



INSTITUTO DE HUMANIDADES
BACHARELADO INTERDISCIPLINAR EM HUMANIDADES

ABUDO MANÉ

**OS DJIDIUS DA GUINÉ-BISSAU: ORALIDADE E ANCESTRALIDADE NA
MÚSICA CONTEMPORÂNEA**

ACARAPE - CE

2019

ABUDO MANÉ

**OS DJIDIUS DA GUINÉ-BISSAU: ORALIDADE E ANCESTRALIDADE NA
MÚSICA CONTEMPORÂNEA**

Trabalho de Conclusão de Curso em formato de projeto do curso de Bacharelado em Humanidades da Universidade na Integração Internacional da Lusofonia Afro-Brasileira, como requisito parcial à obtenção de título de Bacharel em Humanidades sob a orientação do professor Dr. Marcos Vinícius Santos Dias Coelho

ACARAPE - CE

2019

ABUDO MANÉ

**OS DJIDIUS DA GUINÉ-BISSAU: ORALIDADE E ANCESTRALIDADE NA
MÚSICA CONTEMPORÂNEA**

Aprovado em: 28 de agosto de 2019.

BANCA EXAMINADORA

Orientador e presidente: Prof. Dr. Marcos Vinicius Santos Dias Coelho
Universidade da Integração Internacional da Lusofonia Afro Brasileira (UNILAB)

Examinador 1: Profa. Dra. Artemisa Odila Candé Monteiro
Universidade da Integração Internacional da Lusofonia Afro Brasileira (UNILAB)

Examinador 2: Prof. Dr. Pingréwaoga Béma Abdoul Hadi Savadogo
Universidade da Integração Internacional da Lusofonia Afro Brasileira (UNILAB)

RESUMO

Projeto de pesquisa que pretende realizar um estudo sobre os Djidius, nome dado aos griots na Guiné-Bissau, sendo historiadores e genealogistas pertencentes maioritariamente ao grupo étnico mandinga. Buscaremos investigar os djidius que se tornaram músicos contemporâneos reconhecidos, destacando especificamente o músico Sambala Kanuté, um djidiu de atualidade, também preservador das memórias do passado do povo guineense, principalmente dos povos mandingas.

PALAVRAS-CHAVE: Guiné-Bissau, Oralidade, Griots, Djidjius,

SUMÁRIO

1 APRESENTAÇÃO	6
2 JUSTIFICATIVA	9
3 PROBLEMATIZAÇÃO	11
4 OBJETIVOS	13
4.1 Objetivo geral	13
4.2 Objetivos específicos	13
5 FUNDAMENTAÇÃO TEÓRICA	14
5.1 Oralidade e a produção do conhecimento em África	14
5.1.1 Palavra (Sentença Proferida) no Imaginário Africano	17
5.1.2 Griots: Tipologias e Atribuições	18
5.2 DJIDIUS E A PRESERVAÇÃO DA ORALIDADE NA GUINÉ-BISSAU: O CASO DE SAMBALA KANOUTE E JOSÉ BRAIMA GALISSA	21
6 PROCEDIMENTOS METODOLÓGICOS	29
7 REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS	31

1 APRESENTAÇÃO

Neste projeto pretendemos realizar um estudo sobre os Djidius, nome dado aos griots na Guiné-Bissau, sendo historiadores e genealogistas pertencentes maioritariamente ao grupo étnico mandinga. Buscaremos investigar os djidius que se tornaram músicos contemporâneos reconhecidos, destacando especificamente o músico Sambala Kanuté, um djidiu de atualidade, também preservador das memórias do passado do povo guineense, principalmente, dos povos mandingas. Importa lembrar que a oralidade não é uma questão de alguns séculos atrás, na verdade, ela existia desde os tempos muito mais longínquos.

Ainda Lopes (1982), salienta que os mandingas começaram a se expandir e pouco a pouco submeteram outros grupos impondo a sua supremacia. O poder dos mandingas conheceu o seu auge entre os séculos XIII e XIV, dominando várias etnias que cultuavam os seus ancestrais e as forças da natureza, como os balanta, os manjacos, os bijagós e por outro lado islamizaram os beafada. Essa supremacia é conhecida como mandinguização. No século XV e XVI, os povos fula ou *fulbe* começaram a se expandir; mas acabaram por ser também dominados pelos mandinga no século XVIII. Entretanto, depois da conquista de Kansala, em 1867, o reino de Kaabú foi destruído, estabelecendo a supremacia fula na região. Em relação as conquistas e a supremacia mandinga nesse período, Tamsir Niane (1982), afirma que os *griots*¹ sempre foram conselheiros dos grandes guerreiros, encorajadores e também homens de confiança dos reis na elaboração da política expansionista, através de suas habilidades na fala. Percebendo que os griots (djidius)² mandinga são pessoas com grandes capacidades e riqueza na fala e na forma de convencer os outros.

No que diz respeito ao contexto guineense, no caso específico da etnia mandinga, as nossas abordagens basear-se-ão sobre algumas narrativas orais, para isso, revistaremos as discussões empreendidas por alguns autores como Tchernó Djaló. Os mandingas “[...] são, na sua maioria, agricultores-criadores de gado e comerciantes vieram do Níger superior” (Djaló, 2013, p.66). Djaló adentra no assunto mostrando que esses povos eram

¹ A palavra *Griots* vem da origem francesa, recobre uma série de funções no contexto da sociedade africana (NIANE, 1982, P. 05).

² O termo Djidius é de origem da Guiné-Bissau. Ainda, esse termo griots é chamada de diferentes formas, tendo em conta variedade linguística de diferentes países da África Ocidental. Mas os griots desempenham a mesma função (SEIDE, 2016).

denominados de Mandinkó-lu (mandinkó, mandingó), as diferentes formas de denominações estão associadas ao Manlinké ou Mandinké, nomes que são de origem de Mali. Ainda, o autor reforça que os mandingas tinham conquistado a Guiné-Bissau e também o Norte de rio Gambia, implementando as práticas herdadas do Mali. Quanto à distribuição percebe-se que existe o povo mandinga em todos os países da África ocidental.

Tempos depois, com a expansão colonial portuguesa, o território que dantes era ocupado pelos mandingas sofreu a colonização portuguesa, mas tornou-se independente no dia 24 de setembro de 1973, após onze anos de luta armada contra o regime colonial português, conduzida pelo Partido Africano da Independência da Guiné e Cabo Verde (PAIGC), liderado por Amílcar Lopes Cabral; este país foi a primeira colônia portuguesa em África, a ver a sua independência reconhecida por Portugal em 1974. Atualmente, esse país é um Estado soberano e democrático em que os seus representantes políticos são eleitos pelo sufrágio universal. Segundo Imtumbo (2007) e Augel (2007), a Guiné-Bissau é um país de território geográfico muito pequeno, com superfície total de 36.125 km².

O primeiro contato dos portugueses com os rios da Guiné ocorreu no Século XV. Em 1446, os navegadores Álvaro Fernandes e Nuno Tristão chegaram à região da atual Guiné-Bissau através da expansão marítima portuguesa, nos tempos de D. Henrique, que estava interessado nas mercadorias trazidas pelas caravanas transaarianas, que no primeiro momento foi ouro. Os portugueses fixaram as suas primeiras residências na foz do rio Cacheu e depois foram para Bissau. Durante o século XVI partiram para Farim e Casamança, visando o comércio de escravos, cera e marfim (MARTINS 2015, p. 52-53).

Durante a Conferência de Berlim, realizada na Alemanha entre 1884 e 1885, liderada pelo chanceler alemão Otto Von Bismarck, que reuniu 14 potências europeias do século XIX foi discutida a questão da ocupação dos territórios africanos, mas sem a presença dos africanos e resultou no processo do colonialismo (CABRAL, 1972). A conferência de Berlim marca o início da ocupação efetiva de Portugal nas suas colônias. Esse processo não foi nada fácil, implicando campanhas militares. Nesse período houve na Guiné resistências contra a dominação por parte dos Bijagó, derrotados somente em 1939. Na sequência da conferência de Berlim, surge a necessidade de elaborar o traçado das fronteiras da Guiné. Assim, Portugal, em 1886, assinou uma Convenção com a França para a delimitação das respectivas possessões na África Ocidental, dando continuidade à ocupação militar e submissão dos indígenas às autoridades portuguesas. Nesse acordo, Portugal perdeu parte de Casamança (que fazia parte do território guineense) e ficou com

a região de Cacine. Os já tradicionais argumentos utilizados por Portugal de prioridade de descobrimento, ocupação anterior e permanência eram contestados pela França, não reconhecendo o direito da exclusiva soberania e navegação portuguesa, dado também que a França exercia “direitos reais de soberania de posse e de comércio” adquiridos por tratados com régulos ou através da conquista (GARCIA, 2017, p.13). Estados construídos na época colonial e pós-colonial não colocaram em causa a forma como os territórios eram distribuídos, mas o estado colonial provocou algumas alterações na configuração étnicas de certas regiões (CARDOSO, 1996, p.88).

2 JUSTIFICATIVA

Uma das justificativas desse trabalho consiste na necessidade de perceber de maneira mais acurada como se formou a identidade, a transmissão dos saberes, educação e a valorização da fala, por parte dos mandingas. Por outro lado, o ensejo de trabalhar com essa temática nasceu da vontade de entender como os griots (djidius) conseguem ser tão forte na conservação dos conhecimentos transmitidos de geração para geração, perante um mundo dominado pela escrita, que é tida no mundo atual como a fonte mais confiável do saber.

Nesse sentido, percebi que é importante procurar entender qual é a importância que os djidius têm nas sociedades mandinga. Como a minha avó costumava me dizer, “a melhor forma de ser feliz é dizer sempre a verdade”. Porque a fala tem muita força, isto é, é muito valorizada, uma vez que tem poder de ajudar/construir e de destruir. Ela acrescentava que a fala dura mais de mil anos e que nunca fica podre nas orelhas das pessoas. É essa riqueza de respeitar a fala que me motivou a estudar os djidius.

Dada a necessidade de uma compreensão maior sobre o legado da oralidade na sociedade bissau guineense, esse trabalho pretende trazer algumas discussões para diminuir a falta de informação sobre os *Djidius*, por isso o trabalho apresenta muita relevância no campo acadêmico, político e social. Procuramos ampliar o debate e reforçar o quadro informativo a respeito dos mandingas através da oralidade na Guiné-Bissau, como forma de mostrar que não devemos confiar apenas nas fontes escritas, mas também através de outros meios. Podemos reconstruir a memória dos nossos antepassados, utilizando a História Oral, por meio da qual é possível nos proporcionar um conhecimento mais abrangente de diferentes clãs mandinga.

No âmbito acadêmico, este trabalho se justifica pelo fato de que poderá servir de suporte bibliográfico para futuras produções. Apesar de alguns autores africanos, e não só, terem se dedicado a desenvolver esse assunto, considero importante contribuir com esse projeto, em que se propõe abordar um assunto pouco difundido em alguns espaços acadêmicos. Achamos que será benéfico para os estudantes, pois poderá servir de uma base na contribuição com o saber para conhecermos a realidade do povo mandinga na academia, suas histórias particulares, como e porquê a função social djidius foi adaptada a novas conjunturas sociais.

No âmbito social, o projeto por ter grande importância na valorização das tradições culturais de diferentes grupos étnicos que existem na Guiné-Bissau,

especificamente dos mandingas, destacando suas formas de transmissão do saber, da educação, do respeito aos mais velhos, e ainda as formas de se comunicarem com os seus antepassados, onde as histórias dos mortos continuam sempre vivas, contribuindo assim para a preservação dos ensinamentos deixados pelos seus ancestrais.

Também este projeto pode ser fundamental na (re)valorização dessas tradições através da sensibilização da geração mais jovem, sobre o significado das narrativas, seus valores, suas crenças e tradições. A maioria de nós só dá valor à escrita. Esse fato contribui de alguma forma para afundar mais o nosso passado desconhecido. Nesse caso, é aconselhável ter grande capacidade de analisar e dar importância aquilo que nos pertence, para não continuarmos a correr o risco de reproduzir somente as histórias escritas pelos europeus, um povo que se acha detentor dos saberes.

Esperamos que este projeto contribua para o reconhecimento das tradições orais e culturais. Por outro lado, desejamos que pessoas pertencentes à etnia mandinga, como também alguns intelectuais africanos que cursaram suas vidas acadêmica nas universidades do Ocidente e não só, percebam o valor da oralidade, nas quais, muitas vezes, não se confiam e se sentem inseguro em reproduzir aquilo que foi dito pelos nossos bisavôs como sendo fatos reais.

3 PROBLEMATIZAÇÃO

Nas sociedades africanas, particularmente nos países da África Ocidental, desde a era dos antigos impérios, o conhecimento foi tradicionalmente transmitido através da palavra (NIANE, 1982). Também, antes da corrente da escrita se expandir por toda parte do mundo negro, os griots sempre, através da voz, conseguiram imaginar e criar esse mundo, sendo eles também suas únicas testemunhas. Este trabalho é predominantemente desempenhado por essas pessoas denominadas griots, que na Guiné-Bissau, são conhecidos como *djidius*.

Como destacou Niane (1982), *griot* é puramente um termo de origem francesa, mas eles têm um tamanho abrangente das funções no contexto da sociedade africana. São pessoas que sempre tiveram uma posição importante de ensinar e como também disseminar a tradição histórica da oralidade. Percebe-se que, apesar dos progressos realizados na difusão dos textos escritos pelos invasores, a tradição oral permanece predominantemente na maior parte da sociedade senegambiana³. Porque a oralidade para esses povos é vista e considerada como um sistema de expressão que não se limita só na comunicação entre os homens, mas também na comunicação entre os seres considerados sagrados (venerados), ou seja, os ancestrais.

Em relação ao que foi apresentado, os problemas que pretendemos colocar são os seguintes: quem são os mestres que continuam a ser os conservadores da oralidade entre os mandingas na Guiné-Bissau? Será que os *djidius* contemporâneos procuram os mais velhos mestres de iniciação e dos segredos da fala para apreender com eles? Qual é a contribuição que a oralidade pode trazer para as novas gerações que confiam mais nas fontes escritas do que nas orais? Como bem esclareceu Amadu Hampaté Bâ (2010), “quando um velho morre em África, é uma biblioteca que se queima”. Será que a nova geração se interessa em apreender os ensinamentos da vida com os idosos?

Verifica-se que há visões distintas em relação a este assunto após a invasão dos ocidentais ao continente africano. Os conquistados viviam na base dos ensinamentos da solidariedade, dos mitos, da adoração dos seus deuses, do respeito à natureza e às vozes dos animais, através da oralidade. Entretanto, os conquistadores, com a intenção de desvalorizar o outro, consideraram que os colonizados não produziam conhecimentos e que os deuses destes eram domônios. Esse tipo de pensamento cria uma espécie de

³ A região dita Senegâmbia, compreende o vasto território que, no séc. XV e XVI, delimitava-se da curva de rio Senegal e de rio Gâmbia, estende suas fontes de planaltos de Fouuta Jalon até as suas embocaduras no Oceano Atlântico. Hoje, geograficamente, ela compreende a totalidade dos países Senegal, Gâmbia, Guiné-Bissau, Mauritânia, Mali e Guiné-Conakri (BARRY, 1989).

hierarquia na mente de alguns africanos que tiveram privilégio de uma formação colonial, passando a reproduzir essa ideia de desvalorização da oralidade.

Os *griots* são pessoas de grande importância desde a era dos impérios nos países da África Ocidental, eles tiveram bom desempenho na preservação, transmissão dos saberes e uma ligação com os antepassados. A Guiné-Bissau estava ligada ao Reino de Kaabu (Gabu), bem como parte do império do Mali, mas percebe-se que, desde o começo da expansão europeia nessa sub-região, a história começou a ser contada totalmente diferente da história contada pelos *griots*.

Em 2015, Sambala Kanuté, um *griot* contemporâneo, se apresentava em um programa na televisão nacional da Guiné-Bissau, retratando as histórias difundidas pelos *griots* no passado e na contemporaneidade. Ele justificava que as nossas próprias histórias que eram contada através da oralidade, passou ser disseminada pelos europeus, por via da escrita, mas com alguma tendência de distorcer a realidade. Dessa forma, Kanuté reforçava a ideia de que devemos confiar na oralidade para podermos reconstruir as nossas histórias e a memória dos nossos antepassados.

Por esse motivo, o nosso projeto cinge entender o papel e a importância dos *djidius* na sociedade guineense contemporânea. As formas de transmissão dos conhecimentos, a importância de memorização dos acontecimentos passados, que são difundidas por via da oralidade.

4 OBJETIVOS

4.1 Objetivo geral

Entender o papel e a importância dos djidius na sociedade guineense contemporânea. As formas de transmissão dos conhecimentos, a importância de memorização dos acontecimentos passados que são difundidas por via da oralidade.

4.2 Objetivos específicos

- Identificar os diferentes clãs dos djidius e os detentores de todo os conhecimentos dos djidius entre os mandingas da Guiné-Bissau;
- Perceber como os djidius são iniciados como especialistas na conservação da oralidade entre os mandingas;
- Analisar as formas de transmissão dos conhecimentos e a importância de memorização dos acontecimentos passados (por via da oralidade) pelos Djidius;
- Entender como e por que alguns djidius se tornaram músicos contemporâneos famosos da cultura de massa na Guiné-Bissau.

5 FUNDAMENTAÇÃO TEÓRICA

Importante ressaltar que o nosso trabalho tem a ver com o estudo da tradição oral. Sendo assim, pretendemos fazer uma análise sobre a importância da preservação da memória e de sua transmissão com embasamento em estudiosos que trataram do assunto. Além disso, buscaremos analisar a influência da modernidade na carreira musical desses artistas reconhecidos, que ao mesmo tempo desempenham a função dos djidius. A importância desse projeto, justifica-se em aspeto já mencionados anteriormente: políticos, sociais e acadêmico, numa perspectiva histórica. Com a intenção de reforçar o quadro informativo a respeito do povo mandinga na Guiné-Bissau, que está sendo estudado através de oralidade.

5.1 Oralidade e a produção do conhecimento em África

Os africanos têm várias formas de produção de conhecimentos. Sendo assim, vamos limitar a entender as formas de transmissão dos saberes através da oralidade, normas de convivência social e leis das comunidades. Desde a era da expansão dos invasores europeus na África, eles consideravam a população africana como um povo sem língua ou que não se entendiam uns com os outros. Esse mal-entendido dos ocidentais sobre as línguas africanas acabou por ser reproduzido nas suas descrições sobre o continente africano, como sendo uma realidade e reforçando a ideia de que os africanos precisavam de apoio para poderem ter maneira mais adequada e compreensível de se comunicarem (DUARTE, 2009).

Segundo Schipper (2006), a fala tem importância no meio dos africanos, apesar da sua complexidade, mas a fala é que regula a vida social e comunitária. Ainda, Schipper (2006) explica que, em meados do século XV, após a chegada dos espanhóis em África, descobriram que os africanos se reuniam, essas reuniões na visão dos europeus eram quase intermináveis, pois levavam dia inteiro. Em reação a isso, ou seja, face a essas reuniões que ocorriam, mas que os europeus não entendiam, resolveram dizer o seguinte: “os negros fazem palabres”, isto quer dizer palavras inúteis. Essas afirmações são falsas e tendenciosas, na maioria dos casos quando alguém não quer ser humilde na busca de entender fatos de uma localidade, região, país e continente procura as formas de desqualificar o outro. Talvez a única maneira de entender o valor que a palavra tem em

alguma sociedade africana seja de acompanhar as discussões no seu devido valor e de refletir sobre as próprias palavras.

Por sua vez, nessa questão, Zuleide Duarte (2009) afirma que, “nas sociedades tradicionais africanas, as narrativas orais formam os pilares que se apoiam nos valores e nas crenças transmitidas pela tradição, conjuntamente evitam as mudanças do princípio moral e o desprezo ao legado ancestral da cultura”. Para Duarte (2009) o funcionamento dessas narrativas corresponde justamente à atualização contínua dos ensinamentos, tornando-se exercício vivo e comunicativo entre os membros da sociedade. Visual, mímico, imaginativo e encantatório, a tradição oral, ou seja, o texto oral transmite o legado mais verdadeiro das culturas locais através dos exemplos que se pretendem à concretização dos laços entre os membros do grupo e assegura o discernimento do lugar de pertença do indivíduo, sua integração identitária.

O texto oral afigura-se como um relicário em que umas das mais genuínas expressões do povo encontra guarida. Assim, os maravilhosos *misosos*, as educativas *makas*, os segredos dos *mi-sendus*, as moralidades *dojisabus*, as canções dos *mi-imbu* e as adivinhas *dosji-nongonongo* dos contos tradicionais de Angola (conforme classificação colhida por Héli Châtelain), são transmitidos através da contação de histórias exercida pelos mais velhos das aldeias e pelos *griots* (ZULEIDE, 2009, p.183).

A autora continua dizendo que o ritual que acompanha essas narrativas, como já foi dito anteriormente, reproduz o mundo melhor das ações mais justas e dos heróis da tradição que não se analisam pela perspectiva ocidental e, acima de tudo, não estão sujeitos às avaliações ocidentais que sempre contrariam os valores ancestrais, (ZULEIDE, 2009, p.184).

Portanto, a palavra é sagrada nas sociedades africanas, sendo que ela é fonte de produção dos saberes, do respeito, da educação, da solidariedade, da valorização dos seres sobrenaturais e humano. “A palavra é tudo. Ela corta, ele fere, ele modela, ele modula. Ela perturba, ela enlouquece, ele cura ou simplesmente mata. Ela elava ou abaixa segundo sua carga, ela excita ou acalma as almas” (SCHIPPER, 2006, p.58).

No que toca com a origem da palavra “griot” Márcio Caires (2006) posiciona-se que em “Bamako existe o grupo do conjunto de griots constituídos desde década de 70, que teve como grande líder Djeli Mory Diabate” (CAIRES, 2006, p. 110).

Para este autor, a palavra griot é de origem portuguesa, justificando que os portugueses são os primeiros navegadores a chegar ao Mali e com o tempo foram

seguidos pelos Alemães, mais tarde chegaram os franceses. Para Caires (2006) quando os portugueses chegaram a essa terra, encontraram as pessoas gritando, então passaram a denominá-los do mesmo modo “gritadores”. Segundo esse autor, foi assim que surgiu o nome griot no Mali.

O termo griot varia de acordo com a realidade dos povos, ou seja, em cada país da África Ocidental, há uma forma de serem chamados, portanto, são pessoas com várias denominações. Nesse sentido, Caires (2006) reforça que o termo griot é diverso de acordo com cada grupo étnico, de mesmo modo que vários autores que falaram sobre o mesmo assunto, cada um deles pertence a um determinado grupo étnico e a uma nacionalidade. O que também faz com que as pessoas que se ocupam dessas atividades de griot a terem muitas denominações. Assim, Caires (2006) ressalta que é aconselhável saber fazer a contextualização e a vivência de cada autor em relação a essa questão.

Nota-se que o termo griot é uma adaptação da língua francesa, de um termo português, daquilo que na língua mandinga se chama djali ou djieli. E no que concerne ao termo djidiu, é originário da língua kriol da Guiné-Bissau.

Para Bernat (2003, p.1), “os griots pertencem a uma casta de artesãos na qual os ofícios são transmitidos hereditariamente, e da qual também fazem parte os ferreiros, os tecelões os trabalhadores de couro e os artesãos de madeira”. O autor esclarece que na verdade o que diferencia griots em relação a outros ofícios está na própria imaterialidade do seu objeto de trabalho, palavra. Porque, por serem mestres de palavras, os griots acabam por ter uma pedagogia particular fundamentada nos seus exercícios cotidiano de contar histórias.

A única coisa que as pessoas procuram saber é “isso é que griots (djeli) diz” não é verdade, mas aceitamos, assim. A tradição aceita invenção do djeli sem deixar se enganar, como se diz, eles têm a “boca rasgada” (HAMPATÉ BÂ, 2010, p. 204). Este autor vai adiante explicando que, em toda tradição do Bafour, o nobre ou chefe não só é proibido de tocar músicas em reuniões públicas, mas também deve ser justo na expressão e na fala. Muita conversa não sai da boca de nobre (horon).

Os griots servem como língua de seus mestres (mensageiros). Assim, os griots ligados às famílias nobres acabam por desempenhar naturalmente o papel dos mediadores, ou mesmo embaixadores, caso surjam problemas de menor ou maior importância.

5.1.1 Palavra (Sentença Proferida) no Imaginário Africano

Conforme Hampaté Bâ (2010), a tradição do Komo ensina que a palavra, Kuma, é do ser supremo, Maa Ngala criador de todas as coisas. E mostra que o mito de criação do universo e do homem foi ensinado pelo mestre de Komo (um ferreiro), isto porque, quando Maa Ngala sentiu falta de um mensageiro, acabou por criar o primeiro homem: Maa. E, depois de criação do primeiro homem, ensinou-lhe todos os elementos do cosmos que formou e continua a existir; servindo como guardião do universo e encarregado de zelar pela conservação da harmonia universal.

Vale salientar que, após todos os aprendizados acima supracitados, Maa transmitiu aos seus descendentes tudo o que havia aprendido com seu criador, Maa Ngala. E a partir desse processo é que deu início a transmissão oral. E foi nessa mesma linha de iniciação que surgiu a tradição dos griots, como sendo continuadores da tradição e educadores da sociedade. Ainda segundo Hampaté Bâ (2010 p.205), na sociedade bambara (Mali), os domas ou soma “conhecedores” ou donikela, são conhecidos como os “fazedores de conhecimento”. Estes podem ser mestres iniciados e iniciadores de ramo tradicional específico, iniciações de ferreiros, do tecelão, do caçador, do pescador etc., e os domas são considerados pessoas com conhecimento em todo lado. Assim, são adorados, as pessoas costumam sair de longe para recorrer aos seus conhecimentos e sabedoria.

Com base nisso, Hampaté Bâ (2010) nos mostra que os iwa, pertencentes a casta dos griots, são um dos maiores tradicionalistas do Mandé, vivos no Mali. Ele ainda esclarece que um griot (djieli) não é necessariamente um conhecedor como os domas, mas pode ser um conhecedor se for essa a sua vocação. Sempre se baseia num processo de iniciação do Komo, do qual a maioria dos griots não passaram.

Como já foi dito por ele, a referida iniciação é um processo em que o aprendiz é obrigado a fazer o refúgio na mata, deixando as grandes cidades, denominadas em mandinga Tubabudugo, cidade de brancos. Além disso, o outro fato importante é que o primeiro lugar de aprendizado dos griots tradicionalistas, de qualquer forma, começa em casa, no seio da família: pai, mãe ou pessoas idosas, que são também consideradas como mestres educadores e constituem a célula dos tradicionalistas.

De salientar que, nas sociedades africanas, a base fundamental entre as pessoas numa determinada sociedade é a comunicação nas comunidades e nos grupos étnicos através da oralidade. Com base nisso, Hampaté Bâ (2010) mostra que “os griots são agentes ativos e naturais nessas conversações”. Ainda, para ele, os griots são também

pessoas autorizadas a ter duas línguas na boca e, de qualquer forma, podem desdizer ou mudar daquilo que tinham dito sem causar perturbação na mente das pessoas.

Fazendo referência à impossibilidade de desmentir a afirmação já proferida, ele argumenta que isso jamais seria possível para um nobre, a quem não se permite voltar atrás com a palavra, ou seja, mudar de decisão. Ao passo que um *djieli* chega até ao ponto de assumir com a responsabilidade de um erro que não cometeu, com objetivo de mediar uma situação ou salvar a reprodução dos nobres. Por outro lado, são também cumpridores com as decisões dos sábios e treinados para colher e fornecer informações. De igual modo, são grandes portadores das notícias, e mais, podem se servir de alguma forma como grandes difamadores.

Buscando explicar quem são os griots na contemporaneidade, Caires (2006, p.110) reforça que “os griots são atuantes, músicos, assalariados do governo que fazem apresentações pública e também que são tocadores de *kora*, *ngoni*, *balafon*”. Percebe-se que ser griot tem um grande significado para os povos da costa ocidental africana. Entretanto, Seide (2016, p. 07) afirma que “com a modernidade hoje em dia muitos *griots* estão a se tornar mais modernos a cada dia que passa, na medida em que estão a trocar o *kora* pelo violão e a utilizar novas mídias para divulgar seu trabalho”.

Quando um griot está ligado a uma família ou a uma pessoa, geralmente ele é encarregado de algumas missões comum e particularmente das negociações matrimoniais. Isto porque, um jovem nobre não se dirige diretamente a uma jovem para lhe apresentar seus sentimentos amorosos. Isso sempre fará do griot um porta-voz que entra em contato com a moça para falar dos sentimentos de seu mestre (HAMPATÉ BÂ, 2010).

5.1.2 Griots: Tipologias e Atribuições

Um griot ou “*djieli* é um músico, genealogista, contador de histórias, um comunicador, um mediador social, um reconciliador, um mestre de cerimônia, um conselheiro, um chefe de protocolo da família real, um educador da casa real, quem ensina as virtudes da sociedade” (CAIRES, 2006, p.116).

Para Walter Benjamin (1985, p.198), a experiência que se passa de pessoa para pessoa é a fonte a que recorrem todos os narradores. Porque a natureza da oralidade, ou seja, a narrativa pode ser considerada muitas vezes de uma forma oculta, apresentando a grandeza das práticas. Essas práticas são compostas na base de ensinamentos morais, nos

provérbios e nas normas da vida. Desse modo, a genealogista é uma pessoa que sabe dar conselhos (BENJAMIN, 1985, p.200).

No que tange à formação dos griots, ou os comunicadores tradicionais, Hampaté Bâ (2010, p.202) sublinha que “cada povo possui como herança dons particulares, transmitidos de geração a geração”. E ainda salienta que os griots podem ser classificados em três categorias, a saber: os griots músicos, que tocam instrumentos (monocórdio, são preservadores, transmissores das músicas antigas e, além disso, compositores e como também a maioria deles acaba por adotar modelos contemporâneos. Além disso, temos os genealogistas, que também podem ser chamados de historiadores e poetas, esses de forma geral são iguais a contadores dos saberes dos tempos mais longínquos e são grandes viajantes na busca constante de conhecimento de diferentes clãs mandingas e não só. Por último, o autor mencionou os griots embaixadores, que têm responsabilidade na mediação de conflitos entre famílias diferentes.

Sendo assim, os griots são considerados indivíduos engajados na busca do saber e na sua transmissão aos outros através da oralidade. Contudo, Djibril Tamsir Niane (1982) realça que os griots músicos percorrem grandes distâncias visitando povoações contando as narrativas das gerações passadas. Mas em algumas situações são confundidos com feiticeiros; visto que exercem, em certos casos, função dos videntes, tendo em conta a experiência acumulada

Os griots da família Kuayaté são cuidadores de sabedoria da fala e também tocadores de balafon. E são formados pelos grupos Manicá e Bambara. Pessoas fixas nas suas localidades, o que lhes tornou griots mais ligados ao rei, ao poder, guardam os seus segredos, sabedorias e mistérios. Enquanto os griots fulani, pertencentes ao povo Peul (Fulas), são nómadas por causa da atividade pastoril, não conseguem se fixar numa localidade para aprender e são simplesmente animadores ao público, e nas festas (CAIRES, 2006).

Caires (2006) sublinha que “os nyamakala são compostos por ferreiros, na língua bambara que significa nam o nomou, o trabalhador de couro ou garanke, o djieli ou griots é um tipo de animador chamado de funé”.

Fazendo alusão à questão da oralidade e ao surgimento dos griots, Caires (2006, p.118) explica que “os Griots surgiram antes do reinado do grande rei Sundjata Keita (séc. XIII) e que a primeira família foi a Kouyatê, na época do rei ferreiro Sumauru Kante (séc.XII)”. Ele salienta que, desde a era do irmão mais velho de Sundiata, Dankaram Tuman, sucedeu o seu pai Moghan Kon Fata ou Nare Famagã, os griots eram valorizados.

Djbril Tamsir Niane (1982) esclarece que Dankaram Tuman, sucedeu o pai no trono não pela vontade de todos, mas sim pela influência da sua mãe Sassuma Berrete madrasta do Sandjata.

Niane (1982) reforça que Sassuma Berrete e o seu filho, desrespeitaram a unanimidade dos advinhos, que chamavam sempre atenção em respeitar a fala deixado pela Moghan Kon Fata, sob orientação do primeiro griot, Balla Fasseke. De que Sandjata Keita filho de mulher bufalo Sogolon Quedju, era pessoa destinada para governar ou suceder seu pai Maghan Kon Fata no trono. Mesmo tendo o seu irmão subido ao trono por via de força, a população continuava a ter grande admiração pelo irmão mais novo, Sandjata Keita. Depois de guerra contra Samauru Kante, que era um rei feiticeiro, que tinha matado nove reis ao qual o menino Sundiata Keita venceu, os griots passaram a ter mais relevância depois que Sundjata assinou o tratado denominado Kurukan Fugan. Foi a partir desse tratado que os griots passaram a fazer parte ou acompanhar os guerreiros do rei e estabelecer laços de harmonia entre diferentes grupos étnicos, como também tinham poder de interferir em qualquer circunstância como mediador e de serem ouvidos (2006).

Niane (1982) informa que existiam reis poderosos que por causa de suas forças militares, todos temia diante deles. Entretanto, quando eles morriam, só se falava mal deles. Havia outros que não faziam nem bem nem mal e quando morriam eram simplesmente esquecidos. Outros eram temidos por ter força, mas sabiam utilizá-la e eram amados, porque amavam a justiça. Justamente, Sandjata fazia parte deste último grupo. Niane reforça que foi em meio de tanta alegria, depois que o menino Sandjata venceu a guerra contra o grande rei feiticeira Samauro Kante que “Balla Fasseke, primeiro griot da família Keita, criou grande hino “Niama” que os griots ainda hoje repetem” (NIANE, 1982, p. 111).

“Este é um dos mais belos cantos que Balla Fasseke criou sobre Sandjata: traduz a ideia de que filho de Sogolon foi uma muralha atrás da qual todo mundo encontrou refugio” (NIANE, 1982, P.111). Um herói do nomes multiplos: Magham Djata; Mari Djata; Sogolon Djata; Naré Magham Djata e Sogo Sogo Simbon Sabala.

Importa salientar que, até data presente, Sundjata continua a ser louvado por maioria dos griots. “Reconhecido como rei no século XIII, Sundjata passou a integrar vários povos e a construir um dos maiores impérios da África, o império Mali, que envolveu os territórios de vários países do Oeste, sendo o atual país do Mali, uma parte deste império” (CAIRES, 2006, p.120).

5.2 DJIDIUS E A PRESERVAÇÃO DA ORALIDADE NA GUINÉ-BISSAU: O CASO DE SAMBALA KANOUTE E JOSÉ BRAIMA GALISSA

O nosso trabalho pretende estudar os Djidius, nome dado aos (griots) na Guiné-Bissau, historiadores e genealogistas pertencentes, maioritariamente, ao grupo étnico mandinga. Buscaremos igualmente investigar os djidius que se tornaram músicos contemporâneos reconhecidos, centrando o nosso estudo, no caso específico, em Sambala Kanuté, um djidiu de atualidade, também preservador das memórias do passado do povo guineense, principalmente, dos povos mandingas. Sendo assim, faz-se necessário se debruçar sobre a capacidade dos djidius em transmitir conhecimentos e saberes tradicionais, assim como as suas implicações na valorização e preservação dos valores ancestrais e da própria oralidade.

Nesse sentido, é importante falar um pouco sobre a estrutura de “domas” ou tradicionalistas, também depositários de herança tradicional. Segundo Hampaté Bâ (2010), os domas são mestres e detentores dos saberes, eles encaram a fala como algo sagrado com poder criador e operativo. Ainda, nesta linha do raciocínio, Hampaté Bâ (2010) sublinha que a tradição sempre atribuiu aos mestres ou nobres a obrigação de garantir a conservação das “castas” ou classes de nyamakala, que em bambara são nyeenyo; em peul, nyeebye.

Adentrando neste debate, Hampaé Bâ(2010) reitera que as quatro classes de nyamakala artesãos têm grande prioridade sobre os griots, pois demandam iniciação e conhecimentos espaciais. O ferreiro está no topo da hierarquia, seguido pelo tecelão, porque o seu ofício implica os mais altos graus de iniciação. Por essa razão, a tradição oral, tomada no seu todo, não se resume à transmissão de narrativas, ou seja, de determinados conhecimentos, ele é gerador e formador de um tipo particular do homem. Nesse caso, “pode se afirmar que existe civilização dos ferreiros, a civilização dos tecelões, a dos pastores etc.”(HAMPATÉ BÂ, 2010, 199).

Percebe-se que os griots são grupos de pessoas com grandes privilégios em contar histórias, recriações populares e espécie de trovadores ou menestréis, que percorrem diferentes países ou que estão ligados a uma família. Ainda, a tradição confere-lhes um estatuto social especial. Porque têm direito de ser fingidos e também gozam de grande maioria de falar com toda liberdade. Por isso, os djielis não têm compromisso algum que os obrigue às vezes contar mentiras vergonhosas e ninguém os levará em consideração.

Segundo Bernat (2003), o trabalho diário de um griot é baseado em buscar as resoluções dos problemas e promover diferentes tipos de encontros. E esse trabalho tem grande importância, sendo motivado por diversas razões: aconselhamento da família, participação em batismo, em casamentos, em questões particulares e funerárias. Isso mostra que um griot não é simplesmente autor, cantor, dançarino e músico, mas também tem grande capacidade de guardar qualquer tipo de ensinamento apreendido através de contos iniciatórios, anedotas e provérbios.

Por sua vez, de modo geral, Seide (2016, p. 11) aponta que, nas antigas colônias francesas da África ocidental, os *griots* são razoavelmente bem conhecidos e alguns deles têm se adaptado à indústria cultural contemporânea, tornando-se músicos de sucesso e de reconhecimento, inclusive fora de seus países de origem. Existem também *griots* na Guiné-Bissau que até hoje continuam com a prática da tradição herdada dos seus ancestrais desde o século XIII. Com base nesse estudo dos djidius, Seide (2016) explica que um dos mais famosos djidius (griots) guineenses da atualidade é Sambala Kanute, filho de um grande conservador da música de kora, Mamadu Kanute, e de Adja Massa Su. Sua primeira apresentação pública foi aos 9 anos de idade, num batizado em Bafatá, sua cidade natal. Também conhecido como Lifanti Garandi (literalmente “Elefante Grande” em crioulo), Sambala Kanute pode ser considerado o embaixador guineense de estilo musical afro mandinga. Além disso, ele apresenta um programa radiofônico de sucesso na Guiné-Bissau.

Sambala Kanute é considerado um djidiu da modernidade por conta de alguns traços ocidentais utilizados por ele no seu ofício de djidiu, uma das causas desta metamorfose é a colonização e miscigenação. Kanuté acabou por adotar novos instrumentos musicais que lhe permitem integrar no mercado atual. Para Alcides Lima e Ana Costa, no “processo de hibridação, um patrimônio pode ser reconvertido para se reinserir em novas condições de produção de mercado” (LIMA, et al. . 2006, p.228). Melhor dizendo, Sambala Kanuté é um djidiu que é músico e ao mesmo tempo procura preservar a importância da oralidade, buscando ingressar no mercado das músicas contemporâneas. A partir deste acúmulo de experiências por Sambala Kanuté, apoiá-los-emos para desenvolver o nosso projeto de pesquisa. Ainda, nessa questão da modernidade e do crescimento do capitalismo, Lima et al. (2006) destacam que djidius dos grandes centros com conhecimento ligado à música, muitas vezes, acabam por adotar e modificar os seus patrimônios cultural e simbólico, buscando inserção no mercado musical dessas localidades, sem deixar de transmitir seu legado cultural de tradição oral.

Segundo Janaína Amado (1995), pesquisas baseadas em fontes orais foram publicadas nos últimos anos, essas pesquisas têm demonstrando a grande relevância das fontes orais para a reconstituição de acontecimentos do passado e do presente. Em uma entrevista oral, no programa o “Gui gui” na televisão nacional da Guiné-Bissau, Sambala Kanuté, um tradicionalista guineense e que será um dos informantes dessa pesquisa, contou de seguinte forma o seu início nesse processo de djidiundade (de djidiu ou músico),

Nasci numa família extensa e humilde de *djidius*, todos os meus avós foram *djidius* porque também nasceram *djidius*. [...] Quando nasci, o meu pai foi informado da minha nascença e ele logo falou na língua mandinga *n’na sambalá nata*, que significa “o meu mensageiro chegou”; a minha chegada foi comemorada como é habitual quando nasce um menino muçulmano, as pessoas vieram acompanhadas de *balafons* e *koras*, tocando, e o meu pai ofereceu-lhes as vacas e cabras. Quando queriam agradecer por mim, o meu pai fez só um pedido a eles: “que peçam a Deus, todo poderoso, que me dê longa vida e saúde” e que, de resto, ele iria cuidar. E eles perguntaram: “por que”? Ele respondeu assim: “quando nasce um elefante, ele já nasce grande, este é o meu elefante e por isso não é necessário”. Dai surgiu o meu nome elefante grande (Kanuté, 2015 Apud Seide, 2016, p.37).

Um outro djidiu de nome José Baima Galissa, um músico contemporâneo que pertence ao clã Galissa, prossegue com as funções da sua linhagem. Um pouco mais resumido, ele disse que, desde quando era menor de idade, aprendia a tocar korá (um instrumento de cordas africano) com os seus pais. Explicou, ainda, que na primeira fase do aprendizado da korá, é fundamental ter a capacidade de memorizar todo o que os mestres ou pais dizem através da oralidade. Ademais, reforça que na atualidade esse instrumento denominado korá tem vinte e duas cordas; ao passo que na antiguidade só tinha vinte e uma cordas. Ele justifica que, devido aos novos instrumentos musicais da modernidade e descoberta dos outros tipos, a korá passou a ser tocado com diferentes elementos ou materiais eletrônicos.

“Ao contar uma história nos apresentamos com o que temos de mais palpável, ou seja, nossa humanidade, e só assim podemos tornar presentes os mitos e ensinamentos que as histórias contêm. O ato de contar histórias nos aproxima de nós mesmos” (BERNAT, 2003, p.3). Tanto Kanuté quanto Galissa, apesar de serem todos músicos contemporâneos e ao mesmo tempo djidius, sofreram grandes transformações. Ambos tiveram que se adaptar aos novos modelos musicais por causa da evolução da tecnologia.

Ainda assim, cada um continuou a pertencer a uma linhagem ou clã. Dessa forma, nunca deixaram de transmitir as memórias e os conhecimentos deixados pelos seus ancestrais por via da oralidade.

Nessa direção, “os historiadores devem levar em conta que a história oral utiliza como fonte a memória de um testemunho para a compreensão de uma sociedade, a qual dá à história um campo de pesquisa considerável” (MATOS; DE SENNA, 2011, p.101). No que se refere à apropriação do passado, Amado (1995, p.131) reforça que “vivência e memória possuem naturezas distintas, devendo assim, ser conceituadas, analisadas e trabalhadas como categorias diferentes, datadas de especificidades”. Ainda, segundo esta autora, “a memória torna as experiências compreensíveis passando por lhe dar significados”. Isto quer dizer, ao trazer o passado até o presente, recria o passado ao mesmo tempo em que o projeta no futuro, graças a essas capacidades da memória de transmitir conhecimento entre os diversos tempos.

Sobre as datas muito mais longínquas, um acadêmico pode pensar que é muito fácil de serem esquecidas pelos genealogistas, por não ser registradas numa folha ou num livro. Pelo contrário, um longo silêncio sobre o passado dificilmente guia os djidius para um caminho de esquecimento, constituindo assim uma forma de resistência em guardar segredos das sociedades através das memórias. Nesse sentido, o sociólogo austríaco Michael Pollak explica que “há uma permanente interação entre o vivido e o aprendido, o vivido e o transmitido. E essas constatações se aplicam a toda forma de memória, individual e coletiva, familiar, nacional e de pequenos grupos” (POLLAK, 1989, p.9).

De reforçar que os djidius são especialistas de qualquer grupo de famílias, são geralmente dotados de memória prodigiosa e acabam por ser grandes arquivistas da sociedade africanas, ao mesmo tempo mestres nas histórias. Também de salientar que a ideia dos conservadores da memória é de extrema importância para os tradicionalistas. Caires (2006, p.124) afirma que os caçadores Traorés têm como Griôts os Diabatés. Outras famílias de Griots, como os Sissoko e Diaunaras, também possuem as suas famílias específicas para serem os guardiões da memória.

Para Hampaté Bâ (2010), durante os percursos das viagens e como também investigação, o aumento dos aprendizados e saberes dependia da característica da memória de cada um, sobretudo do caráter do jovem. Em relação à questão das viagens HAMPATÉ BÂ (2010, p.209) explica que os africanos da savana costumavam viajar desde muitos tempos. O motivo disso era a busca, a troca e a circulação de conhecimentos. E é por essas razões que a memória histórica cultivada na África raramente se limita a um único

território. Pelo contrário, sempre está muito ligada à linhagem de famílias ou grupos étnicos, que migraram por todo continente africano.

Neste caso, percebe-se que sem essas pessoas, ou seja, *djeli*s, com uma potencialidade tão grande na conservação das suas próprias histórias e como também das histórias dos maiores acontecimentos da África, dos antigos impérios e de seus grandes homens, esse conhecimento se perderá. Tudo seria simplesmente contado pelos ocidentais, dominadores das ciências, ou seja, da escrita.

Tudo que uma sociedade considera importante para o perfeito funcionamento de suas instituições, para uma correta compreensão dos vários *status* sociais e seus respectivos papéis, para os direitos e obrigações de cada um, tudo é cuidadosamente transmitido. Numa sociedade oral isso é feito pela tradição, enquanto numa sociedade que adota a escrita, somente as memórias menos importantes são deixadas à tradição (VANSINA, 2010, p.146).

Dessa forma nota-se a importância daqueles que preservam a memória social de um povo. Tendo como exemplo as palavras do *djeli* Mamadu Kuyaté que afirma que “a arte da palavra não apresenta qualquer segredo para nós, sem nós, os nomes dos reis cairiam no esquecimento, nós somos a memória dos homens; através da palavra, damos vida aos fatos e façanhas dos perante as novas gerações” (NIANE, 1982, p. 11).

Por meio do registro da palavras, Sambala explica que:

[...] quando eu tinha 8 anos de idade, violava quarto dos meus irmãos mais velhos, com intuito de tocar o balafon, eu tocava num determinado tempo e parava de tocar quando sabia que eles voltavam do campo. [...] Num certo dia, havia um batizado na cidade de Bafata. Como somos *griots* certamente que não podíamos faltar de animar a festa. No decorrer da festa, o dono que era Tcham (o qual era um *oribi* ou alguém que trabalha com ouro, tinha grande fortuna), de repente Tcham disse ao meu pai: “o seu pequeno Sambala não sabe tocar o *kora*”. O meu pai respondeu-lhe: “não se diz isso para o filho de um *djidiu*. Sambala é capaz de te desafiar, ele é um *griot*.” Tcham dizia também ao meu pai que, se eu tocasse o *kora*, me daria ouro, e o meu pai me chamou e disse: “Sambala, toca”. Então peguei no *kora* do *djali* Madi Djabate, quando comecei a tocar, todas as pessoas impressionadas e admiradas, dizendo que um menino nessa idade a tocar! O meu pai me roubou o *kora* e devolveu-o ao dono rapidamente. E ele, todo triste: “porque a vida de *griot* é feita de grandes segredos”, e a minha mãe também a chorar pois tinha medo de me perder tão cedo. Então quando chegamos a casa, ele mandou trocar todas as fechaduras nos quartos dos meus irmãos mais velhos. E, como manda a nossa tradição dos *griots*, para aprender a tocar ou ser *djeli*, tem que sair fora da sua aldeia, portanto o meu pai fez as minhas malas e falou para minha mãe que eu iria aprender a tocar no *Djali Kunda* (SEIDE, 2016, P. 37).

Alguns estudiosos teriam grande desconfiança no que foi dito por Sambala por ser observação feita oralmente (não escrita), mesmo que as suas constatações sejam verídicas. Por sua vez, Hampaté Bâ(2010) ressalta que essas pessoas continuam a ter grande dúvidas sobre a transmissão da oralidade. Entretanto, o autor destaca que todo problema na verdade está ligado em saber se na verdade é possível conceder à oralidade a mesma confiança que se concede à escrita quando se trata dos testemunhos de fatos passados. Tierno Bokar citado por Amadu Hampaté Bâ explica o seguinte: “no meu entender, não é esta a maneira correta de se colocar problema. O testemunho, seja escrito ou oral, no fim não é mais de que um testemunho humano, vale o que vale homem” (2010, p. 181).

Ainda, em relação à referida entrevista, Sambala continuava dizendo que: “o mundo é conversa e história”. Além disso, ele aponta que, para qualquer ser humano crescer, só é possível com apoio dos outros. Isto quer dizer que tudo o que uma pessoa possa ser no presente é o reflexo da continuidade dos nossos antepassados, aproximação dos vivos e mortos.

Assim, “o historiador deve, portanto, aprender a trabalhar mais lentamente, refletir, para embrenhar se numa representação coletiva, já que o corpus da tradição é a memória coletiva de uma sociedade que se explica a si mesma” (VANSINA, 2010, p.140). Entende-se, portanto, que “cada ser humano pode ser identificado pelo conjunto de suas memórias; embora estas sejam sempre sociais, um determinado conjunto de memórias só pode pertencer a uma e única memória” (AMADO,1995, p.132).

Em relação aos estudos das diferentes obras sobre oralidade, percebe-se que, para os tradicionalistas, um relato ouvido uma única vez fica gravado como sendo algo que pessoa tem na sua mente naturalmente e pode também ser reproduzido por ele de forma inteira, da primeira a última palavra, através da memória.

Melhor dizendo, os djielis não gostam de resumir as suas palavras por outras palavras. Hampaté Bá (2010) afirma que desde muito tempo os djielis tinham o hábito de ir a todos os batizados e funerais. Isto tem como objetivo registrar as circunstâncias de nascimentos e mortes, que depois de junto ficam guardados nas memórias de forma poderosa. E são capazes também de declamar para qualquer Peul importante, reproduzindo tudo, como, por exemplo: “você é o filho do fulano... que morreu/morreram em tal lugar, por tal causa, e que foram enterrados em tal local” (HAMPATÉ BÂ, 2010, p.200), e assim sucessivamente.

Ainda, segundo ele, como já foi dito, uma das características da memória africana é restabelecer o conhecimento ou a narrativa registrada em sua totalidade, tal como um filme que se desenrola do início ao fim, e fazê-lo no presente. Não se trata de recordar, mas de trazer ao presente um evento de passado.

Logo no início das suas falas, segundo Djibril Tamsir Niane (1982), no seu trabalho intitulado *Epopéia Mandinda de Sundjata*, confirma-se a relevância que os griots têm na valorização e transmissão das tradições orais.

“Eu sou griô. Sou Djeli Mamadu Kuyaté, filho de Binton Kuyaté e de Djeli Kedian Kuyaté mestre na arte de falar. Há tempos imemoriais os Kuyaté estão a serviço dos príncipes Keita de Mandinga. Nós somos os sacos de palavras, somos sacos que encerram os segredos muitas vezes seculares, somos a memória dos povos, pela palavra damos vida aos feitos e gestos dos reis diante das jovens gerações. Minha palavra é pura e destituída de toda mentira, é a palavra do meu pai: é a palavra do pai do meu pai (NIANE, 1982, p.11)

De maneira geral, a memória dos genealogistas, ou seja, *djidius*, registra toda cena: qualquer acontecimento, os personagens, suas palavras até os mínimos detalhes das roupas. É por essas razões que Hampaté Bâ (2010) reforça que o tradicionalista não consegue resumir um acontecimento, porque equivale para eles escamotear os acontecimentos, ou seja, esconder algo. E ainda, o autor acrescenta isso que é aconselhável porque a vida não se resume.

Nessa questão de constante aprendizado, para Hampaté Bâ (1995, p. 132) “indivíduos e grupos apropriam-se de vivências antigas, anteriores, experimentadas não apenas por eles ou por seus contemporâneos, mas por antepassados”. Como bem apontou Sotiguigui, um griot maliano, citado por Caires (2006), a ideia principal da oralidade está sempre na valorização das diferenças como veículo facilitador de uma verdadeira troca entre os indivíduos, e que desta maneira podem vivenciar um verdadeiro ponto de encontro.

Os mandingas têm modo de se diferenciar dos outros através da sua língua. Isto quer dizer, *N'ko*-significa “eu digo”. Uma vez que a língua mandinga é para eles a “língua clara” (*kangbé*) por excelência” (NIANE, 1982, p.85). Ainda, o autor acrescenta que todos os que dizem “*N'ko*” são em princípio *malinkas* ou *mandingas*.

Como pesquisador que esteve em África, Caires destaca que já teve convivência de forma mais próxima com os mandingas do Mali. Afirma que “os griots malianos são quase todos islamizados. Respeitam o chamado diário do sistema de som das mesquitas

para o momento da reza, mesmo que estejam em alguma atividade de trabalho” (CAIRES, 2006, p. 117).

Por sua vez, Amadou Hampaté Bâ (2010), autor maliano e também muçulmano, reforça a fala de Caires sobre o islão na vida dos griots. E disse que as características das memórias africanas e das modalidades de transmissão oral não foram afetadas pela islamização que se expandiu em grande parte dos países da África ocidental ou Senegâmbia. Para ele, é o islão que se adaptou à tradição africana, ou seja, à memorização. E o autor realça que a maioria das crianças que saíam das escolas corânicas eram capazes de narrar de cor o Corão inteiro, em árabe e no salmo desejado, sem estender o sentido do texto ou pegar texto nas mãos. O que demonstra a capacidade da memória africana e também dos djielis.

6 PROCEDIMENTOS METODOLÓGICOS

Nosso trabalho terá o método qualitativo, por parecer pertinente e favorável. Segundo Strauss e Corbin (2008), a pesquisa qualitativa é o método usado para estudar e entender os fenômenos sociais que se dão a partir da relação do indivíduo com a sociedade. Considerando o objetivo geral do presente trabalho tenciona-se a compreender “os djidius contemporâneos que se tornaram músicos reconhecidos.

No que tange ao procedimento de coleta de dados, focalizaremos a priori na pesquisa bibliográfica e faremos depois a pesquisa de campo, na qual realizaremos entrevista semiestruturada.

Assim sendo, e de acordo com Creswell (2010), é importante analisar e compreender o sentido que uma determinada sociedade concede a um fenômeno ou acontecimento que ocorre dentro dela. Segundo Marconni e Lakatos (2010), é necessário interpretar com muita profundidade as questões que condicionam a complexidade da conduta humana. Em outras palavras, faz-se necessário arrancar o significado invisível dos hábitos, atitudes e tendências das sociabilidades e suas limitações. E a nossa pesquisa não está fora disso, pois como mostra num dos nossos objetivos específicos, pretendemos perceber como os djidius são iniciados como especialistas na conservação da oralidade entre os mandingas.

Realizaremos entrevistas com dois artistas que possuem uma formação dos djidiu na Guiné-Bissau, que são Sambala Kanuté e Braima Galissa, a partir de um roteiro semiestruturado. E essas entrevistas vão tentar esclarecer as seguintes questões: a) como a memória pode ser uma ferramenta importante para a reconstrução do passado; b) por que os artistas ou djidius continuam a atuar no mundo dito da modernidade e ainda assim serem preservadores da oralidade, dando prosseguimento ao conhecimento das suas linhagens; c) quais são as vantagens e desvantagens de novos instrumentos musicais.

Inerente as entrevistas, existe, entretanto, uma dimensão simbólica, que os historiadores têm a obrigação de conhecer e estudar, pois trás parte da história. Mediadas pela memória, muitas entrevistas transmitem e realaboram vivências individuais e coletivos dos informantes com práticas sociais de outras épocas e grupos. A dimensão das entrevistas não lança luz diretamente sobre os fatos; mas permite aos historiadores rastrear as trajetórias inconscientes das lembranças; permite, portanto, compreender os diversos significados que indivíduos e grupos sociais conferem às experiências (AMADO, 1995, p. 135).

Ainda mais, iremos ao campo a fim de realizar entrevista semiestruturada, que na concepção de Lakatos e Marconni (2010), é uma forma de coleta de dados que permite ao entrevistado expor livremente as opiniões em relação ao assunto a ser estudado. Por outro lado, a pesquisa de campo caracteriza-se pelas investigações que, além da pesquisa bibliográfica e documental, faz-se através de coleta de dados junto das pessoas a ser entrevistada, com diferentes tipos de pesquisa, alguns dos quais podem ser: pesquisa-ação, pesquisa participante, etc. (FONSECA, 2002 apud MÉTODOS DE PESQUISA, 2009, P.37).

É de realçar a importância que qualquer entrevista é capaz de nos levar a vivenciar as experiências dos outros, como também aprofundar os nossos conhecimentos através da partilha das experiências com uma e mais pessoas ou clã. Sendo assim, o nosso foco para a realização do nosso projeto, teremos como apoio ou suporte múltiplas referências bibliográficas escritas sobre oralidade. Uma vez que “a escrita e as narrativas orais não são fontes excludentes entre si, mas complementam-se mutuamente” (MATOS; DE SENNA, 2011, p.97).

Assim, considerando que esses músicos, os djidius, são reconhecidos em todo país e como também em outras partes de mundo, acabam por se preocupar com a evolução da tecnologia e desejam se integrar ao mercado moderno da música. No que tange ao processo de hibridação Lima, Carolina e Costa explica o seguinte:

nos processos de hibridação, é possível encontrar exemplos em que a cultura dos setores não-hegemônicos se apropria de tecnologias e “benefícios” da modernidade para usá-los em seu favor. Assim, são criadas estratégias de *reconversão*, na qual um patrimônio pode ser reconvertido para se reinserir em novas condições de produção e mercado (LIMA, et al, 2006, p.22).

7 REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

AMADO, Janaína. **O grande mentiroso - tradição, veracidade e imaginação em história oral.** História, vol. 14 (1995), p. 125-136.

AUGEL, Moema P. **O desafio do Escombro: noção identidade e pós-colonialismo na literatura da Guiné-Bissau.** Rio de Janeiro: Gramond, 2007.

BARRY, Boubacar. **Senegâmbia: o desafio da história regional.** Rio de Janeiro: Centro de Estudos Afro-Asiáticos (Universidade Cândido Mendes), 2000, p. 5-34.

BÂ, Ahmadou H. A tradicao viva. In: KI-ZERBO, Joseph (Ed.). **Metodologia e pré-história da África.** 2. ed. Brasília: UNESCO, 2010 (historia geral da Africa, I)

BERNAT, Isaac G. **O olhar do griot sobre o ofício do ator: reflexões a partir dos encontros com Sotigui Kouyaté.** 1. Ed. Rio de Janeiro: UNIRIO, 2008.

BONVINI, Emilio. **Textos Orais e Textura Oral.** In: QUEIROZ, Sonia (Org.) A Tradição Oral. Belo Horizonte: FALE / UFMG, 2006. p. 7-11.

CAIRES, Marcio. **Caminhada de iniciação: na África do oeste.** 1. Ed. Bahia 2006.

CARDOSO, Carlos. **Estado e Nação. Para uma releitura da construção nacional na Guiné-Bissau.** In: Que Nações, em construção nos cinco? Colóquio Internacional de Cidade da Praia. 2 a 23 de março de 1996. Editado em 1998.

_____. UAB/UFRGS e pelo Curso de SEAD/UFRGS. – Porto Alegre: Editora da UFRGS, 2009.

DJALO, Tchernó. **Identidades, Dominações e Resistências na Guiné. Revisao: Leonor Hungria. Coleção: o fato e a verdade.** Nova Vega e Autor, 2º edição, 2013.

FONSECA, Maria Nazareth Soares. **Literatura e oralidade africanas: mediações.** Faculdade de Letras da Universidade Federal do Rio de Janeiro. 2016.

GARCIA, Francisco Proença de. **Os movimentos independentistas, o Islão e o Poder Português (Guiné 1963-1974).** Lisboa 2000. Disponível em: www.researchgate.net/publication/321136562_Os_movimentos_independentistas_o_Islao_e_o_Poder_Portugues_Guine_1963-1974/ visualizado no dia /10/04/2019.

INTUMBO, Incanha. **Estudo comparativo da morfossintaxe do crioulo guineense, do balanta e do português.** Tese (mestrado na área científica de linguística descritiva) - Faculdade de Letras, Universidade de Coimbra. Coimbra, 2007, p.7-10; 20-29. Disponível em: www.uc.pt/creolistics/research/guine/intumbo_2007/ acesso no dia 05/05/2019.

KI-ZERBO, Joseph. Império do Mali. In: História da África Negra. Paris: Europa America, 1972, vol. I.