

CRIOLIZAÇÃO E GÊNERO EM PERSPECTIVA COMPARADA: OS CASOS DE ANALJA E DE LUEJI NAS MITOLOGIAS SONINQUÊS E LUNDAS

Rodrigo Castro Rezende¹

Universidade Federal Fluminense – Campos dos Goytacazes

Resumo: O presente artigo tem como objetivo analisar as mudanças ocorridas nos papéis sociais de gêneros nos Impérios de Gana e de Lunda, a partir de dois mitos distintos: Samba Gana e Lueji. No primeiro, analisarei o caso da personagem Analja e, no dos lundas, a personagem principal, Lueji. Em ambos os casos, levantei a hipótese de que tais transformações tenham ocorrido através de um longo contato com povos “estrangeiros”, fomentando assim dois processos de crioulizações. É possível que a queda de Gana e o surgimento de Mali, com características mais islamizadas e centralizadoras tenham influenciado o papel da figura feminina entre os soninquês. Já no caso de Lunda, a absorção de um modelo político centralizador e expansionista parece ter acentuado as condições de submissão das mulheres. Assim, as personagens Analja e Lueji, que aparecem nos mitos, representariam as situações das mulheres de Gana e de Lunda.

Palavras-chaves: Mitologias soninquês e lundas; processos de crioulizações; gênero

CREOLIZATION AND GENDER IN A COMPARED PERSPECTIVE: THE ANALJA AND LUEJI CASES IN SONINKE AND LUNDAN MYTHOLOGIES

Abstract: The goal of this paper is to analyze the changes in gender roles in the Gana and Lunda Empires, based on two distinct myths: Samba Gana and Lueji. In the first, I will analyze the case of the character Analja and, in the case of the lundas, the main character, Lueji herself. In both cases, I hypothesized that such transformations occurred through long contact with “foreign” peoples, thus fostering two processes of creolization. It is possible that the fall of Ghana and the rise of Mali, with more Islamized and centralizing characteristics, influenced the role of the female figure among the Soninke. In Lunda’s case, the absorption of a centralizing and expansionist political model seems to have accentuated women’s conditions of submission. Thus, the characters Analja and Lueji, which appear in the myths, would represent the situations of the women of Ghana and Lunda.

Keywords: Soninke and Lunda Mythologies; Processes of Creolization; Gender

Introdução

A perspectiva comparada da História, de acordo com Marcel Detienne, perpassa quatro terrenos por excelência: 1 – a definição de lugar; 2 – a historicidade dos povos; 3 – a experiência política, moldada não apenas pelo Estado, mas também pelas “pessoas comuns”; e 4 – as religiões politeístas que sustentam seu relatos nas mitologias e que influenciam “o conjunto das atividades sociais”.²

¹ Email: rodcastrorez@gmail.com

² DETIENNE, Marcel. **Comparar o incomparável**. Aparecida, SP: Ideias & Letras, 2004. p. 14-15.

Ao se enveredar pelo campo dos sistemas politeístas comparados, o helenista e filólogo belga volta sua atenção para questões pertinentes das mais diversas sobre a comparação dos mitos. Detienne não apenas manifesta a sua intenção de desenvolver uma “comparação politeísta experimental”, mas também afirma que não há razão para celebrar a incompatibilidade em comparar conjuntos simbólicos aparentemente distantes no tempo e no espaço, i.e., as analogias dos mitos são pertinentes para todos aqueles que se debruçam sobre a questão.³

Estudioso de mitologias comparadas, Joseph Campbell acaba por avaliar algo próximo ao de Detienne. Explica Campbell que ao se verticalizar os estudos sobre a mitologia comparada, estaria cotejando “[...] as imagens de um sistema com as de outro e ambos se iluminam, porque um acentuará e dará uma expressão mais clara ao significado do outro, e assim sucessivamente. Eles se esclarecem uns aos outros”.⁴

Assim, utilizando das afirmações feitas por Detienne e por Campbell tentarei descortinar dois mitos dos povos do continente africano – “Samba Gana” e “Lueji”, que pertencem, respectivamente, aos povos soninquês e lundas –, através da contraposição de ambos. Com isso em mente, o objeto central para o presente artigo será o de trazer à baila os processos de crioulizações dos dois mitos em apreço e, a partir daí, investigar a mudança dos papéis das mulheres nestas sociedades.

O mito de Samba Gana foi extraído do livro de Léo Frobenius, “A Gênese Africana: contos, mitos e lendas da África”, que também traz as mitologias dos povos cabilas, fulas e “rodesianos do Sul”.⁵ Dentre as mitologias soninquês tratada por Frobenius há, além do mito de “Samba Gana”, outros três: “O alaúde de Gassire”, “a redescoberta de Uagadu” e “a luta com o dragão Bida”. Na obra, o mito de Samba Gana seria o quarto e último apresentado, dando fim à saga dos povos

³ Ibidem. p. 93-102.

⁴ CAMPBELL, Joseph. **O poder do mito**. São Paulo: Palas Athena, 1990. p. 238.

⁵ Leo Frobenius, nasceu em Berlim e faleceu no Lago Maggiore (1873-1938), era arqueólogo de formação, teve a obra preparada por Douglas C. Fox e publicada um ano antes de falecer. Frobenius foi um dos primeiros ou o primeiro a contradizer que a África era despossuída de História. Ver: FROBENIUS, Leo. **A gênese africana – contos, mitos e lendas da África**. São Paulo: Landy Editora. 2005. p. 14.

soninquês em sua relação com a cidade sagrada de Uagadu e, portanto, indica o declínio do Império de Gana.

Neste ponto cabe discutir uma questão de grande alcance para o presente artigo: o conceito de “biblioteca colonial” fomentado por Valentin Yves Mudimbe. Para esse filósofo do Congo, haveria um duplo aspecto a ser analisado nos escritos sobre o continente africano e no qual Frobenius se insere: as perspectivas difusionistas e etnocêntricas. No primeiro caso, haveria um cadinho ideológico fomentado através de uma falsa ideia de “primitivismo africano”, que, por vezes, enfatizou certa historicidade comum aos homens. Assim, a “ideia de África” seria construída através de um processo difusor da inferioridade do continente frente à projeção de evolução europeia. Por outro lado, a visão etnocêntrica procura desenvolver uma ciência sobre os “africanos” e para a “África” através de pressupostos epistemológicos ocidentais.⁶ A consequência final de “A Gênese Africana”, de Frobenius, seria a contribuição “[...] para uma curiosidade científica ao transferir narrativas do seu contexto e língua originais para uma língua europeia e enquadramento conceptual. [Desse modo,] Tornam-se depois fórmulas de uma tese difusionista.⁷

Achille Mbembe, do modo análogo ao de Mudimbe, discorre sobre a existência de três formas discursivas para a “inscrição do africano no mundo”: o “nativista”, que fomentava um ideal de identidade africana balizada pela ideia de raça negra; o instrumentalista, que utiliza de categorizações marxistas e nacionalistas, cuja retórica de resistência e emancipação legitima um discurso “africano autêntico”; e, por último, o de degradação histórica formado a partir do tripé: escravidão, colonização e *apartheid*, que encarcerou o “sujeito africano” em um status de infinita humilhação, desenraizamento e sofrimento, tornando-o um cadáver social através da negação de sua própria dignidade e dano psíquico. Para o autor, havia em cada um desses discursos a nefasta ideia de vitimização do “sujeito africano”.⁸

⁶ MUDIMBE, Valentin Yves. **A invenção de África: Gnose, filosofia e a ordem do conhecimento**. Mangualde (Portugal), Luanda: Edições Pedagogo; Edições Mulemba, 2013. p. 36-40.

⁷ Ibidem. p. 225.

⁸ MBEMBE, Achille. As formas africanas de auto-inscrição. **Estudos Afro-Asiáticos**. Salvador: UFBA, Ano 23, nº 1, p. 172-209, 2001.

No entanto, os escritos de Mudimbe sobre a “ideia de África” também fizeram com que alguns pesquisadores questionassem a noção ou a visão simplista do reducionismo do continente africano engendrada à epistemologia ocidental. Ngũgĩ wa Thiong’o estabelece uma visão plural de África, i.e., de “Áfricas”, afirmando que os múltiplos entendimentos sobre o que seria a “África” são próprios das historicidades dos observadores. Assim, a representação auferida ao continente seria, de forma embrionária, pensada pelos próprios “africanos” em diáspora, que retornaram à “África” e percebiam o continente como um todo, tendo uma noção mais clara sobre “ideia da África” do que os próprios europeus⁹.

Ifi Amadiume tece críticas mais diretas ao trabalho de Mudimbe. Amadiume explica que a “ideia da África” não nasce no período imperialista europeu e surge com esse caráter racialista, mas tem suas raízes na Antiguidade Clássica, sobretudo com os gregos e romanos. Além disso, Mudimbe divorciou os contextos histórico e sociológico da época do imperialismo. Em outras palavras, parece ter feito uma análise um tanto quanto anacrônica do processo. Com relação ao modelo epistemológico ocidental adotado para se analisar o continente africano e que foi tão apaixonadamente criticado por Mudimbe, Amadiume esclarece que o próprio autor é totalmente dependente da epistemologia ocidental em sua “África inventada pela Europa” e seus principais “gurus” foram Michael Foucault e Claude Lévi-Strauss. Por último, Amadiume afirma que Mudimbe, ao resumir séculos de história dos povos africanos à relação com os europeus e com a epistemologia europeia, acaba forjando uma visão eurocêntrica centrada tão-somente nas relações entre os europeus e os “africanos” no continente denominado de África.¹⁰

De minha parte, a questão seria um pouco menos melindrosa. É público e notório que Frobenius faz uso de termos ocidentais para descrever os mitos que compilou, mas nem por isso a obra perde o seu valor histórico e deixa de ser uma fonte crível. Cabe ao historiador apontar os problemas e levantar hipóteses capazes de explicar as “infestações ocidentais” nas tradições orais colhidas por

⁹ THIONG’O, Ngũgĩ wa. Lembrando da África: memória, restauração e renascimento africano. In: LAUER, Hellen e ANYIDOHO, Kofi (Org). **O resgate das ciências humanas e das humanidades através de perspectivas africanas**. Brasília: Fundação Alexandre de Gusmão, V.4, p. 2663-2692, 2015, p. 2666-2667.

¹⁰ AMADIUME, Ifi. **Re-inventing Africa: matriarchy, religion and culture**. London and New York: Zed books Ltd, 1997. p. 2-4.

Frobenius, autorizando os escritos dele enquanto fonte. Creio outrossim, que Frobenius tenha traduzido os mitos visando a leitura de um público acadêmico ocidental. Assim, faria sentido para o seu período distorcer determinados termos ou mesmo os apresentar de forma linear e generalizantes. Afinal, ele estava a explicar a “África” para o ocidente e não a “África” para os “africanos”.

Retornando aos mitos, no caso do de Lueji, retirei-o de inúmeros autores, em versões mais ou menos uniformes, como em Pepetela¹¹, em Alberto da Costa e Silva¹², em Elikia M’Bokolo¹³ e em Manuela Palmeirim¹⁴. Dentre os autores citados, há os que descreveram o mito através do conhecimento adquirido em registros escritos e os que foram “direto à fonte”, e o extraíram dos sábios locais. O interessante de ambos os casos é que a maior diferença está restrita em questões metodológicas e o mito não apresentou nenhuma dessemelhança de estrutura entre os autores.

Tentando trilhar um caminho que me leve a comparação entre Samba Gana e Lueji, partirei da discussão mais geral sobre os mitos e os seus usos dentro das diversas tradições orais dos povos do continente africano. Desde que esse “tipo de fonte” foi “descoberta” nos idos da década de 1950, uma quantidade expressiva de trabalhos tem sido publicada em diversas pesquisas acadêmicas, sobretudo, as que levam em consideração a denominada “História da África”.¹⁵

Ainda dentro de um propósito teórico-metodológico, debruçar-me-ei sobre um breve resumo das histórias dos soninquês e dos lundas, tentando avaliar suas sociedades, visões cosmogônicas, noção de poder político e como se formaram.

Ao findar essa exposição, farei um breve resumo sobre os dois mitos. Estes mitos sofreram influências dos contatos com povos distintos ou, de outro modo, aparecem nas tradições orais dos soninquês e dos lundas, informando como tais contatos aconteceram.

¹¹ PEPETELA. **Lueji, o nascimento de um império**. São Paulo: LeYa, 2015.

¹² SILVA, Alberto da Costa. **A enxada e a lança: a África antes dos portugueses**. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, São Paulo: EDUSP, 1996.

¹³ M’BOKOLO, Elikia. **África negra história e civilizações**. Tomo I. Salvador: Casas da África, 2008.

¹⁴ PALMEIRIM, Manuela. Paradoxos, fluidez e ambiguidade do pensamento simbólico (o caso ruwund): para uma crítica a alguns modelos de análise. **Etnográfica**. Lisboa: Revista do Centro em Rede de Investigação em Antropologia, p. 353-368, 2008.

¹⁵ BARRY, Boubacar. **Senegâmbia: o desafio da História Regional**. CEAA. Rio de Janeiro: Universidade Candido Mendes, 2000.

Posteriormente, apresentarei o do conceito de criouliização que será adotado no presente trabalho. Em termos gerais, o termo tem grande ambivalência, podendo se referir, de modo geral, as “miscigenações” culturais de povos de diferentes matizes, ocorrendo em qualquer parte do globo.

Em conjunto ao debate sobre criouliização, discutirei sobre a questão de gênero tanto no ocidente quanto no continente africano. A minha intenção será a de demonstrar como a matrilinearidade de vários povos que viviam no continente africano foi decisiva em ambos os mitos e estes podem demonstrar uma possível sobreposição de gêneros.

Por último, analisarei duas personagens que aparecem nos mitos aludidos acima: Analja, que está no de Samba Gana, e Lueji, presente nas tradições orais dos lundas. A reflexão que me permito inserir orbitará os papéis sociais desempenhados por estas duas mulheres em suas respectivas mitologias, mas tendo como escopo maior a análise do papel feminino entre os soninquês e os lundas.

O presente artigo, por todas as questões apresentadas até aqui, revela certo ineditismo ao colocar em foco as questões sobre gênero, mitologias dos povos do continente africano e processo de criouliização em uma perspectiva comparada. Assim, ao investigar as trajetórias de Lueji e de Analja, e supondo que as demais mulheres dos povos lundas e soninquês passavam por transformações análogas, senão idênticas, estou me debruçando no método indiciário de Ginzburg.¹⁶

Os mitos contidos nas tradições orais

As histórias míticas envolvem uma série de manifestações de ordens religiosa, moral e real que os leitores devem capturar de forma sóbria para o entendimento e para a apreensão dos significados delas. Sendo assim, os mitos se relacionam a duas dimensões distintas, mas não autoexcludentes: a fictícia e a real.¹⁷

¹⁶ GINZBURG, Carlo. **Mitos, emblemas, sinais: morfologia e história**. São Paulo: Companhia das Letras, 1989. p. 157.

¹⁷ ELIADE, Mircea. **Mito e realidade**. São Paulo: Perspectiva, 1999. p. 11-12. ; VERNANT, Jean-Pierre. **Entre mito e política**. São Paulo, Edusp, 2009. p. 230.

Obviamente, os mitos são metáforas explicativas sobre um dado fato, que se tornam reais nas sociedades em que os fomentam e os propagam, pois ao mito se alia o aspecto religioso (comumente denominado de místico) que tenta dar ao mesmo um sentido de veracidade incontestável. Contudo, a conexão religiosa não descarta sua propriedade explicativa de objeto histórico, mas tão-somente altera o modo como o historiador deve ler e interpretar o mito, uma vez que este se torna uma fonte específica e, portanto, necessita de métodos diferenciados de análise.¹⁸ Em resumo, malgrado os mitos sejam campos férteis para a investigação das balizas culturais de qualquer sociedade¹⁹, há de se empenhar no seu entendimento e no que se pode retirar.

Clyde Ford explica que há nos conjuntos míticos de que dispõem os diversos povos africanos a ideia de propagação, através das tradições orais, e de originalidade ou de antedecência em relação a outros povos²⁰. No entanto, mesmo que os mitos e seus símbolos apareçam de formas análogas entre os povos que se situam em pontos geográficos muito distantes do mundo e sem contatos diretos, pelo menos não relatados, seus significados são, não raro, distintos entre si. Isso se dá porque povos diferentes apresentarem cosmogonias diversas.²¹

Retornando ao que foi escrito por Ford, ressalto que dentro da tradição oral toda narrativa mítica traz 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 praticado²². Em outras palavras, a tradição oral e os mitos narrados por ela exprimem os valores contemporâneos dos que participam do ritual e não os que existiam quando tais descrições foram gestadas. Por mais extravagantes que possam parecer a autenticidade e o valor históricos dos mitos há de se valer de suas idiosincrasias sociais ou, como escreveu Barry, seria o mesmo que adentrar

¹⁸ FORD, Clyde W. **O herói com rosto africano: mitos da África**. São Paulo: Summus, 1999. p. 43

¹⁹ CAMPBELL, Joseph. **As transformações do mito através do tempo**. 2 Ed. São Paulo: Cultrix, 2015. p. 7.

²⁰ FORD, C. Op. Cit., p. 43

²¹ CAMPBELL, J. Op. Cit., p. 67.

²² ADÉKÒYÁ, Olùmúyiwá Anthony. **Yorùbá: Tradição Oral e História**. São Paulo: Editora Terceira Margem, 1999. p. 126.

no “mundo psicológico” do povo envolvido.²³ Em suma, poderia ocorrer de em um mito aparecer valores culturais surgidos de contatos com outros povos que não estavam na versão original. É essa dinâmica que faz do mito e da tradição oral coisas vívidas e, desse modo, humanas. Obviamente, a tradição oral tem seus limites, mas não pode ser descartada enquanto fonte histórica.

Amadou Hampâté Bâ diagnosticou que o “verdadeiro” entendimento do “História da África” passava pela necessidade do conhecimento e da utilização da tradição oral, enquanto fonte própria e legítima dos povos que habitam o continente. A percepção ocidental de que livros, ou melhor, de que documentos escritos seriam a única forma de se conhecer a História ou de se fazer História, não se aplica ao continente africano.²⁴

O ponto de vista desse autor é de que não há uma hierarquia entre as denominadas fontes escritas e orais, já que ambas são passíveis de serem tanto adulteradas e interpretadas, quanto de trazerem aspectos “fidedignos” dos fatos, pois há nas tradições orais um caráter sagrado e, portanto, social. Além disso, as tradições orais não se resumem a histórias e lendas, i.e., relatos históricos e mitológicos, mas não dissociam o espiritual do sagrado. A tradição oral é, ao mesmo tempo, religião, conhecimento, arte, história, divertimento etc.²⁵

As sociedades do continente africano vivenciam essas tradições e, por isso, trazem algo vivo de si mesmas através da oralidade. Os fatos e os relatos são transmitidos de forma geracional, unindo as comunidades em um cordão que vai de um período imemorial até o atual e se fazendo sentir a todo momento. Seria como se os ancestrais se fizessem presentes na vida de cada membro da sociedade desde sua tenra infância. Assim, a tradição oral traz consigo os fatos, narrados como metáforas, mas que são tão válidos para os presentes como um documento escrito.

É bem possível que tenha sido Jan Vansina o primeiro a propor metodologias para os historiadores utilizarem a tradição oral enquanto fonte histórica. Vansina, ao se referir à tradição oral, descreve como determinadas

²³ BARRY, B. Op. Cit., p. 35-36.

²⁴ BÂ, Amadou Hampaté. A tradição viva. In: KI-ZERBO, Joseph (Org.). **História geral da África, I: Metodologia e pré-história da África**. 2 Ed. rev. Brasília: UNESCO, 2010, p. 167-168.

²⁵ Ibidem. p. 169.

nuances extrapolam os apriorismos da historiografia ocidentalizada, cuja documentação escrita pode ser limitada. Ou seja, um documento escrito pode, ou não, ser relevante para “dissecar” a tradição oral de um determinado povo, mas não invalida os mitos e as formas explicativas ali presentes.²⁶

Como a tradição oral é transmitida verbalmente e é socialmente construída, forma-se uma cadeia de testemunhos que tem como escopo a memorização do evento ocorrido. O historiador deve entender a estrutura e o significado da cadeia, relacionando-os com o caráter histórico do testemunho. Assim como acontece com fontes escritas, o historiador que trabalha com os mitos existentes nas tradições orais deve atentar para o fato de o documento fazer parte de, e ser produzido por, uma dada sociedade, e, desse modo, de não ter sido fomentado de forma neutra.²⁷

Em suma, há certa validação das tradições orais e, por extensão, dos “mitos africanos” enquanto “verdadeiros” testemunhos históricos. Não por se constituírem em verdades absolutas, mas por serem em boa medida as únicas fontes históricas de determinados povos. Obviamente, a tradição oral não é um mero testemunho. Na verdade, transcende esse caráter e joga à baila questões cosmogônicas, artísticas, psicológicas e outras dos povos que a transmite. Mesmo com essas “extravagâncias” do ponto de vista ocidental, a tradição oral é tão válida quanto um manuscrito ou um vestígio arqueológico.

Soninquês e dos lundas: um breve resumo

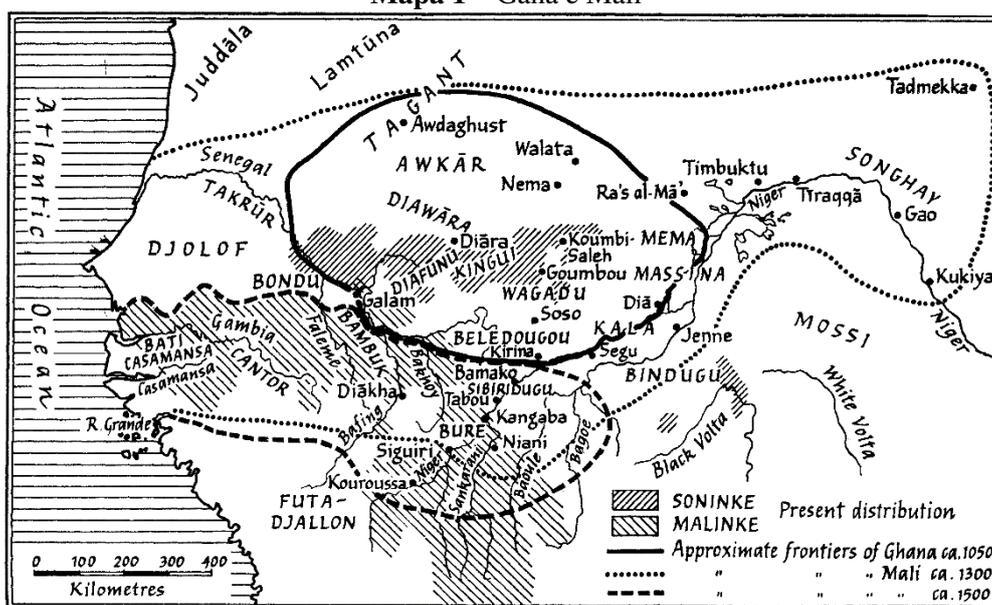
Os soninquês pertencentes aos mandês (ver Mapa 1), que viviam na porção do Saara Ocidental, instalam-se nas áreas mais ao sul, após a desertificação do Tagante e do Adrar mauritano, formando um complexo sistema político entre 800 e 300 a.C., havendo uma poderosa chefia, aglutinadora de inúmeras aldeias ao redor, na intenção de se defender dos nômades do deserto. Posteriormente, a região foi pacificada e os habitantes das escarpas se estabeleceram no Sael, promovendo o comércio entre as savanas e o deserto.²⁸

²⁶ VANSINA, Jan. **Oral tradition as history**. Wisconsin: The University of Wisconsin Press, 1965. p. 33-34.

²⁷ Ibidem. p. 94-146.

²⁸ LEVTZION, Nehemia. *Ancient Ghana and Mali*. Londres: Methuen, 1980. p. 16.

Mapa 1 – Gana e Mali



Fonte: LEVTZION, N. Op. Cit., p. 2

A formação de Gana, contudo, só viria a ocorrer no século VIII d.C., sob um forte controle de uma dinastia soninquê, que retirava o seu poder do comércio transaariano do ouro extraído das minas de Bambuk e Bure. Posteriormente, por volta do século XI, adotou a prática de escravizar os povos vizinhos.²⁹ A forte influência de Gana se irradiava para todo o Sael, alcançando povos e regiões que não eram controlados diretamente.³⁰

Há, no entanto, duas outras versões para o surgimento de Gana. Ambas de influências árabes. Na primeira, retiradas dos livros árabes *Tarikh as-Sudan* e *Tarikh al-Fattash*, do século XVII, a primeira dinastia de Gana seria fundada por camaleiros do deserto, que só foi substituída por uma soninquê no período da hégira, após ter dado 22 reis ao país. No entanto, é possível que essa lenda tenha “[...] sido construída muito mais tarde, sob o influxo do Islão, com o objetivo de dar prestígio a famílias nobres, que pretendiam entroncar nos herdeiros de Maomé”.³¹ A segunda fala que Uagadu, cidade sagrada de Gana, teria sido fundada por Diabe, filho de Dinga, ancestral de todos os soninquês. Nesta versão, Diabe veio do

²⁹ GOMEZ, Michael. **African Domination: a New History of Empire in Early and Medieval West Africa**. Princeton, NJ: Princeton University Press, 2018. p. 44

³⁰ BARRY, Boubacar. **Senegambia and the Atlantic Slave Trade**. Cambridge: Cambridge University Press, 2002 p. 6. ; ILIFFE, John. **Africans: the history of a continent**. Cambridge: Cambridge University Press, 1995. p. 51

³¹ SILVA, A. da C. Op. Cit., p. 271.

Oriente e se estabeleceu na região, após pactuar com uma serpente negra de nome Bida, que garantia as chuvas e de ouro, em troca de uma virgem anual.³²

Na administração, Gana não se fundamentava na soberania territorial, mas pelo controle sobre os povos. Era dividida em quatro províncias, que eram governadas por quatro comandantes (*fado*), sendo estes os principais da aristocracia soninquê (*wago*).³³ Suas fronteiras eram movediças, podendo o Estado dilatar e contrair seu espaço ao prazer das migrações dos povos subjugados pelo caia-maga.³⁴ Malgrado Gana tivesse um núcleo coeso de poder, os povos dominados permaneciam com suas formas de organização políticas intactas, podendo ser chefias tradicionais, conselhos de anciões, chefes eletivos e outros. Todos se vinculavam ao soberano de Gana de alguma forma: espiritual, dever militar, pagamento de tributos etc. Para manter o controle sobre essa confederação, o caia-maga fixava um *fado* em cada macrorregião, além dos régulos locais serem obrigados a entregarem seus filhos para viverem na corte de Gana, como um símbolo de boa-fé de suas submissões.³⁵

A sucessão ao trono era um pouco mais complexa do que as que ocorriam no Ocidente. O caia-maga, sempre do sexo masculino, era sucedido por seu sobrinho, filho de sua irmã. Na ausência dele, poderia haver um tio, filho de sua avó paterna. Tudo isso se dava para assegurar que uma certa dinastia continuasse no poder, via a linhagem estabelecida.³⁶

A queda de Gana foi seguida por uma série de eventos na região, entre os séculos XII e XIII: uma longa seca na região começou por volta do ano 1100, devastando pastagens e gados; a insurreição e independência dos sossoe, que culminou com a criação de Gaô, Estado que dominou a região por um período; e surgimento do reino do Mali, durante a primeira metade do século XIII, sob o controle da dinastia dos queitas³⁷, dos mandingas, que, sob influência muçulmana,

³² LEVTZION, N. Op. Cit., p. 16.

³³ Ibidem. p. 17.

³⁴ Caia-maga era o título dado ao soberano de Gana, que também poderia ser denominado de gana. Assim, o nome do Estado forra retirado do título real de gana. Ver: SILVA, A. da C. Op. Cit., p. 271-273.

³⁵ Ibidem. p. 272-273.

³⁶ GOMEZ, M. Op. Cit., p. 41.

³⁷ SILVA, A. da C. Op. Cit., p. 317.

cria um Estado mais centralizado, em que a sucessão ao trono seria hereditária.³⁸ Assim, a ascensão de Mali caracterizou a passagem de uma região de sociedades baseadas no parentesco para Estados centralizados, fazendo com que o controle fosse sobre a terra e não mais sobre as pessoas, como era em Gana.³⁹ Entretanto, Gomez afirma que o estado de Gana tenha ressurgido por volta do século XIV, mesmo que tributário de Mali. Ainda, o seu retorno foi no interior do grande Império e conservou a sua estrutura não islâmica.⁴⁰

Sobre a expansão do islamismo entre os soninquês há discordância entre os autores. Silva explica que as conquistas almorávidas no Sael fizeram com que boa parte do Sudão Ocidental se convertesse a essa religião, sobretudo os soninquês.⁴¹ Por outro lado, como afirma Barry, 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, ainda da perspectiva do autor, houve uma associação muçulmana para acabar com o paganismo da região no século XIX.⁴² Para Levtzion, Gana se dividia entre muçulmanos e cultuadores das “religiões ancestrais”. O próprio rei era considerado um ser divino para os “pagãos” e um muçulmano para os seguidores de Alá.⁴³

O Império de Lunda, localizado no interior da região da África Centro-Ocidental (ver Mapa 2), tinha como atividades econômicas, durante boa parte de sua História, a pesca e a agricultura. Em termos políticos, Lunda seria uma espécie de confederação, portanto, próximo ao que ocorria com Gana, que se distribuía em pequenas aldeias, que tinha um líder, sob o título de Kabungu. Este era respeitado por sua idade, por sua experiência e por seus poderes espirituais. Entretanto, os Tabungu (plural de Kabungu) cediam momentaneamente suas lideranças em tempos de guerra.⁴⁴

³⁸ ILIFE, J. Op. Cit., p. 52.

³⁹ BARRY, B. Op. Cit., p. 6.

⁴⁰ GOMEZ, M. Op. Cit., p. 38-39.

⁴¹ SILVA, A. da C. Op. Cit., p. 286.

⁴² BARRY, B. Op. Cit., p. 245.

⁴³ LEVTZION, N. Op. Cit., p. 183.

⁴⁴ VANSINA, Jan. **Kingdoms of the Savanna**. Madison: University of Wisconsin Press, 1966. p. 72.

forma inferior ao outro, mesmo que em termos de títulos isso ocorresse. Em uma dessas querelas internas, alguns Tabungu se aproximam do reino de Luba, vizinho localizado mais a nordeste de Lunda, que interagiu e pacificou em termos a contenda, fazendo com que Lunda deixasse de ser uma confederação e se tornasse um reino centralizado.

Deste episódio nos dá conta o mito de Lueji, que tratarei mais adiante, por ora cabe saber que o Império Luba era governado por uma realeza sagrada. A qualidade de divindade do rei (bulopwe) era dividida com sua autoridade política (bufumu).⁴⁶ Essas características eram transmitidas de forma hereditária e apenas os homens as herdavam. Assim, muito próximo ao que acontecia com vários reinos da Europa, a sucessão ao trono em Luba era hereditária, preferencialmente do filho mais velho.⁴⁷

É possível, como nos fornece informações a tradição oral, que o matrimônio entre uma sucessora ao título de Kabungu, em Lunda, e um parente próximo ao rei de Luba, tenha alterado a estrutura política daquele reino, transformando-a em algo muito próximo a esse. Em outras palavras, após esse enlace, Lunda se torna um reino centralizado e expansionista.⁴⁸

Para Vansina, esse enlace (entre Lueji e Cibinda Ilunga, como se verá adiante) significou uma conquista política de Luba em território Lunda.⁴⁹ Contudo, Palmeirim aponta para um possível “empréstimo cultural” e não uma conquista política, como afirmou Vansina.⁵⁰

⁴⁶ De acordo com Alberto da Costa e Silva, o rei era um espírito da natureza (*vidie*) capaz de proteger a todos, através de seu bulópue. Ver: SILVA, A. da C. Op. Cit., p. 482-483.

⁴⁷ M'BOKOLO, E. Op. Cit., p. 562.

⁴⁸ SILVA, A. da C. Op. Cit., p. 485- 487. A partir da segunda metade do século XVIII, a maioria dos escravos que chegava no litoral de Angola era proveniente de regiões interioranas, muito em função da política expansionista do Império de Lunda, que possuía relações diplomáticas com os reinos costeiros. Ver THORNTON, John Kelly. **The Kongolese Saint Anthony: Dona Beatriz Kimpa Vita and the Antonian Movement, 1684-1706**. Cambridge: Cambridge University Press, 1998. p. 108-109. Acrescento ainda que a centralização de Lunda, seguida de seu alargamento territorial, fez surgir não apenas um soberano de autoridade máxima, mas uma “classe de dirigentes”, que Lovejoy chamou de “senhores da guerra”. No devido tempo, esse tipo de déspota, ou grupo de guerreiros, tornou-se a tônica nas paragens centro-africanas. Ver: LOVEJOY, Paul E. **A escravidão na África: uma história de suas transformações**. Trad.: Regina A. R. Bhering e Luis Guilherme B. Chaves. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2002. p. 131-132.

⁴⁹ VANSINA, J. Op. Cit., p. 78.

⁵⁰ PALMEIRIM, M. Op. Cit., p. 362.

Em que pese as especificidades de Gana e Lunda, há de se perceber determinadas semelhanças. Em ambos os impérios a presença de um grupo estrangeiro fez surgir uma reordenação na estrutura política, social e econômica que culminou em uma espécie de divisor de águas. No Sael, a influência do islamismo parece ter favorecido o surgimento de outros reinos, assim como insurreições, que catalizaram a queda de Gana. A reestruturação da sociedade ganense foi incapaz de conter a degradação do próprio Império confederado. A partir de então, com um perfil mais centralizador emanado de seus vizinhos, Gana entra em declínio. Em Lunda, pelo contrário, a centralização ofereceu a expansão e a harmonia política do Império. Ao absorver o sistema político de seu vizinho Luba, os lundas ganharam em termos de estabilidade, mas viram surgir a figura do “senhor da guerra”.

Em segundo lugar, os mitos parecem demonstrar que esses contatos com os “estrangeiros” fizeram também alterar a ordem social e cultural de ambos os reinos. Tanto em Gana quanto em Lunda, a figura feminina perde poder e fica cada vez mais submissa ao gênero masculino. Em Gana, a ascensão do islamismo alterou a sucessão de matrilinear para patrilinear. Não era mais a garantia da permanência da linhagem que contava, mas sim ser a prole masculina do rei. No Império da África Centro-Occidental, a mulher deixa de se tornar uma herdeira em potencial e passa a ser apenas uma figura secundária. Tais perspectivas podem ser apreendidas através dos mitos de Samba Gana e de Lueji.

Samba Gana e Lueji: breve apresentação dos mitos

No mito de Samba Gana, Analja era filha de um poderoso e rico rei, que faleceu de desgosto, após perder uma de suas aldeias. Como era princesa e conhecida por sua beleza, Analja lança um desavio aos seus pretendentes de que se casaria com aquele que conseguisse retomar a aldeia que foi removida do poder de seu pai e “mais oitenta cidades e aldeias”.⁵¹

Na cidade de Faraca, o príncipe Samba Gana saía a procura de terras que pudesse conquistar e viver, levando consigo o seu mestre Tararafe e mais dois servos. Certo dia o mestre entoava uma canção sobre Analja Tu Bari e sua beleza, o

⁵¹ FROBENIUS, L. Op. Cit., p. 135.

que instigou o príncipe a ir ao encontro da princesa e aceitar o desafio, deixando para trás o seu mestre, que estava incumbido de a fazer sorrir. Tararafe, então, cantou uma história 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”.⁵²

Ao conquistar as cidades exigidas e as entregar à Analja, Samba Gana foi surpreendido com um pedido da princesa: ela queria comer da carne da serpente Issa Beer. Após oito anos de luta contra a serpente, Samba Gana chama por seu mestre e o incumbe de enviar a lança banhada com o sangue de Issa Beer à Analja. A princesa de maneira súbita pede ao mestre que o príncipe transportasse a serpente para sua cidade para ser sua escrava e fazer o rio correr. Ao tomar ciência do pedido de Analja, Samba Gana diz: “ela está querendo demais”. Então, “Samba Gana 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”.⁵³

Ao ficar sabendo do que ocorrera com Samba Gana, Analja partiu ao encontro do corpo do herói soninquê junto com seus pretendentes, ordenando que fosse construída uma tumba mais alta que as de todos os reis.⁵⁴ Ao final de oito anos, Analja e Tararafe conseguiram 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 Samba Gana, e, depois disso, morreu, sendo enterrada ao lado de Gana.

Quase cinco séculos mais tarde, surgia o mito de Lueji entre os lundas. Lueji era filha do rei Yala Mwaku e tinha dois irmãos, Kinguri e Cinyama. Todos filhos de mães diferentes. Certo dia, os dois irmãos, ao retornarem para casa, avistaram o pai sentado bebendo algo que julgaram ser marufo, um tipo de vinho. Pediram um pouco de marufo ao pai, que respondeu se tratar de água. Acusando o pai de mentir para não repartir a bebida, os irmãos o espancaram e o derrubaram do banco em que estava sentado, fazendo com que o pai caísse de cabeça sobre uma trave, o que

⁵² Ibidem. p. 135-138.

⁵³ FROBENIUS, L. Op. Cit., p. 139.

⁵⁴ Ibidem. p. 139-140.

ocasionou um traumatismo craniano. Ao ficar sabendo do ocorrido, Lueji foi ao encontro do pai e permaneceu cuidando dele em seus últimos momentos. Em retribuição, Yala Mwaku toma a decisão de transferir o lukano a filha,⁵⁵ pois “Nós descendemos diretamente de Tchuanza Ngombe, a mãe Nhaweji, a grande serpente que criou o Mundo, assim como o fogo e a água. Nenhuma outra linhagem descende diretamente dela, tu sabes”.⁵⁶

Ao deserdar os filhos homens, Lueji teve que governar com apoio do conselho dos Tubungo, pois era muito jovem e ainda não tinha idade para se casar. Posteriormente, Lueji se casa com Cibinda Ilunga, um caçador vindo de Luba, que levou novos costumes ao reino. Os irmãos de Lueji não aprovaram o matrimônio, abandonaram Lunda, mas juraram fazer vingança.⁵⁷ Malgrado Cibinda Ilunga reinasse em Lunda, nunca fora merecedor do lukano, pois não tinha o mesmo sangue de Nhaweji. O bracelete seria passado de Lueji para o seu filho mais velho, assim que este tivesse idade suficiente para reinar.⁵⁸

Em ambos os mitos a figura feminina tem uma importância destacada nas mudanças que ocorreram entre os soninquês e entre os lundas. Analja foi a portadora dos desafios que fizeram com que Samba Gana tirasse a própria vida, ao passo que Lueji garantiu a continuidade de linhagem e acabou por fomentar junto ao seu marido mudanças políticas em Lunda.

Crioulização e etnogênese

O conceito de crioulização é um dos mais difíceis de ser apreendido em função de sua mutabilidade no decorrer dos estudos antropológicos e historiográficos. Seus múltiplos significados têm sido aplicados de maneira constante de formas cada vez mais inusitadas.⁵⁹ De maneira geral, o conceito aparece como uma reestruturação cultural, social e institucional através do contato entre povos distintos ou tão-somente pela reorganização interna de elementos não

⁵⁵ Lukano é o bracelete que simboliza a autoridade real. Ver: SILVA, A. da C. Op. Cit., p. 485.

⁵⁶ PEPETELA. Op. Cit., p. 21.

⁵⁷ SILVA, A. da C. Op. Cit., p. 485.

⁵⁸ A narrativa sobre Lueji está num conjunto de narrativas da África Centro-Occidental e não seria uma história em si, mas um mito para explicar as mudanças ocorridas em Lunda. Ver: PALMEIRIM, M. Op. Cit., p. 360.

⁵⁹ STEWART, Charles. Creolization: history, ethnography, theory. In: ___. (Ed.). **Creolization: history, ethnography, theory**. Walnut Creek: Left Coast Press, Inc, 2007. p. 18.

exógenos. O uso mais comum desse conceito dentro da historiografia está nas análises sobre as relações envolvendo “africanos” e descendentes, tanto nas Américas quanto no continente africano. Ainda assim, é oferecido possibilidades arbitrárias em que tais “misturas culturais” tenham ocorrido em um lugar ou em outro, mas dificilmente nas Américas e na África concomitantemente.⁶⁰

Para o presente artigo, utilizarei o conceito de criouliização construído por Jacqueline Knörr, o qual se refere a um longo processo de contatos em que diversos grupos elaboram uma identidade coletiva “indianizada”, i.e., a partir de suas referências anteriores ocorre integrações, incorporações e assim surge uma identidade própria daquele lugar. Neste sentido, a “indianização” seria a reestruturação identitária dos diversos grupos, que reformulam algo novo em um ambiente determinado.⁶¹

O conceito de criouliização de Knörr será utilizado em aliança com as discussões fomentadas por James Sidbury e Jorge Cañizares-Esguerra, e criticada por James Sweet sobre etnogênese. Sidbury e Cañizares-Esguerra desenvolvem uma análise a partir de três grandes categorias dentro do “mundo atlântico”: africanos, europeus e ameríndios. Para os autores, havia inúmeros processos de etnogêneses ditados pelas circunstâncias locais e ocorridos em vários rincões de “base atlântica”. Em termos de continente africano, o tráfico de escravos interno e atlântico, em conjunto com os intercursos sexuais feitos entre senhores e cativas dentro desse sistema ocasionou a absorção de novos elementos exógenos, favorecendo assim um processo contínuo de etnogênese dentro do próprio continente africano.⁶²

A crítica de Sweet orbita a ausência de discussões sobre a violência dos processos de etnogêneses atlânticas de Sidbury e de Cañizares-Esguerra. Para Sweet, os inúmeros processos de etnogêneses foram dirigidos por um grupo em excelência. O corolário desse ponto aventado por Sweet é que a etnogênese ou a

⁶⁰ REZENDE, Rodrigo Castro. **Crioulos e criouliizações em Minas Gerais: Designações de cor e etnicidades nas Minas sete e oitocentista**. Niterói: UFF, 2013 (Tese de Doutorado). p. 28-44.

⁶¹ KNÖRR, Jacqueline. Towards Conceptualizing Creolization and Creoleness. **Working Paper 100**. Max Plank Institute for Social Anthropology: S/L, 2008. p. 5-6.

⁶² SIDBURY, James e CAÑIZARES-ESGUERRA, Jorge. Mapping Ethnogenesis in the Early Modern Atlantic. **The William and Mary Quarterly**. v. 68, n. 2, p. 181-208, 1 abr. 2011, p. 185-188.

crioulização não ocorreu de forma “natural”, mas limitada e ditada pelos interesses dos grupos detentores de poder.⁶³

A crítica de Sweet, malgrado seja importante, não faz com que a ideia de crioulização de Knörr não possa ser utilizada. Na verdade, há um acréscimo do estudo de Sidbury e Cañizares-Esguerra para o conceito dessa autora e para o presente artigo, uma vez que se coloca a possibilidade do processo de crioulização ocorrer no interior das sociedades do continente africano por dinâmicas exógenas.

Entretanto, a ênfase dada por Sweet à violência no processo de etnogênese merece um melhor aprofundamento analítico. As relações entre grupos distintos que fomentaram processos de crioulizações ou de etnogêneses, deixo a escolha do termo a cargo do leitor, não necessariamente foram (são) simétricas. Pelo contrário, contatos compulsórios de inúmeras naturezas são marcas quase que indelévels desses processos. A bem da verdade, não se trata de dar ou retirar a relevância da violência, mas de analisar o que foi criado a partir desses contatos.

Acrescento ainda que ao exacerbar a relação de violência no processo de etnogênese, Sweet muda o conceito de etnicidade para identidade política sem o perceber. Mahmood Mamdani afirma que, ao analisar o complexo caso dos hutus e tutsis no genocídio de Ruanda de 1994, a criação de identidades políticas estava intimamente ligada ao uso da violência. A assimetria criada pelo governo belga em relação aos tutsis e aos hutus acabou por criar uma falsa ideia de que aqueles seriam superiores a estes em termos raciais. A violência seria o instrumento de imposição dessas identidades políticas (tutsis e hutus), fazendo surgir entre os grupos rivalidades intransponíveis que culminaram com o genocídio.⁶⁴ Ora, a questão que me parece ser discutida por Knörr e Sidbury e Cañizares-Esguerra se relaciona ao processo criativo de etnicidades através das fricções culturais constituintes das depurações dos contatos, independentemente de serem fomentados através do uso da violência ou não. Assim, mesmo que imposições, perseguições e outras formas de assimetrias tenham ocorrido, a crioulização está

⁶³ SWEET, James H. The Quiet Violence of Ethnogenesis. *The William and Mary Quarterly*, v. 68, n. 2, p. 209–214, 1 abr. 2011, p. 212.

⁶⁴ MAMDANI, Mahmood. Entendendo a violência política na África pós-colonial. In: LAUER, Helen e ANYDOHO, Kofi (Orgs). **O Resgate das Ciências Humanas e das Humanidades através de perspectivas africanas**. Brasília: FUNAG, Vol.1, p. 383-418, 2016. p. 386-395.

na possibilidade de se criar uma etnicidade que seja genuinamente própria do lugar.

A questão do gênero

Os estudos sobre gênero têm suas importâncias mais significativas na historiografia a partir da imagem de um tipo de mulher reconstruída como um ser despossuído de identidade e um mero reflexo do seu gênero antagônico – o homem.⁶⁵ As narrativas sobre as mulheres revelam um símbolo de tentação e que se conflitava aos homens. Ao sexo feminino era indexado ideias de natureza, prazer e intuição. Aos homens, por outro lado, estava atrelada a noção de trabalho, de lógica e de poder. É bem possível que estas características tenham nascido no século XVIII do ocidente, através de quatro conjuntos estratégicos: histerização do corpo da mulher; pedagogização do sexo da criança; socialização das condutas de procriação; e psiquiatrização do prazer perverso.⁶⁶

No entanto, os ritmos e os motivos para que tais características ocorressem se alteram de acordo com o contexto. Mesmo para a Europa Ocidental, os embriões de tais sistematizações poderiam ser vistos em períodos bem anteriores ao século XVIII. Silvia Federici cita a título de ilustração, que parece ter sido entre a passagem do fim do feudalismo e da ascensão do capitalismo o momento fulcral para tais mudanças ou, pelo menos, do aparecimento de seus alicerces.⁶⁷ Para a autora, ao se perseguir as denominadas bruxas no interior da cristandade europeia, iniciava-se um longo processo de controle e de expropriação do lugar social da mulher. Desse modo, o crime de bruxaria era associado às mulheres apenas. Entre as mulheres acusadas de serem bruxas aparece a noção de matrifocalidade, conhecimento herbário e de uma incipiente ciência medicinal.⁶⁸

A hipótese de Federici é importante para discutir o ponto de vista de Bourdieu a seguir, o qual a “submissão” é atrelada à falsa ideia de culpabilização da

⁶⁵ CUNHA, Maria de Fátima da. Mulher e Historiografia: da visibilidade à diferença. **História & Ensino**. Londrina: UEL, v.6, p.141-161, out. 2000, p. 141.

⁶⁶ FOUCAULT, Michel. **História da Sexualidade I: vontade de saber**. Rio de Janeiro: Edições Graal, 1988. p. 101.

⁶⁷ FEDERICI, Silvia. **Calibã e a bruxa: mulheres, corpo e acumulação primitiva**. São Paulo: Elefante, 2017. p. 292-293.

⁶⁸ Ibidem. p. 325.

“vítima”, através de um sistema de regras e de condutas que se reproduzem. Nesta esteira, o poder simbólico seria exercido a partir da legitimação dada pelos subordinados que, ao fim e ao cabo, acabam construindo o próprio poder que os vitimiza.⁶⁹

A submissão e a expropriação das mulheres estariam, desse modo, ligadas a todo um aparato social, arquitetado para a própria propagação e legitimação do poder masculino, em que os atores históricos foram apreendidos de formas distintas a partir de suas sexualidades. Em suma, há um possível encaminhamento para a subordinação social e econômica feminina.

Contudo, para o contexto do continente africano a questão sobre a construção social das diferenças de gênero se mostra mais complexa. Ao retornar a ideia de “biblioteca colonial” de Mudimbe, percebo que essa foi uma construção fomentada a partir do período imperialista e que era estranho as várias sociedades dos povos africanos. Cheikh Diop, neste cenário, fomentou críticas aos modelos matriarcal e patriarcal. De início, Diop demonstra que o matriarcado não seria uma etapa anterior ao patriarcado. Em segundo lugar, essa ideia “evolutiva” não é universal, como preconiza o Iluminismo europeu. Na verdade, a divisão de gênero não se ancora em nenhum povo. Entretanto, Diop arremata dizendo que boa parte das sociedades indo-europeias era nômade e, assim, a relevância do papel feminino ficou restrito à procriação. Quando da mudança e da sedentarização, diferente de outros sítios mundiais, a mulher indo-europeia continuou enclausurada.⁷⁰

Para o continente africano, Diop desenvolve a tese de que antes da colonização havia uma certa “unidade cultural orgânica” baseada no matriarcado e que muito do patriarcalismo do continente africano teve sua influência dada por fatores religiosos externos: islamismo e cristianismo, além é claro do imperialismo europeu do século XIX.⁷¹ Malgrado essa hipótese pareça informar um certo difusionismo na construção social dos gêneros no continente africano, alguns autores concordam em ter na construção de ideal social europeu o ponto pacífico

⁶⁹ BOURDIEU, Pierre. **A dominação masculina**. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2002. p. 55.

⁷⁰ DIOP, Cheikh Anta. **A unidade cultural da África negra: Esferas do patriarcado e do matriarcado na Antiguidade Clássica**. Lisboa/Luanda: Mulemba/Pedago, 2014. p. 27-30.

⁷¹ Ibidem. p. 112.

nos privilégios dos homens sobre as mulheres em várias sociedades do continente africano contemporâneas.

Arlette Gautier afirma que a colonização europeia impactou os papéis sociais das mulheres em várias partes do globo. Assim, em nome de “Cristo” e do “rei” houve a subversão das relações entre os gêneros, em um primeiro momento, e em função da ciência e do progresso, na influência derradeira da Europa sobre os gêneros na África. No entanto para a autora, parece ter sido comum entre as duas “colonizações” na adulteração das relações de gênero os papéis prestados pela religião cristã, o imaginário masculino de harém colonial e a exclusão política das mulheres.⁷² Em se tratando do “Darwinismo social” e do ideal burguês de sociedade, ocorreu o desenvolvimento de uma forma nefasta da divisão de gêneros, a qual as mulheres eram relegadas ao trabalho doméstico. Assim, o discurso ocidental para as sociedades em que havia certa igualdade de direitos entre homens e mulheres era de que estas estavam em uma fase inferior de desenvolvimento humano.⁷³

Para último, Gautier, utilizando da tese de Hobsbawm e Ranger sobre as invenções das tradições, atesta que houve a construção de um direito tradicional dos privilégios masculinos em boa parte do continente africano, o que, ao cabo, subverteu a ordem social, criando desvantagens às mulheres.⁷⁴

Autora que tem uma visão muito próxima às apresentadas por Mudimbe, Diop e Gautier é Oyèrónké Oyěwùmí. Ao analisar a sociedade iorubana do reino de Òyó, Oyěwùmí explica que entre os yorubas não havia um sistema de gênero em que homens e mulheres se opunham como no ocidente. As categorias sociais de homem e de mulher não existiam entre os iorubas antes da colonização e a principal categoria social de hierarquização seria a senioridade.⁷⁵

Mais adiante informa Oyěwùmí que a tradição oral no continente africano tem sofrido com a influência imperialista europeia. Como a tradição está sempre se reinventado e reflete os interesses em voga, na iorubalândia, por exemplo, pode ter

⁷² GAUTIER, Arlette. Mulheres e Colonialismo. In: FERRO, Marc (Org.). **O livro negro do colonialismo**. Rio de Janeiro: Ediouro, 2004, p. 660-661.

⁷³ Ibidem. p. 671.

⁷⁴ Ibidem. p. 676-679.

⁷⁵ OYĚWÙMÍ, Oyèrónké. **The invention of women: making an african sense of western gender discourses**. Minneapolis: University of Minnesota press, 1997. p. 31-40.

ocorrido a manipulação deliberada das tradições orais pelos interesses dos europeus ou por influência destes. Em suma, 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 influências.⁷⁶

Essa informação é importante, pois corrobora com as críticas de Mudimbe e faz com que perceba as compilações feitas por Frobenius e por Pepetela sejam relativizadas. Pode ser que Analja e Lueji tenham sido “vítimas” desse ideal de hierarquização dos gêneros de influência ocidental e assim assumam papéis secundários nos mitos. Por outro lado, há uma última autora que devo mencionar novamente aqui antes de chegar a essa conclusão: Amadiume.

Ao confrontar a tese de Diop sobre o papel prestado pelo ocidente na derrocada da “unidade cultural orgânica” do matriarcado no continente africano, Amadiume cita o caso dos igbo, que sofreram fortes ataques das teorias antropológicas e tem sua sociedade classificada como patriarcal, mas que conserva na prática um sistema de parentesco matriarcal: rituais das mulheres, instituições das mulheres e organizações indígenas das mulheres. Com isso, a principal crítica feita por Amadiume aos trabalhos de Diop e de Mudimbe é que assumem uma posição dualista em relação às sociedades africanas, tidas como historicamente múltiplas. Além disso, os povos africanos nem sempre convivem sob o mesmo espectro binário ocidental, formulando visões distorcidas dos ideais sociais vindos em nome de Cristo, do rei, do progresso ou da ciência a partir das práticas tradicionais e transmitidas pelas tradições orais.⁷⁷

Em se tratando de Analja e de Lueji, acredito que as complexidades e a intervenção de naturezas beligerantes, analisadas dentro dos contextos dos lundas e dos soninquês, expressassem a premissa para se ter a ascensão da autoridade masculina, mesmo que ainda houvesse certo respeito pelo “poder biológico”, justificando a minha hipótese de processo de crioulização, pois o “novo” e o “velho” modelos sociais ainda estão se movendo. Assim, ao me debruçar nas pesquisas

⁷⁶ Ibidem. p. 80-83.

⁷⁷ AMADIUME, I. Op. Cit., p. 161-172.

sobre Lunda e Gana, comparando-as com as personagens femininas dos mitos, Lueji e Analja, chego a seguinte possibilidade: ao se tornarem mais islamizados e centralizados, os povos do Sael começam a admitir esse tipo de hierarquização. Com isso, na fase de declínio do Império de Gana e da ascensão do Império Mali, este último tendo a administração centrada nas mãos do rei e com sucessão patrilinear ao trono, o mito Samba Gana dá conta, dentre outras questões, do fortalecimento do “poder social”. Em Lunda, por sua vez, a centralização do Estado parece ter sido determinante para a expropriação feminina e a ascensão da soberania masculina. Em ambos os casos, o contato com o elemento “estrangeiro” fomentou um processo de crioulização em que a presença feminina parece ter sido relegada à submissão de seu algoz de gênero antagônico.

Os casos de Analja e de Lueji nos mitos dos soninquês e dos lundas

Em ambos os mitos, separados por quase 500 anos de diferença e por milhares de quilômetros, as personagens Analja e Lueji tomam papéis diferentes. No caso daquela, a personagem principal seria Samba Gana, mas seus desejos fizeram com que o herói cometesse suicídio. Ao passo que nesta, protagonista do mito, sua atitude fez com que o lukano continuasse em sua dinastia e que a confederação se transformasse em um verdadeiro império.

À primeira vista pode ser que a personagem de Analja seja interpretada como uma traidora, uma pessoa vítima de seus próprios desejos e que levou o último herói de Gana à morte. No entanto, um olhar mais cauteloso demonstra outras possibilidades. Graças a ela, o reino de Gana passa a figurar como um local de lendas.

No verso inicial do mito de “O Alaúde de Gassire”, consta essa ideia de que na última vez que Uagadu desaparecesse, esta seria “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”.⁷⁸ Dessa forma, seria o arrependimento e a sabedoria de Analja que tornou possível que Uagadu (Gana) continuasse a existir no “coração” de todo homem e no ventre de toda mulher. É provável que esse

⁷⁸ FROBENIUS, L. Op. Cit., p. 106.

conto explique o significado do nome de Gana ser o título dos reis ou um enorme túmulo real.⁷⁹ Com isso, a tradição oral soninquê estaria demonstrando a importância de Gana ao ligar a região ao túmulo de um importante herói ancestral.

Por outro lado, o mito de Lueji remeta a ideia de salvadora e, como aponta M'Bokolo, que há a substituição da sucessão ao trono, mesmo que de maneira provisória, da patrilinearidade para a matrilinearidade, i.e., não seria mais o filho do rei a obter a posse do lukano, mas o filho de Lueji, sucessora legítima do rei, com um estrangeiro.⁸⁰

Essa nova alternativa tende a mudar o foco. Analja parte de uma premissa pecaminosa, mas desemboca em uma atitude digna dos grandes sábios. Lueji, por sua vez, salva o seu povo e transforma a confederação em um poderoso império, sacrificando sua dinastia. Mas quais influências fazem com que esses mitos apresentem as mulheres de formas tão complexas?

Acontece que na África Ocidental, região em que soninquês estavam localizados, a presença muçulmana já era perceptível desde há pelo menos cinco séculos. Daí as mulheres, como se viu, serem importantes na sucessão ao trono, por ser matrilinear, e mantinham certa autonomia com relação aos seus maridos.⁸¹ Contudo, as mulheres estavam subordinadas em termos políticos aos homens. Poucos são os relatos de mulheres no poder. Mesmo assim, em não raras ocasiões eram representadas nos mitos com uma imagem de sabedoria⁸² (FORD, 1999, p.52).

Já para a região da África Centro-Ocidental, onde estava o Império Lunda, a questão muda por completo. Desde o século XVII aparecem pelo menos duas personagens extremamente importantes na região: Nzinga ou Njinga Mbandi ou, simplesmente, a rainha Jinga ou Ginga; e Beatriz Kimpa Vita. A primeira foi sem dúvida o maior expoente de resistência contra os avanços dos conquistadores portugueses.⁸³—A figura da rainha Jinga se espalhou pela África Centro-Ocidental e encorajou outras mulheres, como pode ter sido o caso de Dona Kimpa Vita. Nascida

⁷⁹ SILVA, A. da C. Op. Cit., p. 258.

⁸⁰ M'BOKOLO, E. Op. Cit., p. 562.

⁸¹ DIOP, C. A. Op. Cit., p. 85.

⁸² FORD, C. W. Op. Cit., p. 52.

⁸³ FONSECA, Mariana Bracks. **Ginga de Angola: Memórias e representações da rainha guerreira na Diáspora**. São Paulo: USP, 2018 (Tese de Doutorado). p. 42.

em 1684, Beatriz Kimpa Vita havia adotado o catolicismo como religião, mas com modificações feitas através das religiões que estavam no Congo. Além de incentivar o fim da guerra civil que assolava o reino, Vita acreditava que ela mesma era a reencarnação de Santo Antônio e que Jesus Cristo era congolês. Das ideias de D. Vita surge o movimento “Antoniano”, totalmente de cunho religioso e que se espalhou pela região do Congo, cuja líder espiritual era a própria Beatriz. Suas ideias acabam por criar uma religião paralela à católica e quase tem por desfecho a expulsão dos portugueses da região da África Centro-Occidental.⁸⁴

Assim, é possível entender que Lueji, Jinga e Vita eram figuras que surgiram na África Centro-Occidental em momentos de extremas necessidades. Em todos os casos como salvadoras dos lundas, angolas e congolezes, respectivamente. Porém, os desfechos de suas histórias são bem diferentes. Jinga morre resistindo aos avanços portugueses, mas vendendo escravos aos holandeses; Vita é capturada e assassinada pelos congolezes catequizados; e Lueji salva o seu povo e o transforma em um grande império, porém acaba substituindo as filiações fundadas nos grupos de idade e em lealdades pessoas pela descendência direta. Em outras palavras, em cada um dos casos está expressa a ideia de sacrifício.

Mesmo tendo essas observações, quanto cotejo os dois mitos aparecem as especificidades que têm relações com os possíveis paradoxos do próprio processo de crioulização. Entre os soninquês, o islamismo aparece negociando espaço com os símbolos das religiões tradicionais. Com isso, a figura feminina de Analja é contraditória. Apresenta-se como prisioneira de seus desejos e, ao mesmo tempo, como sábia. Para os lundas, a introdução de uma nova visão política de centralizar o poder está associada com um estrangeiro, que se casou com Lueji. Desse modo, em Lueji há a figura de salvadora do reino e que inspira outros povos.

Símbolo importante que aparece nos dois mitos é o das serpentes Issa Beer e Nhaweji, e suas conexões com as personagens Analja e Lueji. As serpentes, sobretudo as pítons, estão em vários mitos dos povos do continente africano. Aido-Hwedo estava incumbida a carregar o criador dos fon, Nhaweji era a serpente

⁸⁴ THORNTON, J. K. Op. Cit., p. 105-128.

cósmica do povo lunda que governava a terra e suas águas. De maneira geral, as serpentes eram comumente associadas com as chuvas e os arco-íris.⁸⁵

Desse modo, a figura da serpente se encontra espalhada entre as várias mitologias dos povos do continente africano. Especificamente com relação aos cantos mitológicos dos soninquês, aparecem duas serpentes: Bida e Issa Beer. A primeira, como já ressaltai, era responsável por garantir ouro aos soninquês. No entanto, no mito, “A luta com o Dragão Bida”, o símbolo de poder é assassinado. Em resumo, Bida trocava sua chuva de ouro anual por uma bela virgem. Em certa ocasião, a escolhida fora Sia Jata Bari, a mais bela das mulheres em Uagadu e amante de Mamadi Sefe Decote, um dos homens mais poderosos de Gana. No momento em que Sia Jata Bari seria sacrificada em troca de ouro dado por Bida, Mamadi Sefe Decote corta a cabeça da serpente, que antes de morrer amaldiçoa Uagadu e seus residentes a ficarem sem a chuva de ouro por sete anos.⁸⁶

Em se tratando de Issa Beer, a questão de sua morte estava relacionada aos “caprichos” de Analja e a participação de Samba Gana em atender aos desejos de sua pretendente. Nos dois mitos soninquês a serpente, enquanto símbolo de fartura e prosperidade, torna-se o adversário a ser batido pelo herói. Interessante notar que em outras culturas, a serpente é, na verdade, inimiga dos homens. Nas mitologias nórdica, hebraica e, até mesmo, grega, se eu puder conectar a medusa a tal símbolo, a serpente é representada como um inimigo mortal dos deuses, cuja criação principal é a própria humanidade, e, por isso, deseja exterminar todos os seres humanos ou, então, destruir a humanidade involuntariamente, ou, ainda, seria um ser amaldiçoado.

Exemplo importante desse paradoxo que orbita o símbolo da serpente e que joga luz em minha interpretação está em um mito existente entre os baniwa, da floresta Amazônica. No mito deste povo há uma serpente de nome Omawali, ser mitológico que era encarregado de prover ou criar o principal alimento dos baniwa – o peixe. Omawali representava não apenas o perigo, mas também a inteligência e a perspicácia. Certa vez, um antepassado baniwa teve que atravessar o rio de

⁸⁵ LYNCH, Patricia Ann e ROBERTS, Jeremy. **African Mythology**: A to Z. 2 Ed. New York: Chelsea House, 2010. p. 10.

⁸⁶ FROBENIUS, L. Op. Cit., p. 125-128.

canoa. Em sua jornada, é atacado por Omawali e a mata. A partir de então, os homens passaram a pescar seus peixes, ao invés de ter que formular pactos com Omawali para consegui-los.⁸⁷

O mito dos baniwa, que penso poder ser extensivo aos soninquês, trata da morte da serpente sagrada e do controle que os homens tiveram sobre aquilo que era provido pelas serpentes. Em se tratando dos baniwa, seria o peixe, no caso do mito de Bida, o ouro, mas em Samba Gana poderia interpretar que fosse o controle do cultivo nas terras que eram banhadas pelo Níger, de forma a ter mais a colheita do arroz. Outra possibilidade, é que as mortes das serpentes significariam na verdade períodos de fome e de pobreza. Como já ressaltai, um dos motivos para o declínio de Gana foi justamente uma seca longa. Daí a morte de Issa Beer ser uma explicação para a seca, uma vez que ela controlava os rios e as chuvas, e, conseqüentemente, da queda de Gana.

Contudo, Bida e Issa Beer são assassinadas por causa de duas mulheres. Mamadi corta a cabeça de Bida para salvar Sia, ao passo que Samba Gana luta por anos e acaba com Issa Beer para dar sua carne à Analja. Penso que no caso de Analja, a conexão mulher-serpente tenha ocorrido por influência muçulmana, demonstrando o processo de criouliização: a importância da serpente, as armadilhas e os desejos do feminino, e as tarefas dadas ao homem aparecem no livro sagrado dos muçulmanos.⁸⁸ Pode ser então, que estes dois mitos tenham essa ligação: mulher-serpente-pecado do homem. Levanto a hipótese de que a escolha de Satã pela mulher ter partido de uma possível passividade do símbolo feminino frente ao pecado, dentro da ótima muçulmana. Logo, o mito soninquê transporta a mulher de uma posição de aconselhamento, para aquela que provoca a ruína masculina e, por extensão, a do próprio herói.

Tal instrumento analítico estaria em consonância com a islamização dos soninquês, o que insere a figura masculina no lugar de destaque, em um processo de criouliização entre as cosmogonias tradicionais e a nova que se formava. Se

⁸⁷ 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, p. 135-140.

⁸⁸ PROFETA MAOMÉ. Português. **O Alcorão Sagrado**. Tradução de Mansour Challita. Rio de Janeiro: Edições BestBolso, 2010.

Uagadu deveria ser reencontrada, ou melhor, se Uagadu representava o prêmio para o herói, o mito em si “[...] sintoniza a pessoa com o ciclo da própria existência, com o ambiente em que ela vive e com a sociedade que já está integrada no ambiente”.⁸⁹ Assim, se o mito se transforma de acordo com as conveniências de época, logo, estou avaliando o surgimento da “ditadura masculina”, nascida da introdução e expansão do islã, em um longo processo de crioulização na região do Sael. Do mesmo modo, nessa longa crioulização soninquê, delineou-se os papéis sociais do masculino e do feminino nos mitos: aquele seria o herói, o salvador, ao passo que essa ilustra a sabedoria e passa a designar o pecado, a traição, a ruína do herói.

No mito de Lueji a questão se altera completamente. A heroína de Lunda só se tornou herdeira do lukano a partir de sua ligação ancestral com a serpente Nhaweji. Em outras palavras, por ser de uma linhagem, cuja origem era o ser mitológico, autorizou Lueji a herdar o lukano do pai, assim como o seu trono.⁹⁰

No entanto, como afirma M’Bokolo, a “posição das mulheres” na estrutura social de Lunda é relativizada pelo sistema de parentesco que era matrilinear, mas cuja tendência foi a de se fazer do rei para os irmãos, sobrinhos ou para seus filhos.⁹¹ Em termos práticos, embora houvesse a matrilinearidade, a sucessão ao trono era patrilinear, informando a multiplicidade das sociedades do continente africano, como enfatizou Amadiume. Aqui se encontra a questão fulcral do mito. Além da observação sobre o motivo que levou Lunda a se tornar um império, a figura de Lueji e o seu casamento com um estrangeiro, que modifica a cultura política, também coloca à baila uma mudança dos cultos religiosos da África Centro-Occidental: a passagem daqueles dos ancestrais e, portanto clânicos, para os “territoriais”.⁹²

O ponto central no mito de Lueji é que a própria religião e estrutura de sucessão ao trono, já estavam caminhando para uma vertente patrilinear, ao passo que os tubungo eram ainda matrilineares. Contraditoriamente, seria isso a permitir

⁸⁹ CAMPBELL, J. Op. Cit., p. 51.

⁹⁰ PEPETELA. Op. Cit., p. 25.

⁹¹ M’BOKOLO, E. Op. Cit., p. 564.

⁹² M’BOKOLO, E. Op. Cit., p. 559.

que Lueji fosse reconhecida pelos tubungo como legítima herdeira do rei, embora a tradição de sucessão recaísse sobre os homens.

Em suma, as mudanças na cultura política e nos cultos de Lunda que poderiam ser creditados ao casamento de Lueji com um estrangeiro, parente do rei de Luba, na verdade se demonstram como absorções e adequações dos velhos e novos costumes. A imagem da heroína é considerada importante e não remete a um desdém da figura feminina, malgrado o mito venha a reconhecer para períodos posteriores formas de sucessão territoriais, ou seja, até para as linhagens dos tubungo, que toda sucessão se daria entre homens.⁹³

Penso que no processo de crioulização de Lunda, assim como em Gana, as mulheres tivessem perdido ou sido expropriadas da possibilidade de galgar o poder político e, por extensão, o religioso. Todavia, em Lunda a participação social do ser feminino não era tão limitada quanto em Gana. 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, tenham dado um lugar de destaque às mulheres em diversas sociedades.⁹⁴ Como Lunda ainda se caracterizava por ser uma sociedade “animista”, é provável que a mulher ainda continuasse a ter sua importância social.

Paralelo importante dos mitos analisados pode ser visto entre os navajos, em que a figura feminina simboliza a sabedoria dada aos heróis ou suas próprias salvaçãoes.⁹⁵ Neste ponto há uma clara diferença expressa no papel da mulher, que se apresentou de forma importante entre os soninquês, mas como a destruidora do herói, e de Lueji, que foi a heroína, i.e., entre os navajos e os soninquês, as mulheres asseguravam um papel secundário, mas entre os lundas eram protagonistas. Contudo, se levar em conta uma perspectiva comparativa dos dois processos de crioulizações, soninquê e lunda, o gênero feminino acaba por ter, ao cabo, o papel social transformado de sábia e heroína para meras figurantes da “História do Homem”.

⁹³ PALMEIRIM, M. Op. Cit., p. 362.

⁹⁴ CAMPBELL, J. Op. Cit., p. 19.

⁹⁵ Ibidem. p. 42-43.

Considerações Finais

As análises comparativas da História levam os pesquisadores a se debruçarem sobre questões das mais interessantes e importantes para o campo da própria ciência. Ao cotejar os mitos de Samba Gana e de Lueji, pude apresentar e verticalizar um pouco mais sobre questões relativas a duas grandes civilizações do continente africano: soninquê, dentro do Império de Gana, e a lunda, cujo reino ganhou o nome do seu povo.

Desse modo, através do contato exterior com povos que tinham cosmogonias, estruturas políticas e sistemas sociais distintos, parece que soninquês e lundas passam por transformações das mais diversas. Vistas pela ótica das mitologias, Analja e Lueji representam as mudanças nos papéis sociais do gênero feminino. Ao ver regiões que se tornavam cada vez mais centralizadas, as personagens informam a mudança de sociedades matrilineares para patrilineares. Assim, os mitos demonstram como questões do âmbito da história podem ser vislumbradas através deles.

Neste sentido, ao analisar o processo de crioulização, mitologia e gênero em uma perspectiva comparativa, pude entender duas longas transformações em sociedades tão distintas e que não tiveram contatos diretos. Analja e Lueji parecem sintetizar a passagem de regiões confederadas para centralizadoras e de sucessão matrilinear para patrilinear. Desse modo, o surgimento do Império Mali, islamizado e mais centralizador, e do Império Lunda, expansionista e autocrático, acabam por alterar os espaços sociais das mulheres.

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.

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

- BÂ, Amadou Hampaté. A tradição viva. In: KI-ZERBO, Joseph (Org.). **História geral da África, I: Metodologia e pré-história da África**. 2 Ed. rev. Brasília: UNESCO, 2010, p.167-212.
- BARRY, Boubacar. Senegâmbia: o desafio da História Regional. *CEAA*. Rio de Janeiro: Universidade Candido Mendes, 2000.
- _____. **Senegambia and the Atlantic Slave Trade**. Cambridge: Cambridge University Press, 2002.
- BOURDIEU, Pierre. **A dominação masculina**. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2002.
- CAMPBELL, Joseph. **O poder do mito**. São Paulo: Palas Athena, 1990.
- _____. **As transformações do mito através do tempo**. 2 Ed. São Paulo: Cultrix, 2015.
- CUNHA, Maria de Fátima da. Mulher e Historiografia: da visibilidade à diferença. **História & Ensino**. Londrina: UEL, v.6, p.141-161, out. 2000.
- DETIENNE, Marcel. **Comparar o incomparável**. Aparecida, SP: Ideias & Letras, 2004.
- DIOP, Cheikh Anta. **A unidade cultural da África negra: Esferas do patriarcado e do matriarcado na Antiguidade Clássica**. Lisboa/Luanda: Mulemba/Pedago, 2014.
- ELIADE, Mircea. **Mito e realidade**. São Paulo: Perspectiva, 1999.
- FEDERICI, Silvia. **Calibã e a bruxa: mulheres, corpo e acumulação primitiva**. São Paulo: Elefante, 2017.
- FONSECA, Mariana Bracks. **Ginga de Angola: Memórias e representações da rainha guerreira na Diáspora**. São Paulo: USP, 2018 (Tese de Doutorado).
- FORD, Clyde W. **O herói com rosto africano: mitos da África**. São Paulo: Summus, 1999.
- FOUCAULT, Michel. **História da Sexualidade I: vontade de saber**. Rio de Janeiro: Edições Graal, 1988.
- 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.
- GINZBURG, Carlo. **Mitos, emblemas, sinais: morfologia e história**. São Paulo: Companhia das Letras, 1989.

- GOMEZ, Michael. **African Domination: a New History of Empire in Early and Medieval West Africa**. Princeton, NJ: Princeton University Press, 2018.
- ILIFFE, John. **Africans: the history of a continent**. Cambridge: Cambridge University Press, 1995.
- KNÖRR, Jacqueline. Towards Conceptualizing Creolization and Creoleness. **Working Paper 100**. Max Plank Institute for Social Anthropology: S/L, 2008.
- LEVTZION, Nehemia. **Ancient Ghana and Mali**. Londres: Methuen, 1980.
- LOVEJOY, Paul E. **A escravidão na África: uma história de suas transformações**. Trad.: Regina A. R. Bhering e Luis Guilherme B. Chaves. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2002.
- LYNCH, Patricia Ann; ROBERTS, Jeremy. **African Mythology: A to Z**. 2 Ed. New York: Chelsea House, 2010.
- MAMDANI, Mahmood. Entendendo a violência política na África pós-colonial. *In*: LAUER, Helen e ANYDOHO, Kofi (Orgs). **O Resgate das Ciências Humanas e das Humanidades através de perspectivas africanas**. Brasília: FUNAG, Vol.1, p. 383-418, 2016.
- MBEMBE, Achille. As formas africanas de auto-inscrição. **Estudos Afro-Asiáticos**. Salvador: UFBA, Ano 23, nº 1, p. 172-209, 2001.
- M'BOKOLO, Elikia. **África negra história e civilizações**. Tomo I. Salvador: Casas da África, 2008.
- MUDIMBE, Valentin Yves. **A invenção de África: Gnose, filosofia e a ordem do conhecimento**. Mangualde (Portugal), Luanda: Edições Pedagogo; Edições Mulemba, 2013.
- OYĚWÙMÍ, Oyèrónké. **The invention of women: making an African sense of Western gender discourses**. Minneapolis: University of Minnesota press, 1997.
- PALMEIRIM, Manuela. Paradoxos, fluidez e ambiguidade do pensamento simbólico (o caso ruwund): para uma crítica a alguns modelos de análise. **Etnográfica**. Lisboa: Revista do Centro em Rede de Investigação em Antropologia, p. 353-368, 2008.
- PEPETELA. **Lueji, o nascimento de um império**. São Paulo: LeYa, 2015.
- PROFETA MAOMÉ. Português. **O Alcorão Sagrado**. Tradução de Mansour Challita. Rio de Janeiro: Edições BestBolso, 2010.

- REZENDE, Rodrigo Castro. **Crioulos e crioulizações em Minas Gerais: Designações de cor e etnicidades nas Minas sete e oitocentista**. Niterói: UFF, 2013 (Tese de Doutorado).
- SIDBURY, James e CAÑIZARES-ESGUERRA, Jorge. Mapping Ethnogenesis in the Early Modern Atlantic. **The William and Mary Quarterly**. v. 68, n. 2, p. 181–208, 1 abr. 2011.
- SILVA, Alberto da Costa. **A enxada e a lança: a África antes dos portugueses**. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, São Paulo: EDUSP, 1996.
- STEWART, Charles. Creolization: history, ethnography, theory. *In:___*. (Ed.). **Creolization: history, ethnography, theory**. Walnut Creek: Left Coast Press, Inc, 2007. p. 1-25.
- SWEET, James H. The Quiet Violence of Ethnogenesis. **The William and Mary Quarterly**, v. 68, n. 2, p. 209–214, 1 abr. 2011.
- THIONG’O, Ngũgĩ wa. Lembrando da África: memória, restauração e renascimento africano. *In: LAUER, Hellen e ANYIDOH, Kofi (Org)*. **O resgate das ciências humanas e das humanidades através de perspectivas africanas**. Brasília: Fundação Alexandre de Gusmão, V.4, p. 2663-2692, 2015.
- THORNTON, John Kelly. **The Kongolese Saint Anthony: Dona Beatriz Kimpa Vita and the Antonian Movement, 1684-1706**. Cambridge: Cambridge University Press, 1998.
- ___ . **Warfare in Atlantic Africa, 1500-1800**. 2 Ed. Londres: Routledge, 2003.
- VANSINA, Jan. **Oral tradition as history**. Wisconsin: The University of Wisconsin Press, 1965.
- ___ . **Kingdoms of the Savanna**. Madison: University of Wisconsin Press, 1966.
- VERNANT, Jean-Pierre. **Entre mito e política**. São Paulo, Edusp, 2009.

Endereço para correspondência:

Universidade Federal Fluminense, Departamento de História de Campos (CHT).
Rua José do Patrocínio, 71
Centro
28010385 - Campos dos Goytacazes, RJ - Brasil

Recebido: 24/11/2019
Aprovado: 06/12/2019