



Diálogos

ISSN 2177-2940



Entre mito, história e ideologia: usos do passado na construção do presente em África

 <https://doi.org/10.4025/dialogos.v28i1.69748>

Rodrigo Castro Rezende

 <https://orcid.org/0000-0002-0823-6232>

Universidade Federal Fluminense (UFF). Campos dos Goytacazes-RJ, BR

E-mail: rcrezende@id.uff.br

Between myth, history and ideology: uses of the past in the construction of the present in Africa

Abstract: This article aims to analyze the relationship between myth, history and ideology, investigating their uses in the present. Sometimes, especially on the African continent, myths are used in political conflicts, being incorporated into numerous ideological aspects. In this way, myths have been paired in the most diverse rhetorics, which makes it interesting to analyze the differences between myth and History.

Key words: Myth; History; Ideology; Africa.

Entre mito, historia e ideología: usos del pasado en la construcción del presente en África

Resumen: Este artículo tiene como objetivo analizar la relación entre mito, historia e ideología, investigando sus usos en el presente. A veces, especialmente en el continente africano, los mitos son cuestiones de utilidad en medio de enfrentamientos políticos, incorporándose a numerosos aspectos ideológicos. De esta manera, los mitos se han emparejado en retóricas de lo más diversas, lo que hace interesante analizar las diferencias entre esta y la Historia.

Palabras clave: Mito; Historia; Ideología; África.

Entre mito, história e ideologia: usos do passado na construção do presente em África

Resumo: O presente artigo tem por objetivo analisar a relação entre mito, história e ideologia, averiguando seus usos no presente. Por vezes, sobretudo no continente africano, os mitos são matérias de utilização em meio a embates de ordem política, sendo incorporados a inúmeros aspectos ideológicos. Dessa forma, os mitos têm sido emparelhados em retóricas das mais diversas, o que torna interessante analisar as diferenças entre este e a História.

Palavras-chave: Mito; História; Ideologia; África.

Recebido em: 11/08/2023

Aprovado em: 09/09/2024

O presente artigo tem por objetivo analisar as relações entre mito, história e ideologia a partir do escopo da construção historiográfica e de como são utilizadas as tradições orais e narrativas míticas. Partimos da premissa de que mito e história, embora desempenhem papéis distintos, estejam imbricados em uma relação de complementariedade, tanto no sentido da cientificidade, com o mito se tornando uma fonte para a história, assim como no sentido ideológico, em que ambos são utilizados como verdades absolutas em determinados contextos na política.

De forma resumida, tem-se que a história pode ser tomada como uma categoria fundamental

e como uma disciplina. Em termos de categoria, esta tem sua universalidade, mas que apresenta particularidades. Aquela se refere a que os homens fazem sem saber e essa é produzida intencionalmente (SCHWARCZ, 2013, p. 134). Todos os povos fazem história, porém a maneira como os eventos, a passagem de tempo e o que deve ou não ser valorizado dependerá da sociedade produtora dessa história (SCHWARCZ, 2013, p. 125). No que se refere a disciplina, prática e escrita da história, Michel de Certeau (1982, p. 61-72) argumenta que o “fazer história” se encontra em um dado lugar social balizado por uma institucionalidade. Aceita-se como válido os discursos acadêmicos e as produções aprovadas por outros historiadores. Para efeitos de análises do presente capítulo, tomaremos a história nas duas acepções: categoria fundamental e disciplina.

O termo ideologia aparece pela primeira vez entre o final do Setecentos e início da centúria seguinte, tendo por objetivo inaugural o estudo da formação das ideias no sentido de uma “Ciência da Moral” (CHAUÍ, 1982, p.11). No decurso do tempo, ideologia ganha novos entendimentos e, por extensão, críticas diversas. Durkheim chamou a atenção para a proposta de que ideologia seria o conhecimento humano desprovido da objetividade científica; e Marx não separava a produção de ideias de suas condições sociais e históricas. Logo, a ideologia é uma espécie de subproduto do seu *locus*. As ideias ali vinculadas estão inseridas em representações, normas e regras feitas por uma dada sociedade, que terá formas explicativas de acordo com os regimes políticos em voga (aristocracia, monarquia, democracia, ditadura, anarquia e outros). Assim, a ideologia está compreendida na luta de classes, pois esta é um dos inúmeros instrumentos de dominação, sem, no entanto, ser entendida dessa forma pelos dominados (CHAUÍ, 1988, p. 14-40).¹

A definição de mito é extremamente complexa, orbitando entendimentos dos mais distintos. Raphael Bluteau (1728, Vol.5, p. 654) informa em seu dicionário que a palavra “Mythologia”, cuja origem era o grego, referia-se a “narração das fabulas, & vem a ser a historia dos fabulosos deoses, ou Heroes da Gentilidade, com a explicação dos mistérios da sua falsa religião, & da sua fingida genealogia”. Em 1832, Luiz Maria da Silva Pinto (1832, s/p), outro dicionarista, definiu esse vocábulo como a “Explicação da Historia fabulosa dos pagãos, de seus deoses e culto, etc”. No início do século XX, ainda havia como princípio de entendimento que a palavra mito se conectasse tão-somente aos aspectos religiosos de povos ditos “selvagens” (ELIADE, 1989, p. 11-12).

Tal compreensão não parece ser um problema em si, porém não traduz toda a potencialidade para as análises míticas, o que foi se formando no decorrer dos últimos cem anos. Em geral, atualmente os mitos podem ser vistos de duas formas básicas, muito próximas as de história. A primeira, como uma categoria fundamental, cujos relatos são aceitos e entendidos, e que carregam

1 Para uma visão diferente da adotada por Chauí em relação à ideologia, indicamos a leitura do livro de Alfredo Bosi (2010). Para este autor, ideologia seria uma dada “visão de mundo” e não necessariamente uma “falsa consciência”.

as compreensões, as histórias, as religiões, as moralidades, as condutas permitidas e proibidas, os tabus, os rituais, as hierarquias sociais, os direitos, as geografias, as botânicas, as floras, as faunas, as relações com os povos vizinhos (aliados ou inimigos), os conceitos etc. das sociedades a que se referem (VEYNE, 1984; LÉVI-STRAUSS, 1985; FORD, 1999; VERNANT, 2009; CAMPBELL, 2015); e a segunda, que não exclui a primeira, pelo contrário, é alimentada por ela, compreende o mito como uma fonte histórica capaz de nos apresentar todos os elementos elencados acima e outros de uma dada sociedade (REZENDE, 2020).

Ponto importante a ser esclarecido aqui é que os mitos não são só produções culturais e sociais pretéritas, mas também contemporâneas. A título de exemplo, Zumbi dos Palmares é tomado como símbolo de resistência e de heroísmo contra a opressão vivida pela população negra nos tempos de escravidão no Brasil colonial, tornando-se, atualmente, um simulacro da luta antirracista (OLIVEIRA, 2017), inclusive tendo alçado Zumbi à figura do orixá Exu, ultrapassando os registros históricos e o colocando como um ser divinizado (RAMALHO; MENDONÇA, 2017). O aspecto divinizado da personagem Zumbi também pode ser indiretamente interpretado na música de Jorge Ben Jor: “Quando Zumbi chegar; O que vai acontecer; Zumbi é senhor das guerras; É senhor das demandas; Quando Zumbi chega é Zumbi; É quem manda” (ZUMBI, 1974). As ideias de senhor das guerras e das demandas trazem consigo representações que aglutinam não apenas os aspectos laicos de herói, mas também a imagem de Zumbi como algo sobre-humano. Luciana Xavier de Oliveira (2008, p. 141) argumenta que o álbum, “A tábua de esmeraldas”, condensa tanto faixas ligadas ao esoterismo, como também as questões raciais e de uma identidade afro-brasileira, “seja diretamente nas letras, seja na seleção de procedimentos rítmicos e interpretativos influenciados diretamente pela música negra dos Estados Unidos”.² Em 1976, portanto, dois anos depois de lançar “A tábua de esmeraldas”, Jorge Ben Jor apresentava o álbum “África Brasil”, em que a música Zumbi alterava o seu nome para o mesmo do disco, havendo ainda as faixas “Ponta de lança africano (Umbabarauma)” e “Xica da Silva” (OLIVEIRA, 2008, p. 151), em claras alusões a procura por uma identidade afro-brasileira, que aproximasse as experiências da população negra brasileira com uma possível ancestralidade africana.

Contudo, as afirmações de que Palmares era um assentamento de resistência a ordem escravocrata e de que Zumbi foi como um líder libertador dos negros, parecem ser mais dois clássicos exemplos de *apriorismos* do que algo palpável, embora seja segura a escassez de fontes

² O esoterismo falado por Oliveira se refere mais propriamente dito ao Hermetismo, que, por sua vez, foi tomado como uma religião e filosofia negras e africanas pelos movimentos sociais estadunidenses nas décadas de 1950 e 1960 (DESLIPPE, 2018), o que faria eco ao pan-africanismo do período, tema que discutiremos um pouco mais adiante. Talvez por esse motivo, Jorge Ben Jor tenha abordado essa questão de forma tão contundente em sua carreira. No entanto, deixamos a análise do Hermetismo e sua filiação com o pan-africanismo e com os movimentos sociais dos EUA para trabalhos posteriores.

sobre a temática, o que não habilita nem uma visão e nem a outra (SCHWARTZ, 1987). Nas contendas envolvendo Palmares e as autoridades portuguesas, Ganga Zumba, primeiro líder de Palmares, assinou um tratado de paz com os portugueses e “foi então nomeado oficial do exército português e dois de seus filhos foram adotados pelo governador da capitania, recebendo o sobrenome Souza Castro” e se dirigindo para a região de Cucaú com mais de 300 indivíduos, formando uma comunidade dissidente daquela do Palmares, que, aquela altura, já contestava o acordo feito por Ganga Zumba. Pouco tempo depois, Ganga Zumba acabou morto em uma conspiração e Cucaú foi extinta por volta de 1678-79, permanecendo Palmares com Zumbi. Embora inúmeras tentativas de paz tenham sido promovidas entre a queda de Cucaú e a expedição liderada por Domingos Jorge Velho (1692-1694), Zumbi foi assassinado apenas em 1695, momento em que já vivia com algum grupo esparso, pois Palmares já havia caído (LARA, 2004, p. 217-219).

Segundo Sílvia Hunold Lara (2004, p. 220), a História de Palmares está ainda por ser escrita, porém, sabe-se que os filhos de Ganga Zumba foram batizados, recebendo nomes cristãos e que lutaram contra Zumbi. Isso implica dizer que Palmares não era um local em que havia uma consciência comum contra a ordem escravista ou um lugar de aparente paz. Palmares era um local de disputas políticas, dentre outras características.

Neste caso, faz muito sentido trazer uma discussão sobre História, prova e retórica como a feita por Carlo Ginzburg (2002, p. 41), em que “A retórica se move no âmbito do provável, não no da verdade científica, e numa perspectiva delimitada, longe do etnocentrismo inocente”. Daí que no texto de Mussa, conforme discutido por Ramalho e Mendonça (2017, p. 213-214), Ganga Zumba aparece como um predecessor de Zumbi na luta contra a sociedade escravocrata no Brasil Colonial, e não como rival político (LARA, 2002). Ou seja, a retórica, que pode estar dentro do aspecto ideológico, não apenas transforma o mito em História, mas faz do mito uma verdade histórica.

Com isso, faz-se necessário discutir a relação entre mito e história. Nesse liame, ambos são vistos como dois campos do conhecimento diametralmente opostos. Trazem consigo noções de verdades e não uma verdade acabada e inquestionável que os aproximam formando algo denominado de mito-história. A parte do mito por apresentar seres sobrenaturais e mensagens metafóricas, ao passo que a história por ser uma interpretação de algo não vivido e, assim, relativo a uma “verdade documental”. Além disso, os mitos são descritos a partir de uma dada realidade, o que não os afastam de uma certa relação com os fatos, porém, contada de forma metafórica. Com efeito, não existe uma verdade inquestionável em ambos, porém, são interpretações contemporâneas do passado (HEEHS, 1994, p. 3-5).

A relação entre mito e história é sempre feita partindo do presente para o passado, como dito, significando interpretações, que são tidas como verdadeiras para os contemporâneos. Ambas

as áreas são tentativas de tecer o conhecimento sobre a humanidade ou sobre determinados grupos humanos. A respeito do conhecimento empírico, Kant (2021, p. 36) escreveu: “poderemos admitir que o nosso conhecimento empírico seja um composto daquilo que recebemos das impressões e daquilo que a nossa faculdade cognoscitiva lhe adiciona”. Neste sentido, o conhecimento empírico sobre o passado, enquadrando aqui a história e o mito, seria uma representação feita através de interpretações fomentadas a partir de métodos construídos no presente para este fim, o que enquadra tanto o mito como a história.

Moses Israel Finley (1965, p. 283) também demonstra outra relação entre mito e história. Para este autor, sem o mito, a história jamais teria ganhado espaço entre os gregos antigos. No entanto, o passado é totalmente incompreensível e é uma massa de dados incalculáveis, que só se torna inteligível graças à seleção feita pelo historiador, algo que não acontece com o mito. Assim, eram os mitos que davam respostas sobre o passado antes da história surgir. Mas será que os mitos pararam de dar respostas sobre o passado por causa do surgimento da “Ciência” da História?

A resposta que propomos para a pergunta feita, vai ao encontro do tipo de passado e das mensagens inseridas nos mitos, que não necessariamente tem a ver com a história. Retornando a Finley (1965, p. 284), temos que os mitos para os gregos da antiguidade eram “os professores em todas as matérias do espírito. Lá [nos mitos] eles [os gregos antigos] aprendiam moralidade e conduta; virtudes de nobreza e o significado de ouro ou a ameaça da arrogância; aprendiam sobre raça e cultura e, até mesmo, sobre política”. Ou seja, o mito não tem apenas a real perspectiva de interpretar o passado factual, mas a de demonstrar lições e condutas morais esperadas para a convivência social contemporânea, o que pode ser também retirado da história, mas que não é o objetivo principal do historiador.

Na mesma direção, Suzanne Saïd (2007, p. 76-88) argumenta que o mito é definido como uma ficção irracional produzida por uma imaginação coletiva, ao passo que a história tem como aspecto a sua objetividade resultante de métodos racionais. Contudo, para Saïd, os mitos seriam “histórias intencionais”, que têm um significado fundamental na forma como uma dada sociedade interpreta e entende a si mesma. A verdade não é descortinada pela história ou pelo mito, mas por ambos e, ao mesmo tempo, por nenhum, pois mito e história são verdades sobre o passado de um dado povo produzidas por aqueles do presente.

Neste sentido, mito e história são, enquanto categorias fundamentais, na verdade, próximos, senão idênticos. Estes são formas de se explicar o passado e dar ao tempo pretérito um sentido atual, demonstrando situações em que os indivíduos se transformam ou de explicar suas alterações. O fenômeno que ocorre no Ocidente, segundo Claude Lévi-Strauss (1979, p. 63-64), é que a história acaba por substituir os mitos, porém, muitas vezes desempenhando a mesma função.

No que concerne a associação do mito enquanto fonte histórica, Severino Elias Ngoenha (1993, p. 39-41) afirma que foi a partir da “Escola dos Annales” que os mitos foram utilizados como fontes históricas, o que acabou por dar voz aos povos denominados primitivos. Entretanto, diz Valentin Yves Mudimbe (2019, p. 240-241), a diferença é que os mitos teriam uma natureza própria, pois não possuem autorias e controles; e não se dedicam também a transmitir meros conhecimentos e interpretações dos “ancestrais”, mas são independentes das funcionalidades que os partícipes queiram afirmar.

Assim como qualquer fonte, os mitos trazem consigo inúmeras limitações, que podem girar em torno das condições sociais e históricas de suas produções, e da forma como foram transmitidos. Sendo assim, os mitos transcendem esse caráter positivista e joga a baila questões cosmogônicas, artísticas, psicológicas e outras dos povos que os transmitem. Ngoenha (1993, p. 107) ainda explica que o mito está inserido em todo tipo de reflexão, mesmo as dos tipos filosóficas, tendo “[...] um lugar de capital importância na especulação filosófica”.

Em suma, os mitos não são testemunhos históricos estáticos e de povos “selvagens e/ou primitivos”, mas se constituem em narrativas que remetem à sua origem e eventos do passado, que de fato refletem e, melhor, discutem valores do presente da sociedade que os narram, não por se constituírem em verdades absolutas, mas por serem em boa medida as fontes históricas de maior pujança para determinados povos, sobretudo os da África, como foi escrito por Amadou Hampâté Bâ (2010, p. 181).

Um dos fatores que transcende a questão da história e do mito e, ao mesmo tempo, os compõem é a ideologia. Ben Halpern (1961, p. 130-133) discutiu o uso dos mitos e sua relação com a ideologia, em que ambos são as concretizações da acumulação simbólica da cultura de um povo por gerações. A ideologia, neste sentido, toma de empréstimo os aspectos dos mitos e das ciências para aproximar os indivíduos de uma realidade subjetivada, construída a partir de valores cumulativos (mitos) e de provas empíricas (Ciência). Assim, mitos e ciências são projeções balizadas e impulsionadas pelo uso da ideologia, estando, a princípio, em polos opostos e antagônicos. Enquanto o mito aparece como saber fantasioso, a Ciência é a ilustração da verdade a partir do método. Conquanto isso seja um aspecto basilar do autor, o mito ganha sua pertença de verdade a partir do momento em que sofre influência da ideologia. Para Halpern, seria a característica ideológica, sob os auspícios da Ciência, a fazer o mito algo crível, como discutimos quando falamos brevemente sobre a figura de Zumbi.

No nexos entre ideologia e história, Marilena Chauí (1988, p. 10) nos esclarece que a história nos relata uma ideia de verdade, uma forma explicativa de uma possível realidade. No entanto, as relações entre os seres humanos podem ocultar determinados contextos sociais que os ancoraram,

como: exploração econômica, dominação política e outros. A esta omissão ou “interpretação cautelar”, como preferimos pensar, denomina-se ideologia. Assim, a ideologia seria uma forma de escamotear o real processo histórico de formação de uma certa sociedade para garantir os interesses dos dominantes ou o ponto de vista de um grupo em particular.

Na mesma direção e apresentando um ponto caro para se entender os mitos dos povos do continente africano, Eric Hobsbawm (2012, p. 12) discute a questão da invenção das tradições como algo sintomático daquilo que denominamos de mito-história ideologizada. As tradições inventadas são um conjunto de comportamentos, e práticas rituais e simbólicas que visam dar continuidade ao passado histórico, mas cujos valores e representações são atribuídos pelo grupo dominante do presente, i.e., mesmo que exista uma conexão com o passado, os valores atribuídos são dos contemporâneos que imputam aos antepassados impressões que poderiam ser estranhas a eles próprios. Em suma, uma vez que a ideologia interfere no mito e na história, o passado pode ser adulterado para servir a um propósito político da elite no presente, o que ocorreu em muitas sociedades do continente africano no período do Imperialismo.

A questão levantada por Chauí fica mais latente no artigo feito por Jonathan Friedman (1992, p. 197-201) sobre a relação entre mito, história e identidade política. A história e o discurso sobre o “fazer história” é posicional, depende do local social, dentro da sociedade, e do processo global do indivíduo. Friedman descreve que os discursos dos mitos, assim como os da história, enquanto ciência, é uma abordagem identitária da construção do passado por uma estrutura do presente. Por estes motivos, há um aspecto ideológico nestas interpretações, em que a aproximação com a verdade ou com a veracidade dos mitos, aos moldes como foi discutida por Halpern, não tem em Friedman o uso da ciência, mas o da identidade, enquanto fator de ideologia e posicionamento social. Neste sentido, o mito não precisa ser provado para ser real ou fazer parte da realidade de um grupo, ele precisa se conectar com uma identidade do presente. Do mesmo modo, o estudo da história está atrelado ao posicionamento do historiador e não com a verdade.

Para darmos cabo a essa discussão, lançamos mão de mais uma questão importante. Os mitos podem ser alterados através das mudanças sociais de uma determinada sociedade. Marshal Sahlins (1990, p. 185) explica que as práticas culturais ganham sentidos próprios de acordo com a própria concepção de cultura, que, por sua vez, é influenciada pelas ações dos sujeitos históricos. Estes sujeitos podem, através de reavaliações, alterar os significados das práticas e, logo, toda relação simbólica, que, inevitavelmente pertence a uma dada ordem cultural, transformando-se, por consequência, em um objeto histórico. A esse respeito, diz o autor: “Portanto o signo, enquanto sentido, se torna duplamente arbitrário na referência: ao mesmo tempo uma segmentação relativa e uma representação seletiva. Conclui-se da natureza arbitrária do signo que a cultura é, por sua

própria natureza, um objeto histórico”.

Com isso, o signo auferido a um mito é algo imposto pela cultura em contexto no tempo presente, o que transforma o mito em um objeto histórico ou, como afirmamos, em uma fonte histórica. Porém, este pode ganhar usos diferenciados ou mesmo ter inserções no decorrer do tempo em função das ideologias adotadas pelos regimes políticos em voga ou mesmo serem criados pelos contemporâneos, como Zumbi, que não surge como mito, mas pode ser utilizado enquanto tal na contemporaneidade. No caso da história, as interpretações se tornam manipuláveis pela ideologia, pois o ideólogo pode inverter as relações entre as ideias atuais e a realidade de outrora, ou, dito de outra forma, o ideólogo interpreta anacronicamente o passado de acordo com seus interesses.

Proposta de metodologia sobre o uso dos mitos para entender a “história da África”

Antes de partirmos para a análise metodológica, cabe ressaltar que não utilizaremos o termo “tradição oral”, mas sim “oralidades das práticas e dos saberes”. De acordo com Denise Dias Barros (2004, p. 25; nota 9), o uso indiscriminado de “tradição oral”, além de vago, faz referências a conotações negativas, muitas vezes, possuídas de carga semântica que remetem à estagnação, imutabilidade e permanência. Conduzem também à perspectiva eurocêntrica, hegeliana, segundo à qual os povos não-europeus, em particular os africanos, eram a-históricos. Seu uso era corrente nos discursos que justificavam hierarquias raciais e a dominação colonial (HOBBSAWM; RANGER, 2012, p. 262-326). Por estes motivos, optamos por utilizar o termo “oralidade das práticas e dos saberes”, indicando a prática pretérita que se altera continuamente, segundo as circunstâncias e experiências sociais, que é constantemente transmitida, i.e., relacionando-se com as possíveis arbitrariedades dos sujeitos históricos sobre a cultura.

Com relação as epistemologias do continente africano, há uma linha de pensamento que coloca todos os povos do continente africano como um grupo único e homogêneo, sem ter diferentes realidades, cosmogonias etc. Malgrado diversos autores tenham se debruçado sobre os estudos dos mitos e das “oralidades das práticas e dos saberes” como aspectos balizantes de culturas múltiplas, há aqueles em que a tendência tem sido a de informar certas uniformidades dos mitos africanos, muito centrada na concepção “afrocentrista” e de uma dada cultura e raça negras (ASANTE, 2019).

Seria neste plano que autores como Cheikh Anta Diop e Molefi Kete Asante tecem suas considerações e encontram um número indeterminado de séquitos teóricos. Diop (1974, p. 58-60) afirma que haveria uma estrutura dominante entre os “negros africanos” com um princípio existencial único para todos os grupos. O autor demonstra a adaptação do “negro” ao fértil Vale do Nilo, relatando que dali os “negros” com seus conhecimentos e crenças se espalharam pelo restante

do continente africano. Neste sentido, Diop acaba por atrelar os estudos sobre os povos egípcios e outros do continente africano, que fez no decorrer de sua vida, aos princípios norteadores do pan-africanismo, sobretudo, consagrando as análises sob a égide de uma suposta raça e identidade negras a personagens cujos conceitos lhes eram estranhos: o Egito Antigo.

De modo próximo a Diop, Asante (2014, p. 120) faz afirmações mais incisivas e informa que muitos gregos antigos foram para a “África” estudar filosofia, indicando que o conhecimento da filosofia dos gregos clássicos, na verdade, surgiu na África, mas precisamente no Egito: “A filosofia começa 2800 anos a.C. com pessoas de pele negra do Vale do Nilo, ou seja, 2200 anos antes do aparecimento de Tales de Mileto, considerado o primeiro filósofo ocidental”.

No entanto, qual África seria essa que Asante se firma? A mesma de Diop, poderíamos dizer, i.e., o Egito em específico. A bem da verdade, as teorias de Asante são tributárias do pan-africanismo, tão caro a autores como Diop. Mais interessante ainda é o fato de que afirmação análoga sobre a influência e anterioridade de uma filosofia egípcia sobre a grega, com sua generalização resultante de uma suposta filosofia africana e não pensamento egípcio, pode ser retirada de “A Unidade Cultural da África Negra” (DIOP, 2014, p. 150).

Neste ponto, cabe uma reflexão sobre as obras de Diop, que, malgrado tenham certo apelo daqueles que são favoráveis à retórica racial, ou da solidariedade racial, conquanto ligada a grandiosidade dos feitos ditos africanos, através do Egito, é notório que seus avanços são inquestionáveis. Diop altera as relações de forças existentes demonstrando que civilizações complexas, como a egípcia, também existiam na África. Porém, a limitação de sua pesquisa está no fato de afirmar que o Egito antigo era africano, pelo simples fato de estar onde hoje denominamos como continente africano e, de igual modo, que Egito antigo era negro. Esse tipo de situação foi utilizado por outros autores, como Martin Bernal, que, aprofundando na tese “diopiana”, promoveu aquilo que denominou de “modelo antigo” e “modelo ariano” sobre a Grécia Antiga. No primeiro modelo, é público os papéis exercidos pelas culturas africanas e asiáticas sobre a Grécia, ao passo que no segundo, há uma inversão de valores promovidos pelo racismo histórico iniciado no século XIX e a Grécia se torna o berço da humanidade (BERNAL, 1987, p. 22-34). Além disso, Bernal, aceitando como corretos e inquestionáveis os escritos de Heródoto, chama os egípcios de negros (BERNAL, 1987, p. 435), não levando em consideração que poderiam ser mestiços, mas denominado pelo historiador grego de negro.

O ponto contraditório aqui, esconde-se na sofisticação do argumento e, ao mesmo tempo, no seu “malabarismo retórico”. Por um lado, o que nos parece ser provável e correto, Bernal nos informa a influência do pensamento egípcio sobre o grego antigo. Logo, enfraquece a tese da precedência ou da superioridade grega, e, por extensão a Ocidental, enquanto berço da humanidade,

como fizeram os racistas do “Stolen Legacy” – legado roubado. Contudo e em outra direção, o autor reforça a noção de raça, enquanto balizador cultural, naturalizando-a para a antiguidade clássica, e, pior, exacerba as diferenças entre o “nós” e o “outros”, ao dar tanta credibilidade aos escritos de Heródoto de que os egípcios seriam negros.

Disso, surge a nossa questão: será que a relação entre ser negro e ser branco não estaria embutida no olhar de quem faz o registro? Deixe-nos explicar melhor com um exemplo simples. A famosa e imponente “Unidade Política de Uagadu”, comumente denominada de Reino de Gana, era governado pelo povo soninquê. Este povo era denominado de saracolê pelos Wolof, cuja tradução poderia ser “pele clara”, que, para Michael Gomez, “[...] talvez refleti[ria] o movimento para o sul do Dar Tichit e a mudança genética entre fulas e berberes, reflexivo da mistura interna, mas também com as populações no movimento entre o noroeste do Vale do Níger” (GOMEZ, 2018, p. 31). Ou seja, Gana, um dos maiores impérios do continente africano, cuja existência precede a chegada dos europeus em sua região, seria governado por povos não negros, ou, no máximo, por povos mestiços. Daí que esse tipo de teoria ou de crença incauta nos escritos de época possa ser perigosa, ganhando muito mais apelo em questões abstratas e ideológicas, do que nas científicas propriamente ditas.

Para além disso, no caso do Egito antigo, em estudo feito a partir de testes do DNA mitocondrial materno de 90 múmias entre 1380 a.C. e 425 a.C., descobriu-se que os egípcios modernos e contemporâneos têm 8% a mais de genes comuns com povos da dita África Subsaariana do que os da antiguidade, que tinham uma participação maior de “não-africanos” do Oriente Próximo e do Levante (SCHUENEMANN *et al.*, 2017, p. 4). Essa mudança, acreditam os autores, pode ter sido motivada pelo tráfico transaariano que movia uma quantidade relativamente grande de pessoas das partes diretamente ao sul do Saara para a região do Egito anualmente. Contudo, advertem os autores:

notamos que todos os nossos dados genéticos foram obtidos de um único local no Médio Egito e não podem ser representativos para todo o antigo Egito. É possível que as populações no sul do Egito fossem mais estreitamente relacionadas às da Núbia e tivessem um componente genético subsaariano mais alto, caso em que o argumento para um influxo de ancestralidade subsaariana após o período romano só pode ser parcialmente válido e tem que ser matizado. Em toda a história faraônica houve intensa interação entre Egito e Núbia, do comércio à conquista e ao colonialismo, e há evidências convincentes da complexidade étnica dentro dos domicílios com homens egípcios se casando com mulheres núbias e vice-versa. Claramente, mais estudos genéticos sobre restos humanos antigos do sul do Egito e do Sudão são necessários antes de declarações apólicas serem feitas (SCHUENEMANN *et al.*, 2017, p. 8).

Pelo estudo acima, parece que o Egito antigo era multirracial, embora o termo fosse estranho

para o contexto daquelas pessoas. Contudo, fica a questão: o Egito era africano? Théophile Obenga (2004, p. 32) nos oferece uma explicação para essa pergunta: 1 – a língua falada no Egito antigo (Kemet), vislumbrada através dos hieroglíficos, hieráticos e demóticos, e copta pode indicar que fazia parte de um grupo linguístico indistinto de algumas partes da “África Negra”; e 2 – a civilização faraônica (3400 – 343 a.C.) era africana por ter “em sua natureza essencial, [...], em razão de seu espírito, caráter, comportamento, cultura, pensamento e sentimento profundo”. A primeira observação de Obenga nos escapa ao conhecimento. A segunda é discutível. Presumimos que a ideia do Egito ser uma “civilização africana” não se referir ao continente africano tal qual o conhecemos hoje, mas ao que o Egito se relacionava. Explicando de outro modo, parece-nos que quando o autor faz essa afirmação estivesse comparando o Egito com os povos do continente africano e de outras regiões fora da África. Assim, a civilização faraônica fosse mais próxima das que estavam no Norte da África do que as que se localizavam em outros lugares, como, por exemplo, a celta, a grega, a romana etc. Isso faria mais sentido do que afirmar que o Egito era africano e teria vínculos com os massai, que vivem nos atuais Quênia e Tanzânia.

Independente do resultado dessas afirmações serem ou não verdadeiras, parece-nos que as questões de ordens retóricas e ideológicas inundam o conteúdo principal: o fato dos gregos antigos terem claramente sofrido influência do pensamento egípcio e de que isso foi adulterado pelos europeus em meio ao colonialismo. As discussões deixam de orbitar o campo filosofia e passam a se enveredar pelas dos movimentos sociais em que o Egito antigo era negro e africano ou branco e afro-asiático. Ou seja, em termos epistemológicos, há um cadinho ideológico em premissas ou presunções errôneas, o que deve ser levado em conta pelo historiador. Além do mais, o fato do Egito estar no que denominados de África não queria dizer que os egípcios trabalhassem com matizes dadas pela raça. Isso é, para se dizer o mínimo, anacrônico.

Malgrado essas discussões sejam antigas, devemos voltar a elas pelo prisma dos denominados “africanistas”. O uso do conceito de raça dentro das análises da História da África tem um duplo resultado: o primeiro em que o continente aparece como um lugar inóspito, selvagem e bárbaro; e, segundo, como um paraíso espoliado, vitimizado e agente passivo de sua própria história. Para o caso de uma África negra e paradisíaca, Kwame Antony Appiah (1997, p. 111-125) informa que a utilização do termo raça para classificar as diversas culturas humanas se insere na ideologia, que em muito foi utilizado por pessoas e por grupos que lutaram contra o racismo. Nesse sentido, as vítimas do racismo se apropriam dos argumentos de seus próprios algozes como armas de defesa, tecendo e criando uma teia que em nome da “raça negra” erguem uma bandeira antirracista. Além disso, a África aparece limitada a três eventos históricos: o tráfico internacional de Escravos, o colonialismo e o *apartheid*. Esses três momentos têm servido para alienar o “eu

africano” de si mesmo (MBEMBE, 2001, p. 174). Assim, a História da África aparece apenas como um desdobramento do outro no continente, i.e., vitimizada. Esse posicionamento acaba por fortalecer ainda mais o eurocentrismo, pois insere o sujeito africano na “história do mundo” a partir das balizas ideológicas criadas pelos colonizadores (EZE, 2001, p. 11-19).

No caso da África selvagem, tem-se um problema ainda mais grave, pois esta se centra naquilo que Mudimbe (2019, p. 217-224) descreveu como “Biblioteca Colonial”, em que o continente é inventado e desqualificado pelo olhar do outro. Assim, colonizador e colonizado se explicam a partir dos simulacros dos dominadores. As distinções entre o “africano” e os “civilizados” estão apenas na ideologia de rebaixar aquele em relação a esses dentro não apenas da perspectiva racial, mas também científica.

As generalizações geradas pelo uso indiscriminado do conceito de raça no continente africano acabam por fomentar vicissitudes das mais distintas, que pouco ajudam no entendimento do passado desses povos. Neste sentido, em outra linha epistemológica, mas que se conecta ao que acabamos de afirmar, há autores que descrevem os mitos como unidades separadas por povos, não consignando o mito de um determinado povo a sua suposta “raça”. Nesta esteira, Bâ (2013, p. 12), logo no início da obra “Amkoullel, o menino fula”, declara que não se pode generalizar a “tradição africana”, pois não há um “homem africano”. No entanto, há certas constantes (presença do sagrado em todas as coisas, o sentido comunitário etc.), mas também existem distinções sérias como deuses, símbolos sagrados, costumes sociais, tabus, que variam quase que de aldeia para aldeia, i.e., é uma visão da sociedade de si mesma (BÂ, 1994, p. 17). Com isso, queremos dizer que um mito expressa as visões de mundo de um determinado povo, independente de raça e de religião, não podendo ser generalizadas. Não existe um mito africano, mas inúmeros mitos dos povos do continente africano.

No caso do contexto africano, teríamos uma quantidade significativa de mitos saindo das bocas daqueles que estão incumbidos de contá-los. Aqui, devemos deixar claro que não utilizaremos o termo griô, que é extremamente geral e não define o real sentido que apresenta os inúmeros memorialistas dos diversos povos do continente africano, cujas diferenças se orbitam as funções desempenhadas em suas sociedades podendo ser um clã ou uma casta; um homem e/ou uma mulher; e ter conotações positivas ou negativas. Esses memorialistas poderiam ser um menestrel, mas também um historiador, um compositor, um intérprete, um genealogista, dentre outras funções. Ilustrativo do que descrevemos, pode ser visto no povo soninquê, em que há os seguintes termos: *Funée*, *donso-jeli* ou *sora*, *geseré* ou *gesseré*, *fade geseré*, *dyare* ou *jaare* etc., a depender da função (REZENDE, 2020, p. 20-21). Ponto caro para o entendimento desse artigo está no fato de que as “oralidades das práticas e dos saberes” não se resumirem apenas aos mitos, mas a toda uma gama de assuntos dos diversos povos do continente africano: práticas sociais, história,

genealogia, ofícios etc. Esta questão parece se reverberar em determinadas atitudes em que, embora existam “constantes”, as diferenças são enormes. A se pensar assim, devemos ter em consideração que talvez sejam as distinções que expliquem os mitos e não o contrário.

Retornando ao que estávamos explicando, há uma ausência quase que absoluta da relação entre mito e raça para os povos do continente africano, excetuando talvez, o caso de Ruanda. Mesmo assim, a existência de raças distintas entre hutu e tutsi é uma interpretação bem contemporânea, um legado da colonização belga, i.e., uma ideologia. Neste caso, deve ficar claro que os mitos são expressões de formas de pensamentos e não uma busca por uma verdade contundente e precisa. Mesmo que aos olhos de muitos povos fora do continente africano, em especial os do ocidente, os mitos estejam relacionados a fantasia, é possível que os pensamentos dos grupos que fomentam tais *corpus* míticos sejam utilizados como formas alegóricas da noção de se viver em sociedade. Portanto, a parte metafórica dos mitos expressam atitudes esperadas diante de uma vida comunal que ligam os indivíduos.

Por todas essas observações, fica nítido que as “oralidades das práticas e dos saberes” ainda persistam como fontes privilegiadas do entendimento dos vários povos do continente africano (BÂ, 2010, p. 167-168). Não porque estão imunes às influências externas, mas por tratarem de perspectivas diferentes das fontes manuscritas (REZENDE, 2019, p. 16). O ponto basilar que transforma esse tipo de representação sobre o continente africano em uma espécie de mantra tácito pelos não especialistas na área reside nas fontes conhecidas sobre o próprio continente, o que foi de fato expresso nelas e em suas formas de divulgações. Muitos, inclusive acadêmicos, acreditam que a “História da África” esteja enclausurada nas linhas escritas dos manuscritos feitos pelos europeus sobre este continente. Ora, estes escritos, mas não apenas eles, como também as pinturas, as fotos e as obras acadêmicas, muitas com base em relatórios fomentados por oficiais coloniais, expressam mais as relações dos povos da Europa com os do continente africano, sob o ponto de vista daqueles sobre estes, do que nas perspectivas dos próprios “africanos” (AMADIUME, 1997, p. 71-86).

Neste caso, as fontes arqueológicas, linguísticas e as “oralidades das práticas e dos saberes” poderiam ser evocadas como as que realmente demonstrariam as representações cosmogônicas, políticas, sociais etc. dos próprios “africanos”. Porém, não é bem assim. Deve-se entender que os povos do continente africano são frutos de miscigenações culturais e físicas das mais complexas. A título de exemplo, Oyèrónké Oyěwùmí (1997, p. 31-32) explica que entre os iorubás não havia um sistema de gênero em que homens e mulheres se opunham como no ocidente, existindo apenas a diferenciação social da senioridade. Todavia, o fenômeno das categorias sociais de homens e mulheres derivaram de uma interpretação “bio-lógica” do ocidente. O impulso original para aplicar essas categorias vêm de uma simplista, universal e imperialista noção de que o gênero seria uma

categoria natural de organização das sociedades, a qual há um manifesto privilégio dos homens. Contudo, a categoria gênero é uma construção social, com laços históricos e culturais, que se espalhou pelo mundo através do domínio material ocidental. Tais afirmações nos levam a pensar se há de fato uma “oralidade das práticas e dos saberes” pura, no sentido de não ter sofrido influências de outros povos e do longo processo de ocidentalização do continente africano ou se estas incorporaram de fato essas intervenções? Olùmúyiwá Adékòyà (1999, p. 126) explica que, embora as “oralidades das práticas e dos saberes” e, com elas, as narrativas míticas sejam relatos de atividades comunitárias, há em seus bojos “continuidades e inovações”, pois as transformações sociais motivam interpretações inovadoras e distintas, visando alcançar a importância contemporânea para a sociedade e não para aqueles que vivenciaram o surgimento do mito.

Pode ter sido essa a armadilha que incorreu o próprio Jan Vansina (1965, p. 33) ao afirmar que os estudiosos das “oralidades das práticas e dos saberes” deveriam: 1) se aterem tão-somente à versão central do mito, deixando de lado as “secundárias”; e 2) cotejar as narrativas míticas contidas nas “oralidades das práticas e dos saberes” com os documentos escritos para verificar suas autenticidades.³ Décadas mais tarde, porém, o próprio Vansina acabou por rever este posicionamento e, inclusive, submetendo as “fontes manuscritas” às “orais” (VANSINA, 1998, p. 397).

Assim, todas essas questões relativas às influências externas contidas nos mitos e/ou nos povos que os propalam podem ser percebidas de forma direta nas próprias narrativas. Do mesmo modo, afirmamos que há interferência do contato de culturas escritas com aquelas denominadas ágrafas, como afirmou Vansina. Para finalizarmos o presente artigo, passaremos a discutir de agora em diante, como os mitos podem sofrer alterações pelos contemporâneos através de seus usos ideológicos, tanto no sentido de seu entendimento enquanto categoria fundamental, como também o de fonte histórica, o que pode corromper a história daquele povo. Porém, deve-se fazer ciente que estes usos e suas inserções/ocultações podem visar excluir determinados grupos, exacerbar rivalidades ou de inserir comunidades e personagens em mitos que são tidos como importantes para os indivíduos de determinadas regiões.

Os usos contemporâneos dos mitos

A história de Ruanda foi marcada de forma indelével pelo genocídio que ocorreu no ano de 1994. Entretanto, o que poucos sabem é que os mitos foram utilizados como armas políticas

3 Por outro lado, Manuela Palmeirim (2008, p. 368) afirma que as narrativas “secundárias” são tão importante quanto as “centrais”, pois demonstram os alcances dos mitos entre povos distintos, exibindo formas de interpretações díspares.

(ideológicas) para justificar posicionamentos distintos de tutsis e de hutus em conflitos desde a década de 1950. Em um dos mitos em especial está que “Kigwa, o primeiro tutsi, caiu do céu em uma terra habitada por Hutu” (VANSINA, 1965, p. 65). Desse mito, os tutsis tiraram o pressuposto para explicar a soberania sobre os hutus. Do ponto de vista hutu, o mito explica a condição de estrangeiros dos tutsis, uma vez que a palavra céu seria interpretada como norte e, assim, os tutsis seriam hamitas, oriundos da Abissínia, i.e., estrangeiros invasores.

Em ambas as interpretações, percebe-se a influência externa. No caso da narrativa tutsi, a palavra céu confere uma origem divina, que de acordo com Vansina expressa a influência cristã belga. Para os hutus, o fato de os tutsis terem vindo do Norte explica que estes não eram bantos e, portanto, estrangeiros que pertenciam a outra raça, em um claro apego ao discurso belga para diferenciar hutus e tutsis, e justificar a superioridade destes sobre aqueles. Assim, para os hutus, a palavra céu identificava Norte (REZENDE, 2019, p. 146). Independente de qual explicação esteja correta, há uma clara influência belga sobre a interpretação do mito. Seja pelo ponto de vista cristão e/ou racista, tutsis e hutus foram inseridos em uma disputa que teve como pano de fundo este tipo de exegese para os grupos. Acrescento ainda que o uso do mito teve motivações políticas para os tutsis e hutus, que o interpretaram de acordo com os interesses políticos de cada grupo.

Entre os lunda, povo que vive no leste da atual Angola, há o mito de Lueji que acabou por ser absorvido ou tomado de empréstimo por outros povos da África Centro-Occidental. Em uma versão do mito, Lueji era filha do rei Yala Mwaku e seus dois irmãos, Kinguri e Cinyama, assassinaram o próprio pai. Em seus últimos desejos, Yala Mwaku faz de Lueji sua herdeira, deserdando Kinguri, que era o primogênito. Depois de um tempo, Lueji se casa com um jovem caçador luba de nome Cibinda Ilunga, fazendo com que Kinguri fugisse para outra região. Sobre este mito, no entanto, a versão mais conhecida é a escrita por Henrique Dias de Carvalho (1890, p. 70), a qual Lueji se casa com Cibinda Ilunga e tem um filho com ele, e, a partir desse momento, Lunda se torna um grande império.

Não obstante a versão escrita de Carvalho seja a que se disseminou entre vários povos da região próxima aos lunda, o mito de Lueji é compreendido de várias formas distintas e, não raras vezes, tomado de empréstimo. Manuela Palmeirim (2008, p. 358) cita o caso do povo sanga, vizinhos dos lunda, cuja versão do mito informa que Lueji teve vários filhos com outros consortes, antes de conhecer Cibinda Ilunga. Um ou dois dos parceiros de Lueji era sanga. Em outras tradições, Lueji só não teve filho com Cibinda Ilunga; e há versões em que Lueji seria apresentada como estéril e celibatária. Quais motivos levam a tantas versões do mito? Segundo Palmeirim (2008, p. 359), “Estas histórias de título podem ser ou não introduzidas na narração consoante o conhecimento que delas tenha o contador, o seu estatuto político-simbólico e as exigências do

argumento que pretende ser apresentado”. Assim, há uma motivação ideológica que faz com que o mito possa ser alterado por povos que querem participar dele. Desse modo, assim como os lunda se tornaram um povo importante da região, pode ser que o mito de sua formação, dada sua importância regional, tenha sido tomado de empréstimos por outros povos.

Há ainda outros desdobramentos desse mito. Vansina (1998, p. 393-396) nos dá conta do desenrolar do êxodo de Kinguri. Resumindo este mito, Kinguri, em sua fuga, pode ter fundado vários reinos da grande região da África Centro-Ocidental, como Cassange, Songo, Bihe, Nama, Candembe etc. Todos os povos que tentam demonstrar que Kinguri foi o fundador de seu reino parece ter sido impulsionado pelos mesmos fatores que levaram outros a inserir uma personagem na história de Lueji: motivação ideológica para ter um personagem famoso do povo lunda em sua formação. Ainda de acordo com Jan Vansina (1998, p. 402-403), a história do êxodo de Kinguri nos lembra do poder de adaptabilidade e de mudanças dos mitos, que se alteram de acordo com as circunstâncias. O caso de Kinguri nos faz compreender a influência da “civilização de Lunda” em uma enorme faixa do território da África Centro-Ocidental, criando estruturas similares, que buscam suas origens na terra natal de Kinguri. Assim, os mitos são apropriados por povos distintos e utilizados de forma que estes façam, direta ou indiretamente, parte do enredo maior. Ou seja, transportam indivíduos e seus grupos para histórias que poderiam não fazer parte inicialmente. Isso é uma necessidade política de demonstrar a importância desses povos na região; de terem uma origem gloriosa; e de serem conhecidos e reconhecidos por outras sociedades.

Em Moçambique, durante o período de independência e da criação do Estado-Nação, a Frelimo teve que tomar medidas drásticas contra aquilo que denominava de “obscurantismo”, i.e., o apego as tradições locais e, com ele, as crenças mágicas e seus mitos como guias sociais. A Frelimo se orientou no dito “socialismo científico”, em que havia a necessidade da modernização do povo moçambicano (Homem Novo). Para tanto, o moçambicano deveria renunciar a tudo aquilo que o levava ao tradicionalismo (religião, concepção política etc.) (WEST, 2005, p. 233-235). Neste momento,

Ao propor novas formas de socialização e, contemporaneamente, ao tornar socialmente reprováveis certos rituais e crenças da sociedade tradicional a direção revolucionária esperava que sua extinção arrastasse consigo a desagregação de mitos, símbolos e valores, desconstruindo velhas estruturas protetoras, para se recompor na estrutura protetora da FRELIMO (CABAÇO, 2009, p. 411).

Os discursos da Frelimo seriam aqueles de tornar todas as práticas tradicionais, tidas como obtusas no plano retórico e um perigo aos seus intentos de governo, em termos tácitos, em algo vedado, proibido e, até mesmo, a ser banido. Assim, a guerra da Frelimo no período de pré e pós-

independência era algo visível e invisível ao mesmo tempo. Contudo, na prática, as palavras de ordem da Frelimo eram entendidas como feitiços de construção e seus próprios membros se alimentavam do imaginário de serem feiticeiros para a população local (WEST, 2005, p. 236-248).

Essa dificuldade, ou melhor, a dependência da sociedade moçambicana com relação aos costumes tomados como tradicionais, tornava qualquer mudança drástica inimaginável. Segundo Alcinda Honwana (2002, p. 237), os costumes, aliados a falta de estrutura, faz com que a população busque vias tradicionais de tratamentos. Dessa maneira, nos centros urbanos e semiurbanos as pessoas se tratavam tanto com os “médicos tradicionais”, quanto com os “convencionais”. Entretanto, no meio rural, muitas vezes, só havia a opção dos “médicos tradicionais”.

No caso da medicina tradicional entra a figura do *Nyamusoro*, que é uma espécie de curandeiro, tendo como função as práticas de adivinhação, através da possessão por espíritos, e de cura de doenças e infortúnios sociais. A prática de auspícios do *Nyamusoro* tem como aspecto social unir o indivíduo ao coletivo e o mundo material ao sobrenatural. A doença e a cura estão conectadas à relação do indivíduo com o meio ambiente, com os espíritos malignos, com os antepassados, com comportamentos morais discutíveis, dentre outros aspectos. Assim, em Moçambique, os espíritos dos mortos participam do mundo social e, ainda, são indivisíveis: um faz parte do outro. A divisão entre doenças simples e complexas depende da graduação com que a doença afeta a vida da pessoa e daqueles que o cercam. Dessa forma, a adivinhação é a ferramenta para descobrir as causas reais das doenças, segundo as crenças locais, o que faz com que o *Nyamusoro* desempenhe uma função sociocultural e biológica, pois cabe a ele não apenas informar a doença, mas suas causas e o tratamento a ser utilizado (HONWANA, 2002, p. 207-241).

Em um caso emblemático, Armando Muianga, um *nyamusoro* de Banhine, contou que durante a guerra, um comandante da Renamo matou um *nyanga*, que não quis trabalhar pra ele. Em vez de o enterrar, deixou o corpo dele ao relento apodrecendo. Segundo o *nyamusoro*, isso seria muito perigoso, pois aquele *nyanga* estava com a “mente agitada” e, portanto, afetaria quem passasse por ele, sendo necessário o devido ritual para apaziguar seu espírito (HONWANA, 2002, p. 212).

Este exemplo pode trazer consigo a convergência entre tradição e ciência. O fato do corpo de um *nyanga* ficar exposto sem ser enterrado pode ser entendido como um fator de contágio para os transeuntes. Assim, o ritual e seu posterior enterro traria paz a sua mente, como também diminuiria a possibilidade de contágio.⁴ Seja como for, há um forte apego aos costumes e seus usos

4 Barros (2004, p. 16) nos oferece um exemplo interessante da sociedade Dogon, em que os problemas psíquicos são vistos, geralmente, como interação de uma pessoa com um espírito na mata. Esse fenômeno, de acordo com a autora, explica-se pelo fato de contos e mitos remeterem a essa questão.

ideológicos. O discurso da Frelimo era contrário à tradição, mas que na prática seus agentes se beneficiavam deles por causa da crença da população local.

Dentre os soninquês, há uma narrativa mítica, denominada por Leo Frobenius (2005, p. 115-117) de “A Redescoberta de Uagadu”, em que o príncipe Lagarre junto com um velho escravo, enganam o rei Mama Dinga e o faz passar a herança de seu primogênito para Lagarre. Ao pressentir a própria morte, Mama Dinga manda seu escravo idoso chamar o seu filho mais velho. O escravo, porém, não tem sucesso na empreitada, pois o herdeiro ao trono o açoitava e, por isso, não consegue transmitir o recado. Por vingança, o velho escravo trama com Lagarre tirar do primeiro rebento de Mama Dinga a sucessão ao trono. Para tanto, o cativo aconselha a Lagarre que use uma peça de roupa e o bracelete do irmão, e cubra seu braço com o couro de um bode, pois Mama Dinga, já cego em função da idade avançada, cheirava a roupa e apalpava o braço do filho mais velho para tocar em seu bracelete e nos vastos pelos dos membros superiores.

Para Nehemia Levtzion (1980, p. 16-17), este mito nada mais é que uma clara influência muçulmana entre os soninquês, vista pela reinterpretação da passagem bíblica de Esaú e Jacó. Inclusive, em outras narrativas, a própria origem de Mama Dinga parece convergir com a do Oriente Próximo. Porém, tal qual ocorreu com os tutsis e com os hutus, os mitos trazem explicações aos contemporâneos e não aqueles que viveram naquele momento, muito em acordo com uma possível visão ideológica do fenômeno. Outra interpretação possível nos é oferecida por Clyde Ford (1999, p. 40), a qual afirma que os diversos símbolos, histórias e personagens narrados no Talmude, na Bíblia e no Corão existiriam entre inúmeros povos da África antes mesmo do contato ou do advento do islamismo e do cristianismo no continente.

Independente disso, as informações que podem ser retiradas das aventuras de Lagarre e do escravo de Mama Dinga conectam os soninquês a uma arabização, que, provavelmente, tem mais relação com o fato dos soninquês terem adotado o islamismo como religião no período em que Frobenius coletou os dados, do que com a intenção da mensagem inicial contida nesta passagem mítica. Assim, muitas dessas interpretações têm como balizas as ideologias por detrás da religião do momento da coleta do mito e não do período a que o mito se refere.

O caso de Lagarre ainda parece ter outros desdobramentos. Seriam o cristianismo e o islamismo universais ou universalizantes, ou, na verdade, teriam sido tão adaptados localmente que se tornaram distintos entre os povos de modo que um povo muçulmano poderia não reconhecer a religião islâmica do outro? Neste ponto, chamo a atenção para os estudos do psiquiatra Otto Rank (1914, p. 8) e do mitólogo Joseph Campbell (2018, p. 12-13) que afirmam ser possível a existência de constitutivos essenciais na vida humana que proporcionam uma fonte comum, em épocas e lugares distintos, e se apresentam em um conteúdo mitológico idêntico. As assertivas de Rank e

Campbell, no entanto, sugerem a universalidade do ser humano, pois apresentam uma essência primordial e unívoca para todos os povos, criando o problema bastante conhecido que é o da evolução humana. É certo que os mitos apresentam questões relativas a natureza e, portanto, expressam valores conectados à religião animista dos povos, fomentando assim, tais semelhanças. Contudo, as representações auferidas são completamente diferentes.⁵

Essa discussão se torna importante, pois a visão homogeneizante e perigosa sobre o continente africano apresentada neste artigo, relaciona-se justamente com a falsa ideia de que os corpos míticos e as mitologias, i.e., os estudos sobre os mitos tendem a apresentar narrativas universais para todos os seres humanos ou, em alguns casos, se apresentam sob o discurso da raça. Entretanto, ao analisarmos as multiplicidades míticas dos povos, fica claro que a humanidade ou uma suposta raça não é tão coesa assim.

Em um estudo interessantíssimo sobre essa relação, Beatriz Furlan Toledo compara os mitos de origens de quatro povos nativos das Américas: os Xokleng e os Kaingang, do Brasil, e os Navajo e os Mandan, dos EUA. Nas narrativas míticas desses quatro povos, os primeiros seres humanos ascendem ao mundo visível vindo de seus respectivos “mundos subterrâneos” (TOLEDO, 2018, p. 115-117). Na verdade, os primeiros Xokleng, Kaingang, Navajo e Mandan já existiam, mas estavam em um mundo diferente; eram parte da natureza, pois não foram criados a partir dela; e os seus surgimentos denotam apenas que migraram para o mundo visível.

No continente africano também há mitos próximos aos expressos pelos povos nativos das Américas. A origem dos seres humanos para os cabilas, povo berbere que tradicionalmente vive na região da atual Argélia, é narrada assim: “No começo havia apenas um homem e uma mulher, e eles não viviam sobre a terra, e sim embaixo dela. Foram as primeiras pessoas do mundo e nenhuma das duas sabia que a outra era de um sexo diferente” (FROBENIUS, 2005, p. 49).

Com isso, ao cotejarmos os mitos dos Xokleng, Kaingang, Navajo e Mandan com os dos Cabila teríamos um aspecto universal: todos os mitos de criação assumem que os seres humanos viviam embaixo da terra e, assim, teríamos que traçar algum paralelo que os conectassem. Mas como entrelaçar esse ponto comum com povos que não se conheciam? O que nos parece relacionar com os escritos de Rank e Campbell, pois as semelhanças não explicam os mitos, mas as distinções.

Retornando ao mito dos cabila, parece que fica expressa a mesma ideia dos nativos das Américas, porém inaugura outra possibilidade de análise: homem e mulher surgem juntos “e nenhuma das duas sabia que a outra era de um sexo diferente”. Ou seja, ainda não havia a construção social do gênero. Mais adiante no mito aparece o fato que fez o homem superior à mulher: “Certo dia, ambas [homem e mulher] foram ao poço beber água”. Na disputa para quem

5 Para a fomentação da ideia de Universalismo e de Humanidade, ver: THOMAS, 1988.

beberia água primeiro, o homem derrota a mulher. Logo, demonstra que o homem vence a mulher a partir do uso da força. Talvez até mesmo a submetendo (FROBENIUS, 2005, p. 49). No entanto, antes disso, há uma parte importante que merece destaque. Ao chegarem ao povo d'água, a mulher usa da seguinte retórica para saciar sua sede primeiro: “eu vou beber primeiro. Cheguei aqui primeiro”. Neste caso, pode ser que o poço simbolizasse, na verdade, o surgimento de ambos, porém, primeiro a mulher e, depois, o homem, informando uma hierarquia natural que foi adulterada a partir da luta posterior entre homem e mulher, em que aquele vence esta.

A questão da luta entre homens e mulheres e da vitória do gênero masculino a partir das narrativas míticas explicaria as divisões e os papéis sociais dos gêneros em algumas sociedades africanas. Os dogon se encaixam nessa questão. Para este povo, a circuncisão e a excisão têm suas explicações em uma passagem mítica. Segundo Marcel Griaule, ao entrevistar Ogotemmêli, o deus *Amma*, criador de todas as coisas, toma a Terra como sua parceira, mas não a excisa, em um primeiro momento. Dessa relação, nasce uma criatura defeituosa, denominada de *Thos aureus*, uma raposa pálida, condenada a viver de forma solitária. *Amma*, percebendo o que havia ocorrido, pratica a excisão na Terra. Na próximas relações sexuais de *Amma* com a Terra, nascem dois seres, que

eram de cor verde, em forma de pessoa e cobra. Da cabeça para trás, eles eram humanos; o fundo era de cobra. Os olhos vermelhos eram feitos como os dos homens e a língua bifurcada como os dos répteis. Os braços flexíveis não tinham articulações. Todo o corpo era verde e liso, escorregadio como uma superfície de água, coberto de pelos curtos e verdes, anunciando vegetações e germinações (GRIAULE, 1975, p. 21).

Esses dois seres seriam os “*Nommos* primordiais”, que foram levados ao céu pelo pai, recebendo instruções. O *Nommo* masculino, ao ver a Terra do céu e percebendo a sua nudez, resolve retornar e entregar a ela uma saia de fibras. Ainda que a nudez da Terra tenha sido coberta, *Thos aureus* não tinha uma consorte e com sua mãe teve uma relação incestuosa, sem consentimento dela, que resistiu, mas acabou sucumbindo à força de *Thos aureus*. “Assim, foram prefiguradas as lutas equilibradas de homens e mulheres, que terminaram na vitória masculina”. Desse ato, teve-se início a revelação dos adivinhos sobre os propósitos de *Amma*; o aparecimento do sangue menstrual; o surgimento de um casal humano; e que as regras básicas de nascimentos duplos (gêmeos) poderiam ser abolidas (GRIAULE, 1975, p. 25).

A partir dessa narrativa mítica, toda coletividade, no que se refere ao gênero, é definida. De acordo com Barros (2004, p. 14-36), a vida pública e política é assunto masculino; na esfera doméstica, os homens tomam as decisões; há uma divisão sexual do trabalho, em que as mulheres cuidam da casa e dos filhos, enquanto que seus maridos devem assumir a repartição dos cereais, o

pagamento de impostos e as construções civis; as crianças devem passar pela circuncisão/excisão, sendo para os homens aos 12 a 15 anos de idade e as mulheres variam entre os dois e 11 anos, dependendo da região; no período catamênio, a mulher deve ficar recolhida por cinco dias em uma casa construída para este fim não trazendo má sorte ao marido e aos demais homens da casa; e no culto aos ancestrais familiares, *wagun*, apenas os homens devem cumprir com as obrigações.

Assim, um leitor desavisado poderia por em causa apenas as semelhanças dos cabila com os vários povos das Américas, caindo na armadilha da “evolução humana”, ou entre o mesmo povo bérbere e os dogon, assumindo uma unidade africana, o que faz transparecer uma questão metodológica importante sobre os mitos: as supostas semelhanças entre os mitos reforçam, contraditoriamente outras duas falsas ideias, que também são utilizadas como ideologias: tratem de sociedades próximas ou de “raças iguais”; e/ou, a já mencionada, de povos que ainda vivem na “fase da infância” na “evolução humana”. No entanto, quando analisamos todos os mitos percebemos que demonstram, ao contrário, suas heterogeneidades ou, como informou Carlo Ginzburg (1991, p. 168-169), seus “isomorfismos”. Com isso, as disputas de gêneros entre cabila e dogon têm resultados muito distintos entre si, o que nos oferece uma variação incontornável no que tange uma perspectiva racial dos mitos. Em suma, mesmo que os *corpus* míticos de povos distintos pareçam iguais, seus sentidos são dissemelhantes, pois fazem partes de “níveis de realidade diferentes”.

Considerações finais

Mito, história e ideologia se amalgamam em relação aos estudos da história da África. Os mitos e as histórias dos povos do continente africano sofrem diferentes influências das ideologias. Sejam as tecidas pelas diferenças sociais como as apresentadas por hutus e tutsis, sejam por questões de uma possível inserção de metodologia ocidentais, iguais a demonstrada pelos personagens históricos de Lunda e as que recebem acréscimos de personagens para que outros povos ganhem importância.

Outro dado importante é que os mitos dos povos do continente africano revelam incorporações “externas”, mas também permanências das cosmogonias próprias desses mesmos grupos humanos. Acrescento ainda que as mitologias evidenciam profundas diferenças entre as estruturas ideológicas desses povos, embora, em alguns aspectos, existam similitudes. Nessa esteira, os mitos são ferramentas importantes para se combater os pressupostos políticos da homogeneização da “História da África”. Por último, mito e história são interpretações do passado que têm aspectos subjetivos contemporâneos inseridos (cultura, sociedade, ideologia etc.). Não há nada que comprove os aspectos universais dos mitos, mas nós que os interpretamos de formas

universalistas, balizados por aspectos ideológicos, tais como: gênero, raça, religião, dentre outros.

Referências

- ADEKÒYÁ, Olùmúyiwá Anthony. *Yorùbá: tradição oral e história*. São Paulo: Terceira Margem, 1999.
- AMADIUME, Ifi. *Re-inventing Africa: matriarchy, religion and culture*. New York: Zed, 1997.
- APPIAH, Kwame Anthony. *Na Casa de meu pai: a África na filosofia da cultura*. Rio de Janeiro: Contraponto, 1997.
- ASANTE, Molefi Kete. A ideia afrocêntrica em educação. *Revista Sul-Americana de Filosofia e Educação*, n. 31, maio-out. 2019, p. 136-148.
- ASANTE, Molefi Kete. Uma origem africana da filosofia: mito ou realidade? *Capoeira – Revista de Humanidades e Letras*, v. 1, n. 1, 2014, p. 116-121.
- BÂ, Amadou Hampâté. A tradição viva. In: KI-ZERBO, Joseph (Org.). *História geral da África, I: Metodologia e pré-história da África*. Brasília: UNESCO, 2010, p. 167-212.
- BÂ, Amadou Hampâté. *Amkoullel, o menino fula*. São Paulo: Palas Athena, 2013.
- BÂ, Amadou Hampâté. *Contes initiatiques peuls: Njeddo Dewal, mère de la calamité suivi de Kaïdara*. Paris: Stock, 1994.
- BERNAL, Martin. *Black Athena: The Afroasiatic Roots of Classical Civilization*. New Jersey: Rutgers University Press, 1987, v. I: The Fabrication of Ancient Greece 1785–1985.
- BLUTEAU, Raphael. *Vocabulário Português e Latino*. [Online] Rio de Janeiro: UERJ, 2000. Disponível em: <https://digital.bbm.usp.br/view/?45000008422&bbm/5412#page/2/mode/2up>. Acesso em: 10 set. 2024.
- BOSI, Alfredo. *Ideologia e contraideologia: temas e variações*. São Paulo: Companhia das Letras, 2010.
- CABAÇO, José Luís. *Moçambique: identidade, colonialismo e libertação*. São Paulo: Universidade Estadual Paulista, 2009.
- 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.
- CARVALHO, Henrique A. Dias de. *Ethnographia e História Tradicional dos Povos da Lunda*. Lisboa: Imprensa nacional, 1890.
- CERTEAU, Michel de. *A Escrita da história*. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1982. 345p.
- CHAUÍ, Marilena. *O que é ideologia*. São Paulo: Brasiliense, 1988. (Coleção Primeiros Passos).
- DESLIPPE, Philip. Introdução e edição. In: ATKINSON, William Walker. *O Caibalion: edição*

- definitiva e comentada - um estudo da filosofia hermética por William Walker Atkinson escrevendo como Os Três Iniciados*. São Paulo: Pensamento, 2018.
- DIOP, Cheikh Anta. *A origem africana da civilização: mito ou realidade*. Westport: Lawrence Hill, 1974.
- ELIADE, Mircea. *Mito e realidade*. São Paulo: Perspectiva, 1999.
- EZE, Emmanuel Chukwudi. *Achieving our humanity: The idea of the postracial future*. London: Routledge, 2001.
- FINLEY, Moses Israel. Myth, memory, and history. *History and Theory*, v. 4, n. 3, 1965, p. 281-302.
- FORD, Clyde W. *O herói com rosto africano: mitos da África*. São Paulo: Summus, 1999.
- FRIEDMAN, Jonathan. Myth, history, and political identity. *Cultural Anthropology*, v. 7, n. 2, 1992, p. 194-210.
- FROBENIUS, Leo. *A gênese africana – contos, mitos e lendas da África*. São Paulo: Landy, 2005.
- GINZBURG, Carlo. *História noturna: decifrando o sabá*. São Paulo: Companhia das Letras, 1991.
- GINZBURG, Carlo. *Relações de força: História, retórica, prova*. São Paulo: Cia das Letras, 2002.
- GOMEZ, Michael. *African domination: a new history of Empire in early and medieval West Africa*. Princeton: Princeton University Press, 2018.
- GRIAULE, Marcel. *Dieu d'eau: entretiens avec Ogotemmêli*. Paris: Librairie Arthème Fayard, 1975.
- HALPERN, Ben. “Myth” and “ideology” in modern usage. *History and Theory*, v. 1, n. 2, 1961, p. 129-149.
- HEEHS, Peter. Myth, history, and theory. *History and Theory*, v. 33, n. 1, 1994, p. 1-19.
- HOBSBAWM, Eric. Introdução: A invenção das tradições. In: HOBSBAWM, Eric e RANGER, Terence (Orgs.). *A invenção das tradições*. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2012, p. 11-29.
- HONWANA, Alcinda Manuel. *Espíritos Vivos, Tradições Modernas: Possessão de Espíritos e Reintegração Social Pós-Guerra no Sul de Moçambique*. Maputo: Promédia, 2002.
- KANT, Immanuel. *A crítica da razão pura*. [s.l.]: Andre L D Cunha, 2021.
- LARA, Silvia Hunold. *Fragmentos Setecentistas: Escravidão, Cultura e Poder na América Portuguesa*. Campinas: UNICAMP, 2004. (Tese de Livre-Docência).
- LÉVI-STRAUSS, Claude. *Antropologia estrutural*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1985.
- LÉVI-STRAUSS, Claude. *Mito e significado*. Lisboa: Edições 70, 1979.
- LEVITZION, Nehemia. *Ancient Ghana and Mali*. London: Methuen, 1980.
- MBEMBE, Achille. As formas africanas de auto-inscrição. *Estudos Afro-Asiáticos*. Salvador: UFBA, Ano 23, nº 1, 2001, p. 172-209.

MUDIMBE, Valentin Yves. *A invenção de África: gnose, filosofia e a ordem do conhecimento*. Mangualde: Pedago; Luanda: Mulemba, 2019.

NGOENHA, Severino Elias. *Filosofias africanas: das independências às liberdades*. Maputo: Paulistas - África, 1993.

OBENGA, Théophile. Egypt: Ancient History of African Philosophy. In: KWASI, Wiredu (ed.). *A Companion to African Philosophy*. Massachusetts: Blackwell Publishing, 2004, p.31-49.

OLIVEIRA, Josué Petrônio Quirino de. Zumbi dos Palmares: a afroresiliencia. *Revista Espaço Acadêmico*, Nº 197, 2017, p. 102-113.

OLIVEIRA, Luciana Xavier de. *O Swing do Samba: uma compreensão do gênero do samba-rock a partir da obra de Jorge Ben Jor*. Salvador: UFBA, 2008 Dissertação (Mestrado em Comunicação – Programa de Pós-graduação em Comunicação e Cultura Contemporâneas).

OYĖWÙMÍ, 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*, v. 12, n. 2, 2008, p. 353-368.

PINTO, Luiz Maria da Silva. *Diccionario da Lingua Brasileira por Luiz Maria da Silva Pinto, natural da Provincia de Goyaz*. [Online]. Na Typographia de Silva, 1832. Disponível em: <https://digital.bbm.usp.br/view/?45000038026&bbm/5414#page/2/mode/2up>. Acesso em: 10 set. 2024.

RAMALHO, Christina Bielinski; MENDONÇA, Luciara Leite de. “Zumbi-Exu” e outras questões identitárias em “a cabeça de zumbi”. *Odeere: revista do programa de pós-graduação em Relações Étnicas e Contemporaneidade*. Ano 2, n. 3, v.3, 2017, p. 202-220.

RANK, Otto. *The myth of the birth of the hero: a psychological interpretation of mythology*. New York: Publishing Company, 1914. (The Journal of Nervous and Mental Disease).

REZENDE, Rodrigo Castro. Mito e crioulização: o caso da expansão islâmica entre os soninquês. *Cadernos de África Contemporânea*. 2019, v. 2, n. 4, p. 6-32.

REZENDE, Rodrigo Castro. O alaúde de Gassire e a redescoberta de Uagadu a partir de Leo Frobenius: uma análise sobre os instrumentos musicais míticos dos Soninquê. *Cadernos de África Contemporânea*. 2020, Vol.3, nº6, p.14-45.

SAHLINS, Marshall David. *Ilhas de história*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1990.

SAÏD, Suzanne. Myth and historiography. In: MARINCOLA, John (Ed.). *A companion to Greek and Roman historiography*. London: Blackwell, 2007, p. 76-88.

SCHUENEMANN, Verena *et al.* Ancient Egyptian mummy genomes suggest an increase of Sub-Saharan African ancestry in post-Roman periods. *Nat Commun*. Nº 8, 15694, 2017, p. 1-11.

SCHWARCZ, Lilia Moritz. Tempo, historicidade e história ou a falta dela. *Revista Brasileira de Psicanálise*. Volume 47, n. 2, 2013, p.123-136.

SCHWARTZ, Stuart B. Mocambos, Quilombos e Palmares: A Resistência Escrava no Brasil Colonial. *Estudos Econômicos*, São Paulo, V. 17, Nº Especial, 1987, p. 61-88.

THOMAS, Keith. *O homem e o mundo natural: mudanças de atitudes em relação às plantas e aos animais, 1500-1800*. São Paulo: Companhia das Letras, 1988.

TOLEDO, Beatriz Furlan. Reflexos da ação humana sobre o ambiente físico em mitos de origem de povos ameríndios. *Revista de Letras*, v. 37, n. 2, jul.-dez. 2018, p. 109-123.

VANSINA, Jan. It never happened: Kinguri's exodus and its consequences. *History in Africa*, n. 25, 1998, p. 387-403.

VANSINA, Jan. *Oral tradition as history*. Wisconsin: The University of Wisconsin Press, 1965.

VERNANT, Jean-Pierre. *Entre mito e política*. São Paulo, Edusp, 2009.

VEYNE, Paul. *Acreditavam os gregos em seus mitos? Ensaio sobre a imaginação constituinte*. São Paulo: Brasiliense, 1984.

WEST, Harry G. *Kupilikula: o poder e o invisível em Mueda*. Moçambique. Lisboa: Imprensa de Ciências Sociais, 2005, p. 231-248.

ZUMBI. Intérprete: Jorge Bem Jor. Compositor: Jorge Menezes. In: *ZUMBI*. Intérprete: Jorge Bem Jor. Rio de Janeiro: Phonogram, 1974. 1 disco vinil, lado B, faixa 4, (3'35").