



ISSN: 2595-5713

Vol. 2 | N°. 4 | Ano 2019

Rodrigo Castro Rezende

MITO E CRIOLIZAÇÃO: O CASO DA EXPANSÃO ISLÂMICA ENTRE OS SONINQUÊS

Myth and Creolization: The Case of Islamic Expansion among the Soninke

RESUMO: O presente artigo tem por objetivo analisar os mitos soninquês através da perspectiva do processo de crioulização, sobretudo, o que parece ter existido com a expansão islâmica no Sael. Para tanto, analisarei quatro mitos desse grupo étnico: “O alaúde de Gassire”, “a redescoberta de Uagadu”, “a luta com o dragão Bida” e “Samba Gana”. Desse modo, averiguarei as formas como a islamização dos soninquês foram refletidas nesses mitos, levando em consideração a ideia de processo de crioulização, enquanto uma etnicidade. Por último, ainda sob a luz da expansão islâmica na região, tecerei algumas considerações sobre a perda de poder feminino e a construção social do poder masculino entre os soninquês.

Palavras-Chave: Crioulização; Mitologia; Soninquês; Uagadu; Islamização; “Poder biológico” X “Poder Social”.

ABSTRACT: The purpose of this article is to analyze the Soninke’s myths through the perspective of the process of creolization, especially what seems to have existed with the Islamic expansion in Sahel region. To do so, I will analyze four myths of this ethnic group: “The Lute of Gassire”, “The Rediscovery of Wagadu”, “The Fight with dragon Bida” and “Samba Gana”. In this way, I will investigate the ways in which the Islamization of the Soninke were reflected in these myths, taking into account the idea of a process of creolization as an ethnicity. Finally, still under the light of Islamic expansion in the region, I will make some considerations about the loss of female power and the social construction of male power among the Soninke’s people.

Key words: Creolization; Mythology; Soninke People; Wagadu; Islamization Process; “Biological Power” X “Social Power”.

Site/Contato

Editor

Ivaldo Marciano de França Lima
ivaldomarciano@gmail.com

MITO E CRIOLIZAÇÃO: O CASO DA EXPANSÃO ISLÂMICA ENTRE OS SONINQUÊS

Rodrigo Castro Rezende¹

Introdução: *Crioulização e mitos: o caso dos soninquês*

As sagas dos soninquês são carregadas de passagens que refletem as crenças e os valores desses povos. Nestas, há claras referências a Uagadu, a cidade sagrada, e as transformações que este grupo passou através do contato com o islamismo. Do resultado da relação entre soninquês e muçulmanos, ou da influência da religião de Maomé sobre os soninquês, ocorreu aquilo que eu denominarei de crioulização.

O conceito de crioulização, como construído por Jacqueline Knörr, expressa um longo processo de etnicidade, o qual ocorre uma suposta “indianização” dos indivíduos de etnias distintas, fomentando assim uma nova, cujas referências são suas heranças étnicas anteriores, mas que se alteraram de acordo com a construção elaborada. Assim, “Há, no entanto, as particularidades das formas sociais e identitárias de lidar com a inclusão e exclusão étnica que acompanham a crioulidade - como o “resultado postcreole” de crioulização” (KNÖRR, 2008, p. 5-6).

Por essa definição, a indianização seria nada mais do que uma reestruturação étnica em que os elementos identitários de origens dos indivíduos são ressignificados, surgindo algo novo, ou seja, uma etnicidade própria e única do local. Nesta esteira, os processos de crioulizações dão brechas para que ora as tradições culturais sejam lembradas ora renunciadas, mas sempre num movimento de reformulação de algo novo. O uso ou a negação deste depende dos interesses em tela. Em alguns momentos, torna-se propício para os atores históricos utilizarem suas tradições culturais, em outros não. Isso é próprio do processo de crioulização, que, não raro, pode-se apresentar em diferentes níveis, dependendo do contexto e das circunstâncias investigadas.

No presente artigo, busco analisar o processo de crioulização nos mitos soninquês, através de uma suposta etnicidade deste grupo com os povos muçulmanos.² Para tanto, investigo como havia certa referência ao islamismo e ao “mundo cultural árabe” dentro de seus mitos e,

¹ Professor Adjunto da Universidade Federal Fluminense UFF – Campos dos Goytacazes RJ. rodcastrorez@gmail.com

² Sidbury e Cañizares-Esguerra debatem a ideia de “miscigenações culturais”, que denominam de etnogênese, dentro de três matizes do “mundo atlântico”: africanos, europeus e ameríndios. Segundo estes autores, os inúmeros processos de etnogêneses foram influenciados pelas circunstâncias locais. No que tange aos processos internos ao continente africanos, houve a absorção de novos elementos exógenos, provocados pelo tráfico interno e externo, favorecendo assim um processo contínuo de etnogênese dentro do próprio continente africano (SIDBURY and CAÑIZARES-ESGUERRA, 2011, p. 185-188). O meu ponto de vista, não foi apenas o escravismo responsável por tais processos, uma vez que, como no caso do islamismo, contatos distintos provocaram situações em que criavam determinadas crioulizações, sem que, necessariamente, um povo fosse transformado em escravo do outro.

por extensão, no Império de Gana fundado por esta etnia, assim como na demonstração da perda de poder do símbolo feminino.

Assim, malgrado os mitos sejam campos férteis para a investigação das balizas culturais de qualquer sociedade ou, como afirmou Campbell, “O material do mito é o material da nossa vida, do nosso corpo, do nosso ambiente; e uma mitologia viva, vital, lida com tudo isso nos termos que se mostram mais adequados à natureza do conhecimento de época” (CAMPBELL, 2015, p. 7), acredito que se podem retirar as influências e as miscigenações, e o produto final dos contatos entre povos distintos na fomentação de uma identidade étnica renovada, i.e., uma “identidade criouliizada”.

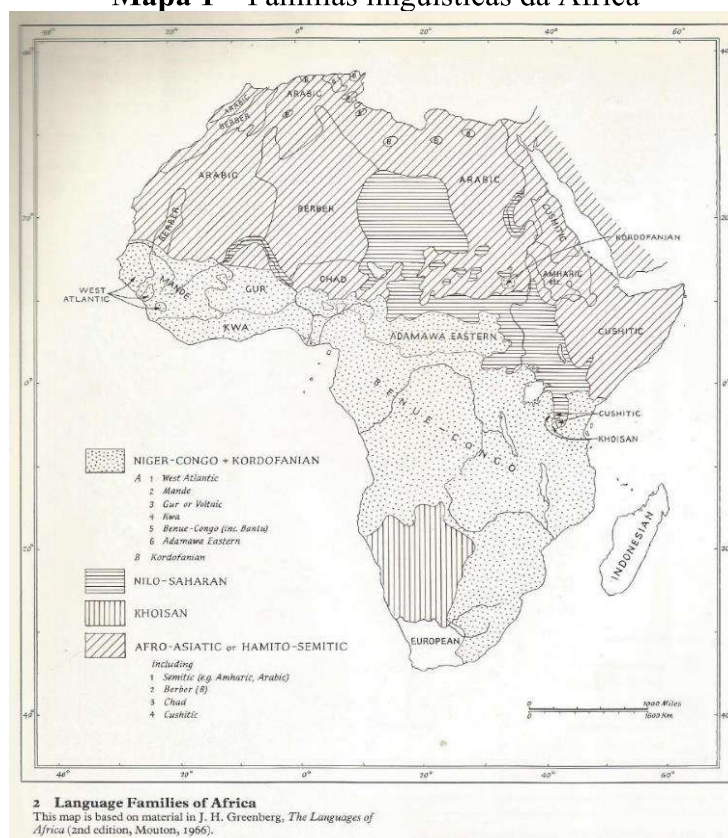
Com efeito, ponto importante a ser debatido nesse artigo está no fato da estruturação do conceito de criouliização remeter a análise das Histórias Regionais dos inúmeros mananciais mitológicos africanos e de outros povos. Desse modo, ao considerar a verticalização das análises sobre as *bagagens e heranças culturais* dos soninquês, estou impondo que a identidade regional ou étnica é, *a priori*, uma construção social balizada por uma objetivação representativa de uma realidade posta (BOURDIEU, 2007, p. 112-177). O pesquisador impõe tal perspectiva, que não necessariamente está ancorada em uma realidade palpável, mas em pressupostos teóricos desenvolvidos para “domesticar” o espaço e a cultura.

Em suma, a etnicidade é reconstruída de maneira singular em uma determinada sociedade e nos múltiplos contextos, sendo que as atribuições formuladas fazem parte muito mais do trabalho do antropólogo e do historiador, do que algo criado de forma consciente pelos próprios agentes históricos. Assim, a criouliização se mostra verdadeira nas análises feitas sobre os mitos dos grupos étnicos, ou seja, o(s) processo(s) de criouliização(ões) retrata(m) as reestruturações étnicas, que podem, em geral, conjugar os elementos soninquês e as suas adaptações ao *modus operandi* das alterações das sociedades em apreço. No meu caso, a mandê em processo de islamização.

O povo mandê, o qual os soninquês pertencem, tem sua origem na região dos atuais Senegal, Gâmbia e Serra Leoa (ver Mapa 1). De acordo com a tradição oral, os soninquês se instalaram nas áreas mais ao sul após a desertificação do Tagante e do Adrar mauritano, formando um complexo sistema político entre 800 e 300 a.C., em que uma poderosa chefia aglutinava diversas aldeias limítrofes, com a intenção de se defender dos nômades do deserto. Posteriormente quando a região foi pacificada e os habitantes das escarpas se estabeleceram no Sael, o comércio foi promovido entre as savanas e o deserto (LEVTZION, 1980, p.16). Tal comércio precedeu a chegada do islamismo às savanas e deve ter tido início por volta do século I d.C. Quando da formação de Gana, por volta do século VIII d.C., houve a intensificação deste

comércio, já que os soninquês obtinham ouro das minas de Bambuk e Bure, o que já ocasionava um incipiente comércio de escravos para toda a região (GOMEZ, 2018, p. 44-50).

Mapa 1 – Famílias linguísticas da África



Fonte: FAGE (1978, p. 5)

A influência dos povos soninquês se expandiu para toda denominada África Ocidental e fez com que seus mitos existissem para povos diferentes. Assim, pode ter sido Gana a fomentar certa identificação cultural na região, anterior ao islamismo (GOMEZ, 2018, p. 60).

Não que tenha ocorrido certo “Imperialismo” dos soninquês sobre outros povos, mas talvez, através destas ligações históricas, seria possível afirmar que os mitos soninquês, na verdade, demonstrassem os processos de crioulizações da região se espalhando e se misturando aos demais, como, ilustrando o caso, os árabes, mas não só estes. Os mitos soninquês foram gradativamente tomando proporções regionais e absorvendo as visões cosmogônicas de outros povos, mas, ao mesmo tempo, permitindo perceber que eram soninquês, i.e., deixando marcado a identidade desse grupo étnico, o que passarei a analisar a partir desse momento.

Por último, cabe ressaltar que os autores discordam sobre a islamização dos soninquês. Silva (1996) esclarece que as conquistas almorávidas no Sael fizeram com que boa parte do Sudão Ocidental se convertesse a essa religião “[...], sobretudo os soninquês, que iriam se transformar em fervorosos catequistas” (SILVA, 1996, p. 286). Barry, por sua vez, ressalta que os regimes tradicionais soninquês só seriam desintegrados de fato com as guerras santas, *Jihad*, e

a derrota de Fodé Silla, em 1874, para o Mansa Siise Bojan da Brikama. Na verdade, houve uma associação muçulmana para acabar com o paganismo da região no século XIX (BARRY, 2002, p. 245). Independente disso, seria possível que elementos da cultura árabe fizessem parte do cenário social soninquês, influenciando este povo.

Fontes “africanas” e epistemologias ocidentais

Para o presente artigo, analisarei quatro mitos soninquês (“O alaúde de Gassire”, “a redescoberta de Uagadu”, “a luta com o dragão Bida” e “Samba Gana”, que aparecem nessa ordem) a partir da obra de Leo Frobenius, “A Gênese Africana: contos, mitos e lendas da África”.³ Não sei afirmar se Frobenius ou Fox escolheram essa ordem de apresentação dos mitos ou se de fato os soninquês os apresentam assim. Parece-me possível que tanto a ordem como os termos que aparecem (escravos, bardos, África etc.) existam nos mitos muito em função das influências ocidentais de Frobenius.

Se a minha hipótese estiver correta, há a necessidade de se discutir o conceito de “biblioteca colonial” formulado por Mudimbe. Segundo este autor, a ideia de biblioteca colonial está inserida na concepção difusionista e etnocêntrica. Na primeira acepção, a “ideia de África” carrega certo imaginário de “primitivismo africano”, que, para além de conservar o atraso dos povos do continente africano por vezes, afirma uma universalidade da história humana. A concepção etnocêntrica, por sua vez, desenvolve estudos sobre os “africanos” e sobre a “África” a partir de pressupostos epistemológicos ocidentais (MUDIMBE, 2013, p. 36-40). Ao escrever especificamente sobre “A Gênese Africana”, de Frobenius, Mudimbe afirma que ter-se-ia uma tese difusionista sobre os povos do continente africano (MUDIMBE, 2013, p. 225).

É óbvio que Frobenius escreveu sobre os povos analisados a partir de teorias e metodologias científicas ocidentais. Como já expliquei em outra ocasião, mesmo que Frobenius tenha feito uso de terminologias e de epistemologias ditas ocidentais, o valor histórico de sua compilação não perde o valor. Cabem àqueles que se debruçam sobre sua obra de problematizar as questões e de distinguir as influências ocidentais que aparecem nos mitos (REZENDE, 2019, p. 47).⁴

O mito, o herói, os deuses, a essência humana

³ Leo Frobenius era arqueólogo de formação e sua obra, “A gênese africana”, foi organizada por Douglas C. Fox e publicada um ano antes da morte de Frobenius. Essa obra, além dos mitos soninquês, traz as mitologias de outros povos: cabilas, fulas e “rodesianos do Sul”. Frobenius nasceu em Berlim, no ano de 1873, e faleceu no Lago Maggiore em 1938. É bem provável que o autor tenha sido um dos primeiros ou o primeiro a questionar a inexistência de História para o continente africano (FROBENIUS, 2005, p. 14).

⁴ Ifi Amadiume, por exemplo, critica o trabalho de Mudimbe, explicando que a “ideia da África” do autor orbita tão-somente o período imperialista europeu e surge com esse caráter racista, se esquecendo de analisar outros períodos, sobretudo os anteriores (AMADIUME, 1997, p.2-4).

O envolvimento dos soninquês com a sua cidade sagrada é relatado nos mitos. Todas as vezes que um pecado era praticado por algum herói os seus efeitos eram sentidos diretamente em Uagadu e a urbe soninquê se escondia dos olhos mortais.

Toda vez que o pecado do homem levou Uagadu a desaparecer, ela voltou com uma nova beleza, que tornou mais glorioso ainda o esplendor de sua nova aparição. A vaidade criou a canção dos bardos que todos os povos (do Sudão) imitam e valorizam até hoje. A falsidade criou uma chuva de ouro e pérolas. A ganância criou a escrita tal como os burdamas a praticam hoje e que em Uagadu era ocupação das mulheres. A discórdia vai possibilitar que a quinta [quarta?] Uagadu seja tão duradoura quanto a chuva do sul e as rochas do Saara, pois então todo homem terá Uagadu no coração, e toda mulher terá Uagadu em seu ventre. Ah! Dierra, Agada, Gana, Sila! Ah! Fasa! (FROBENIUS, 2005, p.106).

A passagem acima sintetiza a história do povo soninquê e sua relação com a cidade sagrada de Uagadu, que era conhecida como a capital móvel de Gana, e se tornara símbolo de prosperidade e de grandeza para este grupo (SILVA, 1996, p. 265). O resumo também descreve os nomes dados a Uagadu: Dierra, Agada, Gana e Sila (FORD, 1999, p.173-174). Todas as vezes que os pecados foram capazes de fazer Uagadu desaparecer, algo de novo, de importante e de belo apareceu em sua nova descoberta.

Ponto importante também é percebido aqui: a relação entre macular a moral do povo e o fato da cidade ter que se recolher para a própria expiação, que, outrossim, se entrelaçava com o merecimento e a saga do herói. Assim, pecado, Uagadu e heroísmo formam um ciclo constante nos mitos soninquês. Para entender essa conexão há de se analisar quatro mitos desse grupo étnico: “O alaúde de Gassire”, “a redescoberta de Uagadu”, “a luta com o dragão Bida” e “Samba Gana”. Em todos esses contos, Uagadu mostra uma nova tendência, que vem a ser motivada por seu desaparecimento anterior, do mesmo modo que narra as histórias feitas pelos heróis soninquês.

Segundo Campbell, a viagem do herói em qualquer mito se inicia a partir do seu próprio descontentamento, seja por ter algo usurpado ou pelo deslocamento compulsório da sociedade em que está. A jornada do herói termina sempre com o seu regresso. Todavia, a pessoa que saiu não é mais a mesma que retornou. O herói é modificado durante a sua aventura, trazendo dádivas mágicas e uma visão cosmogônica renovada (CAMPBELL, 1990, p. 131-132). Na verdade, o mito do herói revela outras questões: partir para uma jornada contra a sua própria vontade, ter uma ajuda espiritual, enfrentar seres monstruosos e aparentemente mais poderosos são alguns dos aspectos que podem ser vislumbrados nos mitos e nas trajetórias dos heróis (CAMPBELL, 2018, p. 30).

Em resumo, o herói passa por provações divinas, que são *a priori* fomentadas e arquitetadas pelos deuses, já que o campeão não é um homem comum, mas um ser superior. Otto, ao analisar a relação entre os deuses gregos e os seres humanos, ao que eu poderia inferir o “nascimento do herói”, afirma que “Sopra aí um vento cortante. Aí se proclama: tudo que é grande é perigoso e pode causar dano ao homem que não está sob sua proteção. Nos domínios dos deuses mora o perigo. Muitas vezes eles irrompem como uma tempestade na bem ordenada vida dos homens” (OTTO, 2005, p. 222). Em suma, o herói é um escolhido; ele “está sob sua[s] [dos deuses] proteção[ões]”. A “tempestade” que irrompe “na bem ordenada vida dos homens” pode ser justamente o que leva o sujeito ao ato heroico e inicia sua saga.

Entretanto, estou certo que ao tratar dos heróis, deverei reconhecer que este tema sempre foi tratado “[...] com intenções específicas, puramente artísticas em determinados segmentos” (KERÉNYI, 2015, p. 14), mas também e, sobretudo, há uma determinada necessidade moral que faz um homem comum servir de exemplo e se tornar um herói. A necessidade em relatar os dramas, as atitudes frente às adversidades, as escolhas, os desafios dos heróis etc. tem uma clara intenção de demonstrar ao “homem comum” aspectos morais a serem seguidos, erros que não podem acontecer, assim como o amor dos deuses pelos homens ao final da trajetória (VIDAL-NAQUET, 2002, p. 110).

Devo fazer ciente que os mitos, os contos e as lendas de quaisquer origens “oferecem a compreensão da alma das sociedades que os gerou. Nas suas vidas ou pelas narrativas a respeito deles, encontramos a história interpretada, os valores transmitidos e as aspirações moldadas” (FORD, 1999, p. 61). Decerto que os mitos soninquês, vistos através da sua relação herói-Uagadu recebem essa atitude. Daí ser importante mencionar que tais lendas foram transmitidas através da tradição oral, que era uma forma de se preservar a memória coletiva. Destaco que a tradição oral não é linear, inalterada e, portanto, do mesmo modo que a releitura do documento escrito produz interpretações e esclarecimentos inovadores (VANSINA, 2010, p. 139-145).

Para o presente artigo, longe de ter a pretensão de analisar a tradição oral, estou inclinado a destacar como os mitos, os contos e as lendas se conectam aos fatos históricos, tornando-os tangíveis aos povos ágrafos, vislumbrando as alterações de suas sociedades, o que pode demonstrar determinados processos de crioulizações.

Nessa perspectiva, Adékòyà explica que toda narrativa mítica tem em seu bojo “continuidades e inovações”, pois há transformações sociais que motivam interpretações distintas, alcançando assim a importância contemporânea para os que estão envolvidos e não para aqueles que estavam no ato praticado (1999, p. 126). O relato e a transmissão do mito se constituem em atividades comunitárias, revelando papéis significativos das personagens, mas

também traduzem os valores sociais em tela para aqueles que escutam (MARTINS, 2012, p. 162-163).

Em suma, os mitos narrados pela tradição oral expressam a intenção de atingir o “mundo simbólico” dos ouvintes contemporâneos (MARTINS, 2012, p. 160). Por mais estranhos que possam parecer a autenticidade e o valor históricos dos mitos, há de se valer de suas características sociais, ou, como escreveu Le Goff, o fato de que “O primeiro domínio onde se cristaliza a memória coletiva dos povos sem escrita é aquele que dá um fundamento – aparentemente histórico – à existência das etnias ou das famílias, isto é, dos mitos de origem” (1990, p. 429).

Assim, ao analisar os mitos soninquês estou adentrando no “mundo psicológico” deste povo (BARRY, 2000, p. 35-36). Obviamente, a tradição oral tem seus limites, mas não pode ser descartada enquanto fonte. Os griôs, mais do que guardiões da memória coletiva, eram (são) responsáveis pela sabedoria ancestral e pelas normas sociais de conduta e de moral. Em suma, assim como a tradição oral não descarta o documento escrito, historiador e griô não são autoexcludentes.

O mito a seguir conta um pouco do sofrimento de ser um griô. A questão repousa na vicissitude daquilo que se deve abrir mão para se tornar um “guardião das memórias ancestrais”. Deixo as interpretações aos leitores, mas de minha parte parece que ser griô requer um sacrifício extremo: ficar sem a família; sem as honrarias nobiliárquicas; e cantar a *Dausi* com suor e sangue.⁵

O alaúde de Gassire

A trajetória de Gassire começa com a luta entre os Fasa, dinastia soninquê, e os Burdamas (fulbes ou tuaregues).⁶ Seu pai, o rei Nganamba Fasa, já estava velho e não mais conseguia combater os Burdamas e, por isso, a derrota dos Fasa parecia ser eminente. Diante disso, “um chacal devorava o coração de Gassire”, que dia após dia esperava pela morte do próprio pai e com ela poder se apropriar de seu escudo e de sua espada, tornando-se rei dos Fasa.

De imediato cabe ressaltar, como escreveu Rank, ao analisar o mito do herói, que este impreterivelmente quebraria com a ordem vigente ou pelo menos entraria em choque com a geração anterior e seu padrão de sociedade. Em suma, a visão psicológica de Rank descreve o

⁵ A palavra *Dausi* tem sua origem entre os soninquês da Mauritânia. Significa um conjunto épico do período heroico soninquê. “A história e as tradições de Soninquê sobrevivem na *Dausi*, que foi composta por um bardo desconhecido do quarto século d.c. Trovadores - músicos nômades e contadores de histórias - realizaram a performance da *Dausi* no século XX. Muito da *Dausi* foi perdida, principalmente, porque influências islâmicas suplantaram uma grande cultura tradicional africana” (LYNCH and ROBERTS, 2010, p.31).

⁶ Para as denominações e explicações utilizadas nesse artigo, recorri em grande parte a (LYNCH and ROBERTS, 2010).

herói como um rebelde, um renovador e um revolucionário (RANK, 1914, p. 95), o que parece ter sido o caso de Gassire.

Em determinada noite, Gassire foi ao encontro de um velho sábio, Kiekorro, questionar se quando Nganamba falecesse seria ele a herdar sua espada e seu escudo. O ancião explica que de fato Nganamba não tardaria em morrer, mas Gassire, longe de obter os objetos de seu pai, empunharia um alaúde.⁷ Tal conversa não foi tomada como prenúncio do que estava por acontecer pelo príncipe. Mesmo assim, Gassire fora advertido por Kiekorro antes de partir: “você não acredita em mim. Mas o seu caminho o levará as perdizes do campo e você vai entender o que elas dirão. O que dirão será seu destino e o destino de Uagadu” (FROBENIUS, 2005, p. 108).

Essa passagem narra a busca pelo conhecimento através dos mais velhos, que seriam os detentores da sabedoria, assim como poderia ser interpretada pela busca por um oráculo/sacerdote. Em minha opinião, Kiekorro representa ambos: sabedoria dos antigos e poder sacerdotal. Ele não fala apenas de sua experiência, mas do futuro e da trajetória que se abre para Gassire.

Na manhã seguinte, Gassire saiu em batalha, obrigando os seus soldados apenas a observarem sua fúria contra os Burdamas. De golpe em golpe Gassire fez seus inimigos banharem o campo com sangue. Esse ato tornou Gassire conhecido como o melhor guerreiro Fasa e sua fama alcançou os Burdamas e outros povos. Pela noite, Gassire, em meio às comemorações pela vitória, decide ir ao campo caminhar. Lá, escuta as perdizes cantarem:

Todas as criaturas morrem, são enterradas e se decompõem. Reis e heróis morrem, são enterrados e se decompõem. Eu também vou morrer, vou ser enterrada e vou me decompor. Mas a Dausi, a canção de minhas batalhas, não morrerá. Será cantada muitas e muitas vezes e vai sobreviver aos reis e heróis. Ó, se eu pudesse realizar esses feitos. Ó, que eu possa cantar a Dausi! Uagadu vai desaparecer. Mas a Dausi vai perdurar e viver!
Ah! Dierra, Agada, Gana, Sila! Ah! Fasa! (FROBENIUS, 2005, p. 108-109).

Na manhã, Gassire procurou novamente Kiekorro e lhe contou o encontro que teve com a perdiz, ao que o velho sábio respondeu: “Gassire, você está apressando o seu fim. Ninguém pode impedi-lo. E como você não pode ser rei, vai ser um bardo.⁸ [...] Mas você, Gassire, agora que não pode mais ser o segundo dos primeiros (isto é, rei), deve ser o primeiro dos segundos. E Uagadu vai se arruinar por causa disso” (FROBENIUS, 2005, p. 109).

⁷ Segundo Ford, seria possível que o alaúde fosse, na verdade, um *ude*, instrumento de cordas que surgiu na África e alcançou a Europa, sendo um “ancestral” do alaúde (FORD, 1999, p. 177).

⁸ Bardo aqui é uma clara alusão aos griôs (BARRY, 2000, p. 13-20).

Depois dessa conversa, Gassire procura por um ferreiro para a fabricação do alaúde da profecia.⁹ Ao encomendar o instrumento ao ferreiro, Gassire é advertido: que este só “cantará se tiver coração”. O objeto só poderá ser ouvido se absorver o sangue do seu sangue e, portanto, você deve carregá-lo às costas durante as batalhas, pois “a sua dor tem de ser a dor do alaúde, sua fama, a fama do alaúde”. Assim, a música que vir do alaúde será imortalizada, vivendo por gerações. No entanto, Uagadu cairá por causa disso (FROBENIUS, 2005, p. 110).

Gassire se dirige ao local em que seus filhos estavam e avisa que todos iriam para a batalha com ele: “[...] os golpes de suas espadas não vão mais ecoar somente no Sael, vão ecoar até o fim dos tempos. Vocês e eu, meus filhos, vamos continuar vivendo e perdurando mais do que todos os outros heróis da *Dausi*” (FROBENIUS, 2005, p. 110-111).

Na batalha, um após o outro, os filhos de Gassire caíram e foram carregados pelo próprio pai para fora do combate, inundando o alaúde com o “sangue de seu sangue”. Gassire continuou a lutar “sem sentido ou limite”, o que levou os homens e heróis de Dierra a expulsá-lo da luta e da cidade, dando a ele alguns soldados para escoltá-lo. Seus séquitos explicaram o motivo: enquanto que “o resto de nós inclina-se mais pela vida que pela fama. E, embora não queiramos morrer sem deixar um nome honrado, não queremos morrer só pela fama” (FROBENIUS, 2005, p. 112). Ao final, apenas o filho caçula de Gassire sobreviveu.

Já longe do campo de batalha, Gassire e sua comitiva param para descansar. Gassire pega no sono e acorda subitamente escutando uma voz que vinha de “dentro” dele. Porém, se deu conta de que se tratava do alaúde que cantava a *Dausi*. Foi aí que Gassire compreendeu a profecia: “A vaidade criou a canção dos bardos que todos os povos (do Sudão) imitam e valorizam até hoje”. Essa foi a primeira vez que Uagadu se perdeu, mas também foi o momento do aparecimento do griô (FROBENIUS, 2005, p. 114).

A epopeia de Gassire com um desfecho nada animador coloca à baila como a sociedade soninquê percebia a vaidade enquanto um pecado mortal. O pensamento individual é condenável, embora não desprezado. O indivíduo deve saber que seus atos têm implicações coletivas. A minha organização de ideia pode ser sintetizada no provérbio africano que Ford debruçou algumas considerações: “Existo porque existimos, existimos porque existo” (FORD, 1999, p. 39-40). Ou seja, comunidade e indivíduo estão interligados e um necessita do outro para “existir”, quando há o desequilíbrio, i.e., um se torna mais importante do que o outro, a existência de ambos se torna frágil.

Questão importante que está de “pano de fundo” é a descrição da procura pela fama e o preço a ser pago para obtê-la. O entendimento aqui é que a fama pode ser caracterizada por um individualismo exacerbado, capaz de levar aquele que a procura à morte e, por isso, explica-se o

⁹ A figura do ferreiro é importantíssima para boa parte das sociedades africanas. Para tal entendimento, sugiro a leitura de: (SILVA, 2011).

fato de que, “o resto de nós inclina-se mais pela vida que pela fama”. Ou seja, o anonimato significa vida, mas, ao mesmo tempo e de forma contraditória, a morte, mas a terrena ou “natural”. Ao passo que fazer parte da *Dausi* colocaria o indivíduo na fama e o tornaria imortal, pelo menos em relação ao nome, sendo os seus feitos imortalizados. Contudo, também significaria uma morte natural prematura ou um sofrimento de grande envergadura.

Encontro na saga de Édipo o sofrimento e a lição a ser tirada do desejo incontrolável próximo ao de Gassire. A vitória sobre a esfinge na porta de Tebas iguala Édipo aos deuses, mas, ao mesmo tempo, o faz tocar “o fundo da infelicidade”. Mesmo que o herói de Tebas não tivesse o defeito da procura pela fama e soubesse da maldição que os deuses haviam lançado sobre ele, ao cabo, “o que ele realizou, sem o saber, sem má intenção nem vontade delituosa, foi o mais terrível insulto à ordem sagrada que governa a vida humana” (VERNANT e VIDAL-NAQUET, 1999, p. 80-82): assassinou o próprio pai e casou-se com a própria mãe.

Comparativamente, poderia afirmar que ambos os destinos já haviam sido traçados pelos deuses e que as duas personagens soubessem destes desígnios pelos oráculos. Gassire não se importou e, aparentemente, quis conquistar a fama. Já Édipo não pôde evitar o assassinato do pai e a relação incestuosa com a mãe. Ao final, um e outro estavam condenados a serem vítimas das leis divinas. Embora a morte tenha descartado os seus nomes, a fama os acolheu.

Voltando a falar exclusivamente de Gassire. Ao se assumir como griô, o herói soninquê abraça a imortalidade e aceita o fato de que Uagadu poderia desaparecer. Neste sentido, a fama é um veículo capaz de imortalizar o homem, mesmo que o preço para tanto fosse o individualismo e o sofrimento dos que estavam ao redor (FORD, 1999, p. 177). Novamente, ocorre a aproximação entre os soninquês e os gregos antigos.

Hannah Arendt explica como os gregos acreditavam que a única forma do homem se tornar imortal seria através de seu nome. Apenas os nomes daqueles que fomentaram feitos grandiosos merecem ser lembrados, i.e., serão imortalizados, pois “preferem a fama imortal às coisas mortais” (ARENDDT, 2007, p. 28).

Não alcançar a fama significa ter uma vida repleta de “normalidades”. A fama tem um custo e a imortalidade, “prêmio da fama”, não chega de graça. Claro que nem todos os famosos são aqueles que fizeram coisas dignas de aplausos, mas sim de serem lembradas, seja pelo exemplo nefasto, como foram as narrativas sobre Gassire e Édipo, ou pelo positivo, igual a tantos outros heróis.

O “Alaúde de Gassire” é importante para a compreensão do nascimento dos griôs entre os soninquês. Ainda marca uma cultura não se aproximando do contato com a árabe, mas estabelecendo balizas morais e comportamentais do grupo. Gassire mostra como o pensamento

individual leva todos ao sofrimento e, não sei até que ponto mensurar, o papel do griô ser o de sofrimento.

Assim, o griô se torna um ser especial ou “o primeiro dos segundos”, que deve viver a margem. A verdade tem seu legado nefasto, que poucos consentem em pagar. O griô, entre os soninquês, nasce desse sofrimento. O alaúde deve ter o sangue do griô; ser uma extensão de seu ser; identificar o sofrimento do “bardo” soninquê. Esses seriam os legados ou as lições morais deixadas por esse mito na minha percepção.

A Redescoberta de Uagadu

Uagadu estava desaparecida havia sete anos. Mama Dinga, rei dos soninquês, com idade avançada e já cego, profetizou que quando o grande tambor de guerra, *Tabele*, soasse Uagadu seria novamente encontrada. No entanto, *Tabele* havia sido roubado pelos *djinns*,¹⁰ “que o amarraram firmemente no céu” (FROBENIUS, 2005, p. 115).

Segundo Levtzion, Dinga teria sua origem atrelada ao oriente, que fez um pacto com uma serpente de nome Bida, garantindo a abundância de chuvas de ouro em troca de uma virgem. Até que um pretendente à virgem matou a serpente (LEVTZION, 1980, p. 16). Esse ponto é importante, pois há um aparente encontro de forças. De um lado, Uagadu remontaria períodos imemoriais. Do outro, por provável influência muçulmana, a cidade sagrada havia sido fundada por Dinga, que veio do oriente.

Voltando à Mama Dinga, este tinha um velho escravo e sete filhos. As seis proles mais velhas tratavam o cativo pessimamente, enquanto, Lagarre, o filho mais novo, com respeito. Como a visão de Mama Dinga era limitada, ele utilizava de um artifício para reconhecer o filho mais velho: apalpava o seu braço, que era peludo e tinha sempre um bracelete de ferro. Depois de passar a mão sobre o membro superior do filho, o pai cheirava sua roupa, a fim de não haver dúvidas que se tratava de seu rebento mais velho.

Pressentindo a sua própria morte, o pai mandou chamar o seu escravo e o incumbiu de procurar por seu primogênito. Quando foi ao encontro deste, o cativo foi açoitado e não conseguiu transmitir o recado. Assim, o mancipio arma um plano de vingança: procura por Lagarre e conta como seu pai reconhece o filho mais velho, explicando que se Lagarre conseguisse uma peça de vestimenta e o bracelete do irmão poderia passar por ele, herdando o trono.

¹⁰ *Djinn* é uma palavra árabe encontrada no Saara Ocidental, cuja grafia é *Jinn*, sendo o singular *jinni*. Essa palavra, de acordo com a demonologia muçulmana, é empregada a significar espíritos que habitam a Terra e tomam várias formas, tendo poderes sobrenaturais. Os *djinns* seriam os famosos gênios. “Os heróis dos épicos árabes freqüentemente lutavam contra gênios a fim de alcançar seus objetivos. Em uma seção da *dausi*, o épico do povo soninquê, *jinn* tinha roubado o grande tambor de guerra do povo. Foi recuperado quando o herói Lagarre aprendeu a falar e entender as línguas dos gênios, dos animais e dos pássaros” (LYNCH and ROBERTS, 2010, p. 61).

Imediatamente, Lagarre se dirige ao irmão mais velho e pede uma indumentária e o bracelete com a desculpa de ir cobrar uma dívida. O primogênito concorda. Antes disso, Lagarre já havia matado um bode e tirado o seu couro para que o seu braço parecesse tão grosso e peludo quanto o do irmão (FROBENIUS, 2005, p. 115-117).

Depois disso, Lagarre se dirigiu a Mama Dinga, que fez os testes e pensou se tratar de seu herdeiro, explicando:

Na margem esquerda do rio ficam quatro grandes árvores Djalla. Ao pé dessas quatro árvores ficam nove potes. Se você se banhar nesses nove potes e rolar pelo pó das margens do rio, sempre vai ter muitos seguidores. Lave-se primeiro nos oito primeiros potes. E depois no nono. Primeiro ignore o nono. Mas depois de ter-se lavado finalmente nesse nono pote, você vai conseguir compreender a língua dos djinns. E vai entender a linguagem de todos os animais e também dos pássaros, e vai conseguir conversar com eles. E depois que você conseguir conversar com os djinns, pergunte-lhes sobre o grande Tabele, o grande tambor de guerra. O djinn mais velho de todos lhe dirá, e, quando você tiver o grande Tabele, vai conseguir encontrar Uagadu novamente (FROBENIUS, 2005, p. 118).

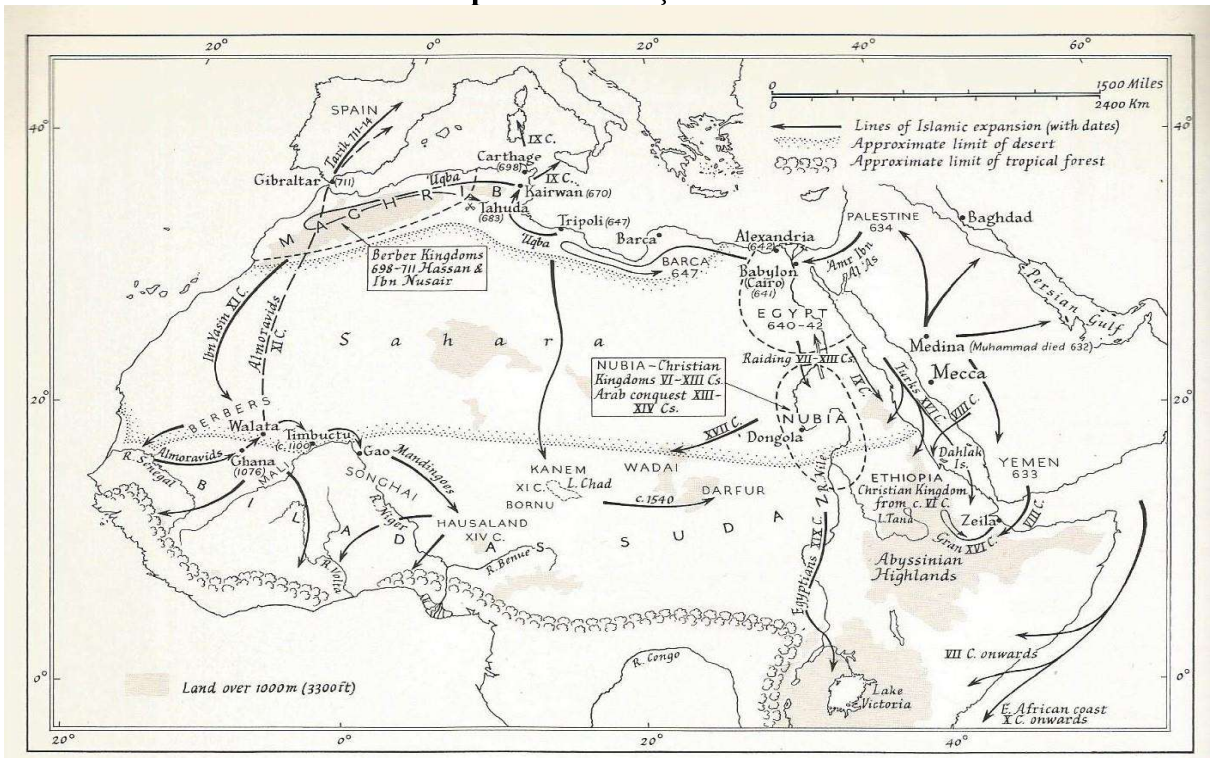
De forma lesta, Lagarre partiu para o rio e praticou o ritual como o seu pai havia falado. Passando a compreender as línguas dos *djinnns*, dos animais e dos pássaros. Na manhã seguinte, enquanto fazia a refeição com os seus filhos, Mama Dinga perguntou ao seu filho mais velho se este havia feito o ritual que lhe contara na noite anterior. Como o primogênito não sabia do que o pai estava falando, o escravo da casa intercedeu e lhe contou sobre o seu plano, esclarecendo que se este herdasse Uagadu, a cidade logo estaria destruída e, por isso, fez um pacto com Lagarre.

Mama Dinga mais do que depressa explicou ao filho mais velho que esse não poderia ser mais rei, pois havia dado tudo por engano à Lagarre: “Portanto, torne-se feiticeiro e aprenda a pedir chuva a nosso deus. Quando você conseguir fazer chover, as pessoas vão procurá-lo e você vai ter influência” (FROBENIUS, 2005, p.119).

Enquanto isso, Lagarre passa por uma verdadeira epopeia até descobri qual era o *djinn* mais velho, que, por sua vez, era o gavião de nome Colico. Esse *djinn*, após ser alimentado com fígado de burro e de cavalo, leva o *Tabele* à Lagarre, que, depois de três dias, toca-o e vê que “os *djinnns* tinham mantido a cidade escondida todo aquele tempo” (FROBENIUS, 2005, p. 122).

Esse mito expressa bem a ideia de formação do grande reino de Gana: influência islâmica, conjugada com a óbvia relação com a cultura árabe e, por último, as misturas da religião muçulmana com as tradicionais africanas. Segundo Hourani, a expansão muçulmana após a morte de Maomé criou uma rede comercial e política que conectava o Magrebe à Medina. A dominação árabe no Norte da África começa no século VII e continuou até o século XIII (ver Mapa 2) (HOURANI, 2006, p. 17-56).

Mapa 2 – Penetração do Islã



Fonte: FAGE (1978, p.7)

Com o comércio fomentado no Sael, sobretudo o de sal, de ouro e de escravos, fruto do contato com os árabes do Saara, é possível que a aglomeração de vilarejos soninquês tenha favorecido a formação do reino de Gana, embora essa palavra possa se referir ao título do soberano local (SILVA, 1996, p. 256-258).

A interferência árabe pode ser vista na inserção dos *djinn*s no mito. Seres de grande poder que poderiam atravessar o caminho do herói para beneficiá-lo ou não. Por mais contraditório que possa parecer, no início da expansão muçulmana havia espaço para os mitos vindo da era pré-islâmica (HOURANI, 2006, p. 32). Daí o aumento da influência islâmica na África e na Europa ter significado, também, a ampliação do uso dos costumes árabes nesses lugares.

A parte em que o escravo e Lagarre enganam o pai e o filho mais velho também pode ser percebido como um aspecto vindo com os “estrangeiros”, mais precisamente da passagem bíblica de Esaú e Jacó, em que o irmão mais novo ajudado pela própria mãe engana o primogênito e o pai, pegando a sua bênção (LEVTZION, 1980, p. 17). Do mesmo modo que o mito de Lagarre, o braço do primogênito é peludo, o que faz com que o irmão mais novo utilize do pelo de um cabrito para disfarçar; o pai tem deficiência visual; e detecta o seu filho favorito através do toque no braço e sentindo o cheiro de sua roupa. Embora a referência corânica não seja tão completa quanto à judaico-cristã, posso inferir que havia certa influência dessa religião entre os soninquês.

Por outro lado, há constitutivos essenciais na vida humana que proporcionam uma fonte comum, em diferentes épocas e lugares, que fomentam um conteúdo mitológico idêntico (RANK, 1914, p. 8; CAMPBELL, 2018, p. 12-13). Além de diversos símbolos contidos na bíblia já serem narrados entre os vários povos africanos antes do advento do islamismo e do cristianismo no continente (FORD, 1999, p. 40). Assim, seria difícil afirmar de forma cabal que há essa influência muçulmana entre os soninquês a partir do mito em apreço, uma vez que a mesma simbologia poderia ser própria desse grupo étnico.

No entanto e esclarecendo que não faço aqui uma apologia à teoria difusionista,¹¹ mas me parece que o mito da “Redescoberta de Uagadu” faz uma alusão clara à presença muçulmana entre os soninquês. Assim, pode ser que esse mito expresse a fase inicial do islamismo no Sael, quase que ainda no contato inicial. Aparecem conteúdos do Oriente Médio, como os *djins* e, quem sabe, passagens corânicas. Ou seja, parece se tratar de uma fase incipiente da criouliização dos soninquês com os muçulmanos.

A luta com o Dragão Bida

O mito a seguir é uma continuação do anterior. Aqui, antes de Lagarre encontrar Uagadu, Colico o adverte sobre a serpente Bida, que está no controle da cidade. Este ser mitológico fez um pacto com o bisavô de Lagarre, trocando dez jovens donzelas por três chuvas de ouro ao ano. Contudo, Colico avisa que Bida irá propor o mesmo acordo a Lagarre, que deve recusar e ter como contraproposta trocar apenas uma bela jovem por três chuvas de ouro ao ano (FROBENIUS, 2005, p. 123-125).

Na Uagadu da época havia quatro homens respeitados: Uagana Saco, Dajabe Sise, Damangile e Mamadi Sefe Decote.¹² O primeiro era extremamente ciumento e cercou sua casa com uma grande muralha, não havendo nem uma porta. A única forma de entrar em sua propriedade seria montado em seu cavalo, Samba Ngarranja, que era muito bem guardado, evitando-se que se encontrasse com éguas e que pudesse vir a ter filhotes capazes de saltar suas muralhas.

Mamadi Sefe Decote, tio de Uagana Saco, comprou uma égua e sequestrou Samba Ngarranja para que este “cobrisse a sua égua”. Feito isso, Mamadi Sefe Decote o devolveu ao estábulo. Não tardou e a égua estava prenha. Quando o potro tinha três anos de idade e já estava pronto para saltar a muralha, Uagadu entrou em guerra. Mamadi Sefe Decote aproveitou o momento e saltou para dentro da casa de Uagana Saco, que estava em campo de batalha.

¹¹ Para uma crítica muito importante ao difusionismo na África, ver: (M'BOKOLO, 2008, p. 68-71).

¹² Parece-me que estes quatro homens respeitados representariam as quatro províncias de Uagadu ou de Gana, como explica Levtzion sobre a divisão territorial do Império (LEVTZION, 1980, p. 17).

Passado um ano, chegara o momento de entregarem uma bela donzela à serpente Bida. A vez era de Sia Jata Bari, que era a mais bela mulher em Uagadu e também amante de Mamadi Sefe Decote. Todavia, no momento do sacrifício, Mamadi Sefe Decote decapitou Bida, que antes de morrer, praguejou: “que durante sete anos, sete meses e sete dias Uagadu fique sem sua chuva de ouro” (FROBENIUS, 2005, p. 125-128).

Aproveitando-se da confusão, Mamadi fugiu com Sia para Sama-Marcala. O povo de Uagadu, sabendo que Samba Ngarranja era o cavalo mais rápido de todo Sael, clama a Uagana Saco para que mate o próprio tio. Uagana Saco parte ao encalço do tio, mas o ajuda a fugir com sua amada (FROBENIUS, 2005, p. 128-130).

Em Sama-Marcala, Sia Jara Bari não tinha mais a mesma vida de luxo que Mamadi Sefe Decote a dava em Uagadu, devido à chuva de ouro que Bida proporcionava. Certa vez, reclamando de dor de cabeça, Sia disse que sua enxaqueca só passaria se Mamadi desse o mindinho do pé e da mão para que ela banhasse sua testa em sangue. Feito isso, ela lhe enviou uma mensagem dizendo que só gostava de “gente com dez dedos nas mãos e nos pés”. Mamadi Sefe Decote cai doente de raiva e manda chamar uma anciã. Essa velha ensinou um feitiço à Mamadi Sefe Decote para ter Sia Jara Bari de volta, através do uso da manteiga de carité no cabelo da donzela. O feitiço funcionou e Sia procurou Mamadi, que combinaram de se encontrar a noite. Entretanto, Mamadi tinha outros planos. Disse para seu escravo, Blali, deitar-se com Sia, sem que ela percebesse.

Tendo funcionado sua estratégia, logo ao amanhecer, Mamadi invadiu o quarto e disse que o escravo deveria ter ido cuidar de seu cavalo e não ter se deitado com aquela “desavergonhada”. Sia volta para sua casa, não sendo nunca mais vista e morrendo sozinha em sua própria residência (FROBENIUS, 2005, p. 131-134).

É possível que esse mito faça uma analogia entre a ganância e o desaparecimento de Uagadu. Segundo Silva, a serpente Bida representaria as minas de ouro, fazendo de Gana ser conhecida como o “país do ouro” (SILVA, 1996, p. 257). A riqueza pode ter atraído inúmeros povos em nome da ganância. Assim, no mito, Mamadi simbolizava o povo de Uagadu seguro de sua riqueza, que naturalmente pensava ser eterna, assim como Sia seria uma ilustração daqueles que usufruíam das riquezas de Uagadu. Independente das especulações, acredito que este mito faça uma clara referência à riqueza de Gana, pois “muitas vezes o que, na boca dos bardos, parece lenda se revela história (SILVA, 1996, p. 264).

Novamente, há ligações claras com os muçulmanos ou com elementos vindos do Oriente Médio entre os soninquês, demonstrando o processo de crioulização contido nos mitos. Os povos do Sael, entre outras mercadorias, importavam os cavalos dos muçulmanos. Entre os africanos,

os equinos ganhavam papel de distinção social, não apenas pelo preço, mas por ser símbolo da elite guerreira de vários povos da região (SILVA, 1996, p. 254).

Ponto importante que também aparece nesse mito é a procura pela sabedoria dos mais velhos. Neste caso, de uma mulher. Ford diz não ser incomum uma mulher sábia e idosa aparecer nos inúmeros mitos africanos, afirmando a importância feminina nas sociedades desse continente (FORD, 1999, p. 52). De minha parte, penso que a questão estivesse envolvida em um paradoxo de criouliização inicial: o avanço do islamismo com a sua visão patriarcal de mundo e a importância feminina na sociedade soninquê. É possível, como afirma Campbell, que o aspecto biológico das mulheres, com o ciclo menstrual que orientava o ciclo lunar e, portanto, favoreceram os cálculos matemáticos, como também o astronômico, tenha dado um lugar de destaque às mulheres em diversas sociedades (CAMPBELL, 2015, p. 19).

Igualmente, percebo uma querela entre o “poder biológico” e o “poder cultural” inserida em um processo de criouliização dos soninquês com os árabes. A mulher, por todas as características citadas acima por Campbell, representaria o “poder biológico”, ao passo que os homens, transformando a sociedade a sua volta, dando explicações de cunho religioso para justificar o seu domínio, simbolizava o “poder cultural”. Rose Marie Muraro, discorre que “nos grupos matricêntricos, as formas de associação entre homens e mulheres não incluíam nem a transmissão do poder nem a da herança, por isso a liberdade em termos sexuais era maior. Por outro lado, quase não existia guerra, pois não havia pressão populacional pela conquista de novos territórios” (MURARO, 2014, p. 6). Em resumo, acredito que a sociedade soninquê, analisada nesse conto, expressasse a autoridade masculina, mas que ainda havia certo respeito pelo “poder biológico”, justificando a minha hipótese de processo de criouliização em andamento. Neste caso, a influência muçulmana se fazia sentir nos deslocamentos da figura feminina de sábia para a de gananciosa e de luxúria. Pecados estes, tipicamente encontrados nas narrativas monoteístas vindas do Oriente Médio.

Samba Gana

Analja Tu Bari, conhecida por sua beleza, era filha de um poderoso e rico rei que vivia próximo a Uagana. Certa vez, o pai de Analja brigou com um governante vizinho por causa de uma aldeia. Derrotado e tendo que ceder como prêmio a aldeia, faleceu, fazendo com que Analja herdasse todas as suas terras. Os pretendentes da rainha aumentavam em número, mas Analja impunha a conquista da aldeia que levou o pai a morte e “mais oitenta cidades e aldeias” a todo pretendente. Como ninguém conseguia tal proeza e o tempo passava, “Analja continuava solteira, e ficava mais linda a cada ano. Mas, perdeu a alegria de viver. Todo ano ela ficava mais

linda e mais melancólica. E, seguindo seu exemplo, todos os cavaleiros, bardos, ferreiros e escravos da terra de Analja perderam a capacidade de rir” (FROBENIUS, 2005, p. 135).

Na cidade de Faraca havia um jovem príncipe, Samba Gana, que, seguindo o costume de seu povo, ao se tornar homem, saiu da urbe, levando consigo dois bardos, sendo um o seu mestre, Tararafe, e mais dois servos à procura de uma terra que pudesse ser sua. Nesse ponto, parece que o herói narrado no mito passa por um teste, aludindo a algum ritual de iniciação à idade adulta dos soninquês. Campbell destaca que, não raro, há trechos nos textos mitológicos que demonstram rituais de passagem (1990, p. 151). Para a literatura antropológica, o rito de passagem ou de iniciação marcaria de forma indelével a morte e o renascimento social do indivíduo, através de três fases distintas: separação, margem e agregação, em que o sujeito em teste-ritual se torna um marginal, perde a proteção da comunidade e só retorna, como um membro indubitável de sua sociedade, após cumprir todos os requisitos ritualísticos (GENNEP, 2011, p. 157).

Retornando a saga de Samba Gana, de cidade em cidade, de duelos em duelos, das vitórias sobre seus príncipes e de nenhuma localidade que quis reivindicar, o herói escutou seu mestre Tararafe cantar uma música sobre Analja Tu Bari, o que o precipitou a ter com a rainha. Ao se encontrar com Analja, Samba Gana disse que conquistaria as oitenta cidades que ela lhe mostrasse, deixando para trás Tararafe, que estava incumbido de a fazer sorrir. O mestre cantou sobre os heróis e sobre a serpente Issa Beer, “que fazia o rio transbordar, de forma que num ano o povo tinha abundância de arroz e no outro passava fome” (FROBENIUS, 2005, p. 135-138).

Após derrotar os 80 príncipes e capturar suas cidades, entregando-as a Analja, Samba Gana foi surpreendido com um último pedido: Analja queria comer da carne da serpente Issa Beer. Samba Gana partiu ao encontro da serpente do Níger. Depois de oito anos de luta, Samba Gana finalmente a venceu. Com a lança banhada no sangue da serpente, o herói chamou Tararafe e o pediu para que a entregasse a Analja e verificasse se ela voltaria a sorrir.

Tararafe cumpriu sua tarefa, mas ainda assim Analja exigiu que a serpente fosse transportada para sua cidade para ser sua escrava e fazer o rio correr. Ao ficar sabendo disso, Samba Gana disse: “ela está querendo demais” e “levantou a espada sanguinolenta, mergulhou-a no peito, riu mais uma vez e morreu. Tararafe retirou a espada do corpo de Samba Gana, montou em seu cavalo e voltou à cidade onde vivia Analja Tu Bari” (FROBENIUS, 2005, p. 139).

A serpente novamente aparece como um adversário a ser batido pelo herói. Na floresta amazônica, o povo baniwa conta um mito sobre uma serpente de nome Omawali. Este ser mitológico que era encarregado de prover peixes aos baniwa, a principal fonte de alimento. Certa vez, um herói baniwa teve que atravessar o rio e se digladiou com a serpente, matando-a ao final (ALBUQUERQUE e GARNELO, 2018, p. 135). Em mitologias de outras culturas (viking,

hebraica e grega), este animal é representado como um inimigo mortal dos deuses e dos homens, mas cuja derrota marca mudanças bruscas nos “mundos humano e divino”. Por causa da serpente, o paraíso feito por Yahweh deixa de ser a morada de Adão e Eva; Jörmungander luta com Thor no Ragnarok, que termina com o mundo, dentro da visão cosmogônica nórdica; e no mito de Perseu, o herói decapita a medusa e usa sua cabeça para derrotar seu inimigo, dando início a vitória sobre Hades, o que alterou a ordem do “mundo grego”.

No caso comparativo dos baniwa e dos soninquês, as mortes de Omawali e de Issa Beer representariam o início do controle sobre as principais fontes de alimentos dos dois povos. Para os soninquês, em especial, também posso argumentar que a morte de Issa Beer marcar a etapa inicial do nascimento do Império Mali, uma vez que há uma clara referência ao triunfo sobre a terra e a necessidade de se ter o controle sobre o rio, o que poderia significar a união entre agricultores e canoeiros do Níger, o que deu origem ao novo Império (SILVA, 1996, p. 295-297).

De volta ao mito. Arrependida, Analja partiu com os príncipes que estavam em sua cidade e foram para Faraca atrás do corpo de Samba Gana. Ao encontrar o príncipe herói morto, Analja ordenou que fosse construída uma tumba mais alta que as de todos os reis.

A obra começou. Oito vezes oitocentas pessoas cavaram o túmulo. Oito vezes oitocentas pessoas construíram a câmara mortuária no nível do chão. Oito vezes oitocentas pessoas trouxeram terra de longe, amontoaram-na em cima da câmara, bateram a terra e queimaram-na para endurecê-la. A montanha (um túmulo em forma de pirâmide) ficava cada vez [mais] alta (FROBENIUS, 2005, p. 139-140).

Toda noite Analja subia a montanha com os príncipes, cavaleiros e bardos, enquanto a construção ainda perdurou por mais oito anos. Ao final desse período, Analja e Tararafe conseguiam ver Uagana do cume da montanha. Então, Analja disse que o túmulo era tão grande quanto Samba Gana merecia, ordenou que todos os príncipes se espalhassem pelo mundo e se tornassem heróis como ele, e, depois disso, morreu, sendo enterrada ao lado de seu amado.

É provável que esse conto esteja presente nas canções dos griôs, de onde partiu uma das explicações para o nome Gana. Segundo Silva, seria possível que Gana significasse o título dos reis, um túmulo real enorme, ou uma área geográfica (1996, p. 258). Aparentemente, o mito analisado pode ligar o nome Gana a algum grande túmulo dos heróis dos soninquês.

Segundo Albuquerque e Garnelo, “[...], há elementos constitutivos dessas variedades narrativas que são recorrentes a todas as narrativas orais: o caráter moralizante, a interveniência de entes mágicos, as fronteiras entre o mundo de humanos e não humanos, a explicação para o surgimento de um acidente geográfico ou de uma prática humana (religiosa, de trabalho, da cultura)” (2018, p. 131). Ou seja, o acidente geográfico, a enorme montanha que se formou, pode

indicar a decadência de Gana, de onde se pode ver no horizonte a cidade Uagana, longe do domínio feminino, que, na verdade, “orden[a] que todos os príncipes se espalhassem pelo mundo e se tornassem heróis como Samba Gana”, de modo que não mais se verificaria a figura feminina exercendo o papel de líder, i.e., seria o processo de crioulização dos soninquês visto através da islamização.

Acrescento ainda dois aspectos importantes: o primeiro, o papel do griô Tararafe, que apresentou em versos Analja e Issa Beer. Tararafe cumpre o papel de ligar o homem à mulher e, depois, essa à serpente. Novamente, as conexões entre os símbolos da mulher, da serpente e da ruína do homem ressurgem. Contudo, tomando de exemplo a Suméria, a ligação com a serpente não idealiza a queda, como em Gênesis, mas a vida eterna (CAMPBELL, 2015, p. 67), o que parece ocorrer, pois Gana se torna eterna e tem, outrossim, relação com a numerologia, típica das análises místicas e que seria o meu segundo aspecto a ser analisado. No mito, há uma clara e objetiva ligação com a simbologia desempenhada pelo número oito e seus múltiplos. 80 cidades a serem conquistadas, oito anos de luta entre Samba Gana e Issa Beer; “Oito vezes oitocentas pessoas cavaram o túmulo. Oito vezes oitocentas pessoas construíram a câmara mortuária no nível do chão. Oito vezes oitocentas pessoas trouxeram terra de longe, [...]”; oito anos demorou para findar a construção do túmulo de Samba Gana.

Nessa parte, a numerologia por detrás do oito está encarregada de dar um valor simbólico ao mito. O oito significa o equilíbrio, a justiça, a transfiguração, a ressurreição etc. O “oito deitado” simboliza o infinito, representando ainda aquilo que não tem começo ou não tem fim. Franco Júnior afirma que o oito na Europa medieval teria, assim, um sentido ritual, encantatório, sacramental, mágico etc. (FRANCO JR, 2010, p. 53). Mais uma vez, em que se pesem questões mais generalizantes, ocorre uma provável crioulização, que pode ser vista através da mistura entre formas mágicas no nascimento de Gana e as relações com o islamismo. Gana carrega o oito, que pode significar a eternidade. Aquilo que não nasceu, mas sempre existiu, e que jamais morrerá. Nesse ponto está a eternização de Uagadu, como foi apresentada no verso inicial do presente artigo: “A discórdia vai possibilitar que a quinta [quarta?] Uagadu seja tão duradoura quanto à chuva do sul e as rochas do Saara, pois então todo homem terá Uagadu no coração, e toda mulher terá Uagadu em seu ventre” (FROBENIUS, 2005, p. 106).

A cidade de Uagadu não será encontrada, assim como não o foi no mito de Samba Gana, pois viverá “no coração”, de forma “tão duradoura quanta a chuva do sul e as rochas do Saara”. Será eterna nos corações dos homens e nos ventres das mulheres. O mito traz esse aspecto: eternização de Uagadu (Gana), que pode ser vista pelo uso excessivo do número oito. A discórdia cria uma Uagadu eterna. E quem nos diz isso é a simbologia por detrás desse algarismo.

Mitos crioulizados: islamização e a derrota do “poder biológico”

Lévi-Strauss, ao citar o caso de Boas, em seu “Tsimshian Mythology”, escreveu: “encontramos mais ou menos a mesma organização da informação, porque é a recomendada pelos antropólogos: por exemplo, ao princípio, mitos cosmológicos e cosmogônicos, e depois o material que se pode considerar como tradição lendária e histórias de família” (LÉVI-STRAUSS, 2011, p. 35).

A diferença com relação à coletânea feita por Frobenius em relação àquela de Boas, citada por Lévi-Strauss, é que aquela se inicia com o aparecimento do griô, passando de imediato a tratar de questões de histórias de famílias e, posteriormente, de transformações sociais ou mudanças da sociedade. Do meu ponto de vista, estariam nestes pontos (histórias de famílias, transformações sociais e mudanças da sociedade, assim como as questões cosmológicas e cosmogônicas) relações intrínsecas dos mitos soninquês com o processo de crioulização. Acrescento ainda que, como considerou Ford ao tratar dos mitos dos povos do continente africano, tem-se que perceber as especificidades de tais mitologias. Assim, a lógica seria outra, embora tenham símbolos parecidos, senão idênticos.

Em “A luta com o Dragão Bida” ocorre o surgimento da escrita dos burdamas, a *Dausi*, que se relaciona aos pecados da ganância e da vingança. No conto “Samba Gana”, o pecado vem da discórdia, que viveria no coração dos homens. Em ambos os mitos há duas figuras importantes, que não se relacionam diretamente, mas conferem conexões indelévels: a mulher e a serpente. A serpente, como aponteí, seria um ser mitológico a ser enfrentado. A mulher estaria relacionada à provação e ao pecado em si. Foi a figura feminina que por ganância fez Mamadi Sefe Decote cortar os mindinhos dos pés e das mãos, e mesmo depois disso o traiu. Foi também a mulher que pediu a Samba Gana que escravizasse a serpente Issa Beer, culminando com o suicídio do herói.

Parece clara a alusão ao fato do “poder biológico” representado pela mulher instigar o homem ao pecado e a ruína. Todas às vezes no mito soninquê que a mulher coordenou as ações do herói, este teve que cometer atos contrários à natureza de sua sociedade, como, por exemplo, o assassinato de Bida. Contudo, essa ideia pode expressar duas possibilidades: a influência de Frobenius sobre os mitos soninquês e o processo de crioulização desse povo com a cultura e sociedade árabes. Diop, ao analisar a ascensão do patriarcalismo no continente africano, afirmou

que houve a influência direta de religiões externas (islamismo e cristianismo), além de fatores sociais do período imperialista (DIOP, 2014, p. 112).¹³

Oyèwùmí, ao estudar as categorias de gênero entre os iorubanos, a partir de questões sociolinguísticas, ressalta que há, na verdade, um erro sobre a tradução de *obìnrin* e *òkùnrin* como fêmea e macho ou mulher e homem, respectivamente. O equívoco está na tradução de ocidentais ou de iorubanos ocidentalizados em que o sufixo *rin*, comum tanto a *obìnrin* quanto a *òkùnrin* sugere uma humanidade comum. Já os prefixos *obì* e *òkù* fazem referência a uma variável anatômica. Ao contrário do ocidente que utiliza da palavra homem para definir os “seres humanos” e que de fato privilegia os indivíduos do gênero masculino, os iorubanos usam a palavra *Ènìyàn*, sem gênero em específico, para designar pessoas. Assim, no ocidente a palavra mulher aparece como uma espécie ou subespécie do homem. Ainda, as palavras *obìnrin* e *òkùnrin* não podem ser usadas para traduzir, enquanto categoria social, mulher e homem, pois somente se aplicam aos adultos. Enquanto crianças, os iorubanos recebem o termo *omòdè* (crianças) indistintamente e os animais são chamados de *eranko*, sem distinção de sexo. Em suma, as palavras *obìnrin* e *òkùnrin* fazem simples alusões aos aspectos fisiológicos, sem qualquer tipo de hierarquia. A categoria principal que de fato expressava certa hierarquização dos iorubanos seria a de senioridade - *wón* (OYÈWÙMÍ, 1997, p. 32-40).

Além disso, descreve a autora que a tradição oral no continente africano tem sofrido com a influência imperialista europeia e que a da iorubalândia foi deliberadamente manipulada pelos interesses dos europeus ou por influência destes. A reinvenção das tradições, no entanto, é um processo inconsciente, uma vez que há influências distintas que as alteram. Desde o período da colonização, as categorias de gêneros têm sido inventadas enquanto categorias sociais entre os iorubas e tem-se feito uma história do homem. Assim, as mulheres podem aparecer com um papel secundário nas tradições orais, em função dessas intervenções (OYÈWÙMÍ, 1997, p. 80-83).

Deste modo, os mitos soninquês podem trazer as induções das religiões externas, como dito por Diop, e apresentarem as mulheres como “inimigas da humanidade”. Uma comparação interessante pode ser feita ao povo navajo. Para este grupo indígena da América do Norte, a mulher cumpre em seus mitos o papel de conselheira e/ou de salvadora dos heróis (CAMPBELL, 2015, p. 42-43). Aqui, ocorre a contradição nas representações desempenhadas pelas mulheres navajas e soninquês. Para o povo de Gana, a figura feminina parte de uma representação de

¹³ Arlette Gautier, ao se debruçar especificamente sobre o impacto produzido pela colonização europeia na ascensão do patriarcalismo no continente africano, afirmou que, inicialmente, a religião cristã e a sociedade patriarcal europeia subverteram as relações de gênero no continente africano. Posteriormente, durante a colonização, o darwinismo social e a ideia de progresso e universalidade dos “homens” corromperam a igualdade de gênero em vários rincões africanos (GAUTIER, 2004, p. 660-671).

sabedoria, mito de Gassire, e vai gradativamente se aproximando do arquétipo do mundo patriarcal: enganadora, gananciosa, interesseira etc.

Simulacro importante sobre o feminino está na conexão mulher-serpente, que aparece em alguns mitos soninquês, como demonstrado. Contudo, essa ligação ocorreu pela ótica muçulmana, demonstrando o processo de crioulização. No livro sagrado muçulmano, o Corão, Satanás, na forma de serpente, aproxima-se e engana a mulher (ALCORÃO, 7:20). Com isso, tanto no mito “a luta com o dragão Bida” quanto no de “Samba Gana” fomentou-se a ligação entre o poder da serpente, os desejos da mulher e a indução do homem ao pecado. Nesta esteira, penso que a conexão entre serpente e mulher teria se dado pela inclinação do símbolo feminino ao pecado.¹⁴ Assim, os mitos soninquês extirpam a imagem da mulher sábia e fazem a daquela que provoca a ruína masculina. Em outras palavras, parece ser público e notório a ascensão do “Poder Social”, através da caracterização do “Poder Biológico” como nefasto à sociedade.

Essa transformação do símbolo auferido às mulheres tem relação, no meu entendimento, com a influência da cultura patriarcal muçulmana entre os soninquês, em um processo de crioulização. Se Uagadu deveria ser reencontrada, ou melhor, se a descoberta e defesa de Uagadu representava o gatilho inicial para a jornada do herói, o retorno do mesmo marca a mudança social, em que o mito se encarrega de legitimar o poder do homem sobre a mulher, em um longo processo de crioulização com os muçulmanos na região do Sael.

Ao que tudo indica e depuradas as questões elencadas acima, começa a ocorrer certa repressão cultural da mulher a expensas da desvalorização social do feminino via religião. Assim como o papel dos homens é transformado de uma mera figura de força, mas que precisava da sabedoria feminina, à de proteger as “[...] mulheres, porque Deus dotou uns com mais (força) do que as outras, e pelo o seu sustento do seu pecúlio” (ALCORÃO, 7:34), mesmo em se tratando de assuntos em que o uso da força não fosse cabível. O símbolo da força masculina provoca e justifica o controle do todo social, limitando os papéis e hierarquias sociais das figuras masculina e feminina.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ADÉKÒYÁ, Olùmúyiwá Anthony. **Yorùbá**: tradição oral e história. São Paulo: Editora Terceira Margem, 1999.

ALBUQUERQUE, Gabriel e GARNELO, Luiza. Entre mundos: homens, serpentes e peixes em dois mitos baniwa. **Estudos de literatura brasileira contemporânea**. Brasília: UNB, n. 53, p. 129-147, jan./abr. 2018.

¹⁴ De acordo com Byington, o pecado seria o ato de “[...] se estar afastado do amor de Deus em pensamento ou ação” (2014, p. 28).

AMADIUME, Ifi. **Re-inventing Africa: matriarchy, religion and culture**. London and New York: Zed books Ltd, 1997.

ARENDT, Hannah. **A Condição Humana**. 10 ed. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2007.

BARRY, Boubacar. **Senegâmbia: o desafio da História Regional**. CEEA. Rio de Janeiro: Universidade Candido Mendes, 2000.

BARRY, Boubacar. **Senegambia and the Atlantic Slave Trade**. Cambridge: Cambridge University Press, 2002 (African Studies Series; 92).

BYINGTON, Carlos Amadeu B. Prefácio: O Martelo das Feiticeiras – Malleus Maleficarum à luz de uma teoria simbólica da História. In: KRAMER, Heinrich e SPRENGER, James. **O martelo das feiticeiras: Malleus Maleficarum**. 24ª ed. Rio de Janeiro: Rosa dos Tempos, 2014, p. 19-41.

BOURDIEU, Pierre. **O poder simbólico**. Tradução Fernando Tomaz, 10. ed. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2007.

CAMPBELL, Joseph. **As transformações do mito através do tempo**. 2 ed. São Paulo: Cultrix, 2015.

CAMPBELL, Joseph. **O herói de mil faces**. São Paulo: Pensamento, 2018.

CAMPBELL, Joseph. **O poder do mito**. São Paulo: Palas Athena, 1990.

DIOP, Cheikh Anta. **A unidade cultural da África negra: Esferas do patriarcado e do matriarcado na Antiguidade Clássica**. Lisboa/Luanda: Mulemba/Pedago, 2014.

FAGE, John D. **An Atlas of African History**. 2 ed. London: Edward Arnold Ltd, 1978.

FORD, Clyde W. **O herói com rosto africano: mitos da África**. São Paulo: Summus, 1999.

FRANCO JÚNIOR, Hilário. **Os três dedos de Adão**. Ensaios de Mitologia Medieval. São Paulo: Editora da USP, 2010.

FROBENIUS, Leo. **A gênese africana: contos, mitos e lendas da África**. São Paulo: Landy Editora, 2005.

GAUTIER, Arlette. Mulheres e Colonialismo. In: FERRO, Marc (Org.). **O livro negro do colonialismo**. Rio de Janeiro: Ediouro, 2004, p. 660-706.

GENNEP, Arnold van. **Os ritos de passagem**. 3 ed. Petrópolis: Vozes, 2011.

GOMEZ, Michael. **African Domination: a New History of Empire in Early and Medieval West Africa**. Princeton, New Jersey: Princeton University Press, 2018.

HOURANI, Albert. **Uma História dos povos árabes**. São Paulo: Companhia das Letras, 2006.

KERÉNYI, Karl. **A Mitologia dos Gregos: a história dos deuses e dos homens**. Petrópolis: Vozes, 2015. V.1.

- KNÖRR, Jacqueline. Towards Conceptualizing Creolization and Creoleness. **Working Paper 100**. Max Plank Institute for Social Anthropology: S/L, 2008.
- LEVI-STRAUSS, Claude. **Mito e Significado**. 2 ed. Lisboa: Edições 70, 2011.
- LE GOFF, Jacques. **História e Memória**. Campinas: UNICAMP, 1990.
- LEV TZION, Nehemia. **Ancient Ghana and Mali**. London: Methuen, 1980.
- LYNCH, Patricia Ann and ROBERTS, Jeremy. **African Mythology: A to Z**. 2 ed. New York: Chelsea House, 2010.
- M'BOKOLO, Elikia. **África negra história e civilizações**. Salvador: Casas da África, 2008. V.1.
- MARTINS, Nwankwo Uchenna. The Position of Oral Tradition (Myths, Mythology and Legends) in Historical Records. **2012 International Conference on Humanity, History and Society**. Singapura: LACSIT Press, IPEDR, 2012. V.34.
- MUDIMBE, Valentin Yves. **A invenção de África: Gnose, filosofia e a ordem do conhecimento**. Mangualde (Portugal), Luanda: Edições Pedagogo; Edições Mulemba, 2013.
- MURARO, Rose Marie. Breve Introdução Histórica. In: KRAMER, Heinrich; SPRENGER, James. **O martelo das feiticeiras**. 24ª ed. Rio de Janeiro: Rosa dos Tempos, 2014, p. 5-17.
- OTTO, Walter Friedrich. **Os deuses da Grécia: a imagem do divino na visão do espírito grego**. São Paulo: Odysseus Editora, 2005.
- OYĚWÙMÍ, Oyèrónké. **The invention of women: making an african sense of western gender discourses**. Minneapolis: University of Minnesota press, 1997.
- RANK, Otto. **The myth of the birth of the hero: a psychological interpretation of mythology**. New York: The Journal of Nervous and Mental Disease Publishing Company Series N°18, 1914.
- REZENDE, Rodrigo Castro. Crioulização e Gênero em perspectiva comparada: os casos de Analja e de Lueji nas mitologias soninquês e lundas. **Revista de História Comparada**. Rio de Janeiro, v. 13, n. 2, p. 44-78, 2019.
- SILVA, Alberto da Costa. **A enxada e a lança: a África antes dos portugueses**. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, São Paulo: EDUSP, 1996.
- SILVA, Juliana Ribeiro da. **Homens de Ferro: os ferreiros na África Central no século XIX**. São Paulo: Alameda, 2011.
- SIDBURY, James and CAÑIZARES-ESGUERRA, Jorge. Mapping Ethnogenesis in the Early Modern Atlantic. **The William and Mary Quarterly**, v. 68, n. 2, p. 181–208, 2011.
- VANSINA, Jan. A tradição oral e sua metodologia. In: KI-ZERBO, JOSEPH (Org.). **História geral da África, I: Metodologia e pré-história da África**. 2.ed. rev. – Brasília: UNESCO, 2010, p. 139-166.
- VERNANT, Jean-Pierre e VIDAL-NAQUET, Pierre. **Mito e tragédia na Grécia antiga I e II**. São Paulo: Perspectiva, 1999.

VIDAL-NAQUET, Pierre. **O Mundo de Homero**. São Paulo: Companhia das Letras, 2002.

Recebido em: 12/10/2019

Aprovado em: 30/12/2019