles de Katima ya se respira un intenso ambiente prefestivo, preparatorio. En el ciber Digitgech la gente se reúne para imprimir las últimas invitaciones; por las calles polvorientas puede observarse una cantidad de gente mayor de la habitual, muchas con bolsas, en trasportes colectivos, gentes mayores y niños pequeños de diversas edades que van de acá para allá, reuniéndose y pertrechándose.

Por fin, el gran día comienza bien temprano: la hora marcada para la obertura del evento son las ocho en punto de la mañana. La gente se dirige en los distintos transportes colectivos que se hayan podido conseguir (sólo una minoría acude en su coche propio) al establecimiento real de los mafwe, en Chinchimani, Linyanti. En la entrada del recinto que se ha preparado para la celebración un grupo de mujeres, vestidas con el atuendo correspondiente del honor a la casa real mafwe, con los emblemas de la misma, se ocupan de recibir a los invitados consultando sus invitaciones (ya que se precisa de ellas para poder entrar, si bien es sencillo conseguir una si se está interesado: la asistencia no está restringida precisamente, sino que la necesidad de la invitación es, más bien, una cuestión formal y tradicional) y dando la bienvenida.

El hecho de llegar, yo como blanca y extranjera, vestida con el atuendo tradicional mafwe (que me cosió una modista de Malí afincada en Katima recomendada por una de mis interlocutoras; la tela la había comprado previamente en Windhoek, la capital de Namibia, a través de una familia zambiano-capriviana afincada allí y que me habían facilitado un contacto local) automáticamente favoreció mi acogimiento, como es lógico: vestirse con los colores mafwe, incluso aunque sea con un simple pañuelo anudado a la cintura o la cabeza, representa una muestra inapelable de respeto a la autoridad y participación en la cultura. Casi la totalidad que pude observar de las escasas personas blancas que había en el evento, además de mí misma, llevaban, si no un atuendo tradicional completo, sí al menos algún símbolo con los mencionados colores (es una tela especial de algodón, en azules y negros, que tiene grabado el rostro del actual litunga [\(8\)](#)).

La gente, según va llegando, se va situando en distintos lugares. Hay ciertas partes habilitadas en sombra con asientos, bajo unos techos contruidos de madera y hierba seca, mientras que grandes grupos de gente que se sientan en el suelo, donde el duro sol de septiembre (cercano a la estación de lluvias, de los más cálidos de la región; de hecho, su nombre, mwimunene, significa aproximadamente "mucho calor" en silozi [\(9\)](#)). A lo largo de toda la prolongada mañana de celebración hay mujeres que pasan recurrentemente ofreciendo refrescos y agua a los visitantes.

El orden del día de la celebración, explicitado en la invitación (traduzco casi literalmente de la misa), es el siguiente:

Primera parte: de 8 a 10 horas	Llegada: invitados y público Presentación de los indunas Invitados de honor Llegada de la reina y su corte Aparición del litunga -rey- y su corte Bandera tradicional Himno nacional e himno de la Unión Africana
Segunda parte: de 10 a 13 horas	Devoción: lectura de las escrituras y rezos Coro de la UNAM (Universidad de Namibia) Se incide en la bienvenida del antiguo rey (<i>senior</i> induna) Procesión de Lusata Coro de adultos: "nuestra historia" Representantes del gobierno Danzas: grupo de "Sipelu" Discurso dirigido al rey Danzas: grupo de "Pela" Ofrendas y regalos al litunga Acción de gracias: personalidades designadas

Comida: de 13 a 14 horas	COMIDA
Tercera parte: de 14 horas en adelante	Reparación del litunga y su corte Actividad por los estudiantes de la UNAM Danzas tradicionales

Para un observador novel (10), todo el evento se sucede en medio de bastante confusión frente a este aparente orden ("El Khuta es como un gigante, preñado de gente ululando y gesticulando con salvaje pasión. Varios dignatarios llegan y se mezclan en un mar de gente mafwe"; Mahlangu 2006 (11)); resulta difícil seguirlo todo, comprendiendo cada momento y cada situación, sin que otro observador ducho no guíe la propia atención del visitante. Todo el evento es bilingüe: cada discurso, declaración u oración (salvo los cantos tradicionales, en inglés los del coro de la universidad, en silozi los tradicionales) se hace en silozi y se traduce simultáneamente al inglés, como expresión fiel de la misma situación sociolingüística de la región.

Según mi observación, se puede agrupar los distintos tipos de actos realizados en tres grandes conjuntos: en primer lugar, los discursos y arengas políticos y rezos religiosos, es decir, lo que tiene que ver mayormente con la comunicación oral; en segundo lugar, las danzas y cantos, vinculados principalmente con la comunicación física y artística (es decir, la transmisión del mensaje de Lusata mediante vías primordialmente físicas, de psicomotricidad, y artísticas); en tercer lugar, los desfiles de ofrenda y homenaje, representantes de un tipo de comunicación eminentemente simbólica. Se ha de aclarar que, como es evidente, todo tipo de comunicación resulta finalmente mezclado en una única presentación holística de la misma; por supuesto que los cantos son también simbólicos o que los desfiles y actos de ofrenda poseen igualmente un soporte físico. Así, la distinción que sostengo, una susceptible de defensa entre otras seguramente, constituye aquí sólo una opción heurística y de exposición a fin de transmitir al lector o lectora con alguna claridad los puntos más importantes observados aquel día.

Aclaro igualmente que el orden que acabo de exponer de los "tipos de actos" observados no se corresponde cronológicamente con el real del orden del día, como se puede comprobar más arriba en la programación; bien al contrario, se iban alternando actos de distinto tipo e incluso se practicaba una combinación "interna": durante los desfiles de homenaje y ofrenda los distintos "presentadores" o locutores continuaban hablando, de modo que los discursos se mixturaban así, en cierta manera, con las danzas o los desfiles.

1.3. Discursos: la religión y la política, el cielo y la tierra, lo invisible y lo visible

Los discursos políticos -porque son, por ende, políticos- resultan de sumo interés para esta investigación. Se hace referencia directa y patente al partido SWAPO, al buen gobierno de SWAPO y a la conveniencia de que todo capriviano que se precie -mafwe en este momento que nos ocupa, evidentemente- deba guardar lealtad a SWAPO. *Secession is not the answer*, se dice literalmente en un momento dado (recordemos la mencionada cuestión de la secesión). Cada palabra está destinada a presentar la lealtad a litunga, objetivo del evento y al que por lógica se debe cada participante, como correlativa y necesariamente ligada a la lealtad a la nación Namibia y a SWAPO:

"En 1968, muchos de nuestros jóvenes fueron arrestados por rebelarse en contra del apartheid. El mismo destino impió nos golpeó de nuevo en 1999 cuando algunos de nosotros fuimos torturados y apresados por los ataques secesionistas. No queremos mirar atrás y lamentarnos. Debemos usar las cicatrices como fuente de sabiduría... *la secesión no es la solución*. Necesitamos un compromiso eterno que nos rescatará de la mudable arena de la política" (en Mahlangu 2006; no se explicita quién es el autor de estas palabras; se indica "un hablante") [la cursiva es mía].

El ministro de Asuntos Interiores lee el artículo 19 de la constitución Namibia y declara el festival "constitucionalmente moral y legal". La gente comienza rezar y cantar por la cultura mafwe. Junto a los

discursos políticos como forma de transmisión eminentemente oral, se ha ubicado también los rezos religiosos. Si bien el contenido y la forma son en principio distintos, deviene crucial el hecho de que se busca apoyo en el libro sagrado, la Biblia en este caso, para refrendar mensajes políticos.

Las gentes escuchan una oración a los líderes y al dios cristiano (la mayoría de la gente de la región pertenece bien al catolicismo de Roma, bien a la Iglesia de los Adventistas del Séptimo día) con la cabeza baja y los ojos cerrados, incluidos los presentadores que la pronuncian en inglés y silozi. También escuchan de la misma guisa el himno nacional y el de la Unión Africana, por este orden (lo traen grabado en algún equipo, con banda de música, y algunas personas además lo bisbisean).

El rey es así investido por la gracia divina; un fragmento literal de uno de los discursos afirma que "la Biblia dice que la jefatura proviene de Dios". La monarquía, pues, investida de divinidad: el rey lo es por gracia divina, y por supuesto hay un castigo legítimo -legitimado por dios- para quien no lo asuma.

Una clara prueba más de que cada pueblo puede encontrar en la Biblia o el libro sagrado que sea (e interpretarlo, claro) lo que le acomode y necesite para legitimar su statu quo. Para una cosa y para la contraria... es una versión de hermenéutica religiosa sobre los sofismas griegos; evidentemente que si quisieran defender la idea contraria podrían encontrar iguales citas en la Biblia para opuestos fines; una de las condiciones de los libros sagrados tan complejos y variados es su flexibilidad y ductilidad para con la hermenéutica del lector o lectora). No es inusual -más bien, ha sido el pan de cada día durante la historia, y lo es hoy- que se mezclen los discursos político y religioso en una alianza estratégica donde lo divino y ultraterrenal viene a refrendar, legitimar o justificar en distintos grados y medidas lo terrenal, político y pedestre. Y es que no olvidemos que tanto la política como la religión la hacen personas, no exentas en ningún caso de particulares intereses.

1.4. Danzas: el baile del espíritu

Elemento central de la celebración de homenaje que son las danzas, destinadas igualmente al ensalzamiento del rey pero también a la preservación de rasgos culturales y, finalmente, de la tradición (12). Hay distintos grupos, algunos de bailarines "profesionales", grupos formados por chicos y chicas jóvenes con atuendos hechos con pieles de leopardo, y otros grupos formados mayoritariamente de mujeres ataviadas con el traje tradicional de homenaje al rey mafwe (los colores y la tela con que la mayoría de los asistentes se tocan como muestra de respeto a la institución real y participación simbólica en el evento).

Algunas de las mujeres llevan bebés colgados de la espalda con grandes pañuelos mientras bailan; de hecho, los niños y niñas no están excluidos en ningún momento: forman parte del espacio de la celebración y nadie se escandaliza porque una niña acuda llorando a refugiarse en brazos de su madre en medio de una de las danzas... la madre la tomará y seguirá bailando con ella, además de que muchas de las mujeres bailan directamente con los niños colgados de la espalda. La presencia de la infancia, en todas sus etapas, está mucho más incrustada en la sociedad que allá en occidente, donde la división y jerarquía de los espacios públicos son mucho más restrictivas y estrictas (un bebé nunca se tiraría a los brazos de su mamá *prima ballerina* en medio de una representación en el Ballet Nacional de Madrid... y sin embargo, para el pueblo mafwe sus danzas rituales son ya no exactamente igual de importantes sino mucho más, porque no constituyen un valor meramente estético, ni desde luego denotan funciones meramente estéticas).

Tanto las danzas como los cantos que las acompañan, realizados por las mismas personas que ejecutan la danza ("Los tambores, los sonidos de marimba y el batir de los pies crean una atmósfera carnavalesca"; Mahlangu 2006), siguen una coreografía y un estilo tradicionales, reconocidos por los mismos participantes e informantes como parte de la tradición y "para preservar nuestra tradición", como indican algunos interlocutores. Algunas de las danzas, como el tradicional Sipelu, dramatizan el poder de la medicina tradicional a través de coreografías que emulan prácticamente pequeñas piezas de teatro simbólico a través del baile.

1.5. Ofrendas y homenaje: renovando los votos

Finalmente, lo que he llamado "desfiles de ofrenda y homenaje" consiste como indica su nombre en una procesión de distintas personas y personalidades, desde los ministros que estaban presentes hasta ciudadanos de a pie que también querían acercarse, de rodillas como es de rigor y vistiendo el atuendo tradicional, para mostrar sus respetos al rey.

Constituye un clásico ritual de ofrendas al Gran Hombre: danzas, música, cantos, palmas y andar de rodillas para mostrar el respeto, más que respeto, la *pleitesía*... rinden pleitesía entregando ofrendas simbólicas. Es como renovar año tras año los "votos de vasallaje": año tras año se renuevan los vínculos con el ritual sagrado de homenaje. Es *mucho más sagrado que un festival cultural*, y también mucho más político de lo que la "mera" religión pudiera sugerir... Es también, pues, un ritual de humillación (nótese que, por una lógica de complementariedad, la mayoría de rituales de ensalzamiento y homenaje son asimismo, por fuerza, rituales de humillación... es su otra cara: cuando se ensalza a alguien de rodillas, el arrodillado se está humillando... está mostrando su inferioridad por contraste a la superioridad del otro).

1.6. El rey: política y divinidad, o el espíritu encarnado del pueblo

"El jefe Mamili baja de su coche. Lleva el atuendo tradicional de piel de leopardo. El maestro de ceremonias nos ordena arrodillarnos y batir palmas [...] El jefe es poderosamente protegido por los indunas. Le escoltan lentamente hasta su trono. Entonces los guardaespaldas caminan de espaldas, porque... es un tabú para ellos dar la espalda al jefe" (Mahlangu 2006).

La llegada del rey, del litunga, en medio de una gran expectación. Él mismo desfila un desfile seguido de su corte alrededor del centro del recinto donde queda delimitado el lugar de la celebración. Sobre la arena, una alfombra tejida de paja por donde los miembros de la corte que le preceden van desparramando hojas de buganvilla color rosa intenso, era el lugar por donde el rey-deidad avanzaba seguido de su séquito, mirando siempre al frente en un sumo hieratismo, sin sonreír, sin saludar, sin conversar, simplemente caminando erguido y osado hacia delante portando con orgullo el cetro simbólico de su linaje, el Lusata.

El rey, serio e incommunicativo todo el tiempo. Él no habla al público, no sonríe, no saluda... Creo que él es como un dios, hierático, como los dioses egipcios que se mantenían al margen de todo e incluso miran hacia el frente, rígidos e inmóviles, en las estatuas que aún vemos en el Valle de los Reyes de Abu Simbel... El litunga está salvaguardado por su aura de divinidad, empuñando su cetro marfileño con la forma del tótem y cubierto por la piel del poderoso guepardo, el animal más rápido del mundo... y, como dios que es, necesita intermediarios entre él y el mundo: su ngambela (algo así como su primer ministro, el segundo de a bordo) y su natamoyo (la siguiente figura más cercana a él, pariente materno).

La actitud del litunga revela mucho acerca de su significación simbólica. El rey es más que lo que podemos entender por rey en una monarquía parlamentaria de un Estado occidental, por ejemplo; el litunga es, por supuesto, mucho más que una figura política, aunque muchas de sus funciones sean realmente políticas en un sentido y una comprensión amplias de la política.

No. El rey, el litunga mafwe lleva en sus venas la autoridad, el poder moral y la historia de todo un linaje de antepasados reales, ancestros que se hallan presentes a través de él; al litunga mafwe no se le habla directamente sino a través de su intermediario, el ngambela; al litunga mafwe uno se acerca de rodillas y se aleja de rodillas, sin darle la espalda y cuidando de no mirarle mucho a los ojos; al litunga mafwe uno se presenta vestido con el atuendo tradicional, el proverbial chtenge (un pañuelo largo anudado a la cintura y que funciona como una falda, en el caso de las mujeres) y no se le estrecha la mano en ningún caso (como se hace con un político cualquiera), sino que se le saluda al modo tradicional regional, batiendo palmas.

El litunga mafwe es más que un rey. El litunga mafwe tiene trazas de deidad, en su hieratismo distante del pueblo y a la vez parte íntima de él a través de su sangre real donde viven los ancestros que a su vez gobernaron a los ancestros del pueblo. Esa distancia, esa superioridad no es vivida ni percibida por los

espectadores como arrogancia o poder vertical ilegítimo, sino más bien como expresión de la *cuasi* divinidad y el honor reales. Ahí se funda su soberanía.

En efecto, el litunga no es solamente una autoridad tradicional y política. Hay algo más de religioso en él. Es como un cura católico: celebra su festival el último domingo de cada septiembre, mwumunene; nos arrodillamos frente a él, nos prosternamos, como los católicos ante la sagrada cruz, y batimos palmas. Su corte incluye gente de distintas edades que le ofrece regalos simbólicos sobre la bonanza y fertilidad (semillas en cestas hechas de plantas autóctonas) de esa tierra donde él es entronizado (Mahlangu 2006).

El litunga George Simasiku Mamili, en otros momentos o contextos sociales una persona absolutamente normal (una de sus hijas, que fue asimismo una de mis interlocutoras, de 22 años, trabaja en el ciber de Katima y se puede acceder a ella con toda normalidad), es tocado por un halo divino cuando empuña el cetro mafwe y viste la tradicional piel de leopardo, escoltado por los indunas y flanqueado por su corte adoradora.

1.7. Algunas eventualidades y el convite: el poder ostentado en la ofrenda

El orden del día mencionado, si bien comienza con relativa puntualidad, se va retrasando sistemáticamente con el avance del día, de modo que la comida prevista para la una de la tarde se retarda finalmente a más de las quince horas, prolongándose asimismo más de una hora. La significación simbólica del convite es crucial: la casa real mafwe convida a la gente que le honra a un banquete casi ostentoso para un lugar donde mucha gente puede sentirse feliz si come una vez al día (Caprivi es una de las regiones más pobres del país, con uno de los índices de desarrollo más bajos). Mediante la generosidad mostrada por el litunga y su corte en la invitación se verifican también su poder, su autoridad, su benevolencia, su grandeza.

Son muchos los asistentes invitados, y todos y cada uno de ellos y ellas está de hecho convidado a comer y beber abundantemente en un ofrecimiento realizado por el rey y organizado, cómo no, por las mujeres: cantidades ingentes de comida diversa (arroz y pastas condimentados con verduras y distintas salsas, ensaladas diversas, varios tipos de carne -res y elefante-, pescado asado del Zambebi, bebidas variadas -agua, refrescos, cerveza-, etc) se ofrecen a los invitados, que aguardan su turno formando una fila, bajo unas carpas habilitadas para tal fin, donde largas mesas con sillas son ocupadas sucesivamente por tandas y tandas de participantes hambrientos, tras tantas horas de espera y tanto calor.

No hay sitio en las sillas y mesas para todos y algunos comen de pie o sentados en el suelo, disfrutando las generosas cantidades de comida servidas por las mujeres. Es evidente que esta invitación colectiva anual realizada en nombre del rey está destinada al ensalzamiento del mismo a través de una ostentación que beneficia al "pueblo", al modo del clásico antropológico *potlatch*.

Después del prolongado momento de la comida, se continúan las celebraciones como una repetición de los momentos matinales. La intensidad y duración del día de Lusata queda bien patente.

Por último, cabe reseñar el interesante dato de que todo el evento es filmado en su totalidad por varias personas; más tarde se trabajará con esas grabaciones para montarlas y editar los vídeos en formato CD (finalmente salen cuatro CD, porque son muchas horas de duración), venderlos y difundirlos en distintos lugares, uno de ellos el ciber de Katima Mulilo, Digitech, donde yo misma pude adquirirlos algún tiempo después. Esto es bien relevante porque constituye una muestra más de la asombrosa mixtura entre lo más tradicional (aunque, como sabemos, siempre re-inventado) y lo más moderno, en cierto sentido, que se pone a la orden y servicio de lo primero, acaso para ser su soporte.

Este artículo recoge los resultados presentados en el *I Seminário Internacional da Memória e da Cultura Visual*, celebrado en Póvoa de Varzim (Portugal), el 20 de enero de 2007.

1. "Fiesta del Elefante" es un título-recurso retórico de la autora para el evento observado, no la forma de llamarlo de la gente local, que lo denomina sencillamente "Lusata".

2. Deseo expresar mi profundo agradecimiento a todas las gentes de Caprivi que, dentro y fuera de la región (en la capital) me ayudaron y me acompañaron, de una u otra manera, durante mi estancia de trabajo de campo; su contribución y apoyo son tan inestimables que, sencillamente, sin ellos esto no sería posible hoy.

Asimismo deseo anticipar la expresión de mi sumo respeto al evento (y sus implicaciones) que se comentará en las páginas siguientes. Como analistas sociales, escribimos textos científicos sobre fenómenos y realidades humanas que, en cierto modo, resultan disecados a la hora de ser abordados, en la inevitable aplicación de ciertos patrones y teorías para su discusión intersubjetiva. En tanto que persona humana y socialmente implicada, sin embargo, no hay nada más lejos de mi intención que ofender o herir cualquier sensibilidad de las personas que viven y participan en el evento objeto de estudio aquí; así, vaya por delante la afirmación de mi hondo respeto y admiración por esta celebración, tanto como mi sentimiento de profunda gratitud por haberme sido concedido el honor de ser su testigo.

3. Por motivos estéticos y prácticos, se ha optado por no emplear cursivas para ninguna palabra de otra lengua que aparezca en el texto. Asimismo he escogido, aunque ésta sea una elección entre otras varias posibles, no utilizar mayúsculas para el nombre de los grupos étnicos que serán mencionados, del mismo modo que en castellano las nacionalidades y gentilicios aparecen en minúsculas.

4. Algunas precisiones iniciales sobre esto. El nombre genérico de los grupos, fwe y subia, se acompaña de la partícula "ma" (mafwe y masubia) cuando se refiere al colectivo; la partícula "mu" denota individualidad (mufwe se aplica a un solo individuo o persona; idem con musubia); la partícula "si" acompaña a estas palabras, por su parte, cuando se quiere referir a la lengua: "sifwe" es la lengua hablada por los mafwe, y "sisubia", la hablada por los masubia. Sin embargo, según mi observación resulta más común escuchar "mafwe" y "subia", es decir, que al hablar del genérico es más común referirse a los subia sin la partícula grupal "ma", lo que no sucede así con los fwe (no es común oír simplemente "fwe").

Por otro lado, cabe comentar que la rivalidad entre los grupos mafwe y masubia en la región es tan dilatada como la convergencia de su historia y su propia mezcla en la forma de los matrimonios interétnicos, que a menudo dificulta la comprensión por parte de un foráneo de la pertenencia de un individuo: ¿se es mafwe o masubia, cuando los progenitores pertenecen a uno y otro grupo y se hablan ambas lenguas?

5. Puede considerarse a los grupos san que forman parte de la alianza mafwe como los menos afines a la misma, en tanto que su lengua es la más diferente; como me indicaban algunos interlocutores, las lenguas totela, fwe, mbukushu, incluso el sifwe y el sisubia entre sí, pueden comprender bastante bien mutuamente, lo que no sucede con las lenguas de rama san; esto está probablemente muy ligado a las mayores dificultades de connivencia entre la autoridad mafwe y el subgrupo mayeyi, que motivó la mencionada escisión.

6. La palabra "khuta" refiere a la institución real en sí misma, no a su lugar o edificios físicos (llamados en la región *royal establishment*).

7. En cuanto a este símbolo, Kangumu discute también el significado del mismo concepto de institución tradicional aplicada al Khuta mafwe. Asumiendo el sentido de institución como "la costumbre o sistema que ha existido en una comunidad en concreto durante muchos años" (Kangumu 2006), se recuerda que, si bien desde 1909 la identidad mafwe incluía a los totela, los mbukushu, los yeyi, los mbalangwe y ciertas secciones de san, la perentoria realidad hoy es que los mayeyi y los mayuni ostentan sus propias autoridades tradicionales independientes: "no es necesario mencionar que, hoy en día, ellos no están incluidos en ese elefante (...) Los símbolos son herramientas muy poderosas en la aserción de la identidad, y ello no debería ser tomado a la ligera" (Kangumu 2006).

Hay más discusión posible sobre ello (cfr. Kaugumu 2006), demasiado amplia por desgracia para este espacio.

8. Litunga es la palabra genérica que designa al rey. Tanto con esta como con otros términos relacionados, se ha optado por emplear siempre letras minúsculas.

9. El silozi es la *lingua franca* de la región de Caprivi, cooficial con el inglés sólo en esta región; la enseñanza es bilingüe en inglés y silozi y todo debe traducirse a las dos lenguas: los carteles públicos, la propaganda, los comunicados oficiales, etc. El silozi no es, por tanto, una lengua materna de ningún grupo regional; lo es de los grupo lozi del sur de Zambia, y llegó a Caprivi durante la extensión del imperio de Barotseland; así, en su día el silozi fue la lengua de los conquistadores, y según pude conocer a través de mis interlocutores, muchos caprivianos sienten un descuido por parte del gobierno por el hecho de que el silozi sea cooficial y se enseñe en las escuelas frente a la nula atención que están recibiendo sus lenguas maternas, que oficialmente tienen el estatuto de "sociolectos" o dialectos. La cuestión lingüística y el trato que las lenguas autóctonas están recibiendo en Namibia, en relación con los dictados de su propia Constitución en materia de sociolingüística y las contradicciones fácticas que están surgiendo en las políticas públicas representa un campo de estudio de máximo interés en la actualidad del país austral.

10. Es el nombre en silozi para designar a los jefes, por debajo del litunga, el rey, también llamado en inglés *chief* (no *king*). Inmediatamente por debajo del rey, en la escala de mando, se sitúa su llamado "ngambela", según una de mis interlocutoras equivalente al primer ministro (si el rey fuera el presidente, jugando con esta metáfora) y, finalmente, les siguen los indunas, los "ministros", jefes de los distintos poblados.

11. Cecil Mahlangu es un *freelance* zimbabueano que reside desde hace dos años en Caprivi y publicó recientemente una breve crónica o relato del evento en la página web Namibia <http://www.flamingo.org>, como puede consultarse en la bibliografía. Como yo misma, fue testigo presencial del evento, de modo que se citará en algunos momentos su texto al modo del testimonio de un observador participante más. No se indica número de páginas, aunque las citas sean literales, porque en la edición empleada del mismo -digital- no aparecen reseñadas. Todas las citas son traducciones mías del inglés de Mahlangu.

12. Desde la antropología se distingue a veces entre tradición y costumbre (Hobsbawm, en Florêncio 2005: 40); sin embargo, opto por no recoger aquí esta distinción, siguiendo el uso intuitivo que mis interlocutores caprivianos presentaban de la idea de tradición, equiparándola a costumbre y viceversa.

Bibliografía citada

Bueno Martínez, Gustavo

2006 "Reflexión filosófica sobre el Guión Vital de Eric Berne", en F. Valbuena (ed.), *Eric Berne. Teórico de la comunicación*. Madrid, Edipo SA: 233-251.

Florêncio, Fernando

2005 *Ao encontro dos Mambos. Autoridades tradicionais vaNdau e Estado em Moçambique*. Lisboa, ICS.

Kangumu, Bennett

2006 "Andrew Matjila and Traditional Festivals in the Caprivi: the other side of the coin", *New Era*, 6 octubre 2006.

Mahlangu, Cecil

2006 When the Mafwe people feel absolutely connected to Namibia. Publicado en: <http://www.flamingo.com.na>

Matjila, Andrew N.

2006 "Lusata tradicional festival of the mafwe people", *New Era*, 26 septiembre 2006.

Sarró, Ramón

2001 "Catedrales y canicas. Conflicto generacional y transmisión cultural entre los bagas de Guinea", en Joan Bestard, *Identidades, relaciones y contextos*. Barcelona, Universidad de Barcelona: 71-91.