

MAURÍCIO WALDMAN



ESPAÇO, AFRICANIDADE E TRADIÇÃO

**O imaginário espacial tradicional africano na fala griot sobre
Sundjata Keita, Imperador do Mali, Senhor do Umbigo do Mundo**



EDITORA KOTEV

ÁFRICA & AFRICANIDADES: Coleção Acadêmica 1

ESPAÇO, AFRICANIDADE E TRADIÇÃO:

A topologia do imaginário espacial tradicional africano na fala griot sobre Sundjata Keita, Imperador do Mali, Senhor do Umbigo do Mundo ¹

MAURÍCIO WALDMAN ²

RESUMO: A elaboração de *Espaço, Africanidade e Tradição: A topologia do imaginário espacial tradicional africano na fala griot sobre Sundjata Keita, Imperador do Mali, Senhor do Umbigo do Mundo*, acatou a preocupação em destacar elementos pertinentes a uma percepção cultural negro-africana do Espaço. Constituindo um trabalho de índole topológica, o texto dedica, portanto especial importância a toda sorte de inferências espaciais imaginárias com impacto na consciência social, fundamentais para a compreensão quanto à forma como o espaço é simbólica e culturalmente apropriado. Constituindo uma avaliação topológica, enfoca a questão da temporalidade africana, essencial para definir as relações que se inscrevem no espaço, seja ele o concreto, seja ele o imaginário e simultaneamente, faz a mediação com inferências relacionadas ao espaço. O foco do material é a narrativa oral tradicional africana coletada pelo historiador senegalês Djibril Tamsir Niane, relacionada com os feitos de Sundjata Keita, o fundador do Império do Mali e transmitida pelos contadores de histórias da África Ocidental - os *griots*. A opção em debater esta narrativa *griot* deve-se não só pelo amplo rol de elementos constitutivos de uma cartografia imaginária negro-africana que estão nele presentes, como também pelo fato de constituir uma forte expressão da Africanidade, o que inclui tanto a oralidade quanto a noção de força-vital. No mais, esta narrativa *griot* é um rico manancial de informações sobre a vida social, política e religiosa da África Ocidental em momentos em que sucedia forte penetração do Islam. O texto evidencia a importância do espaço imaginário enquanto conceito imprescindível para evidenciar diferentes sentidos e significados sociais, culturais e históricos, que de outra forma poderiam permanecer obscuros e, além disso, a importância da percepção do tempo e do espaço enquanto marco identitário na sociedade tradicional africana.

PALAVRAS-CHAVE: Antropologia Topológica, Espaço-Tempo, Tradição, Oralidade, Força Vital, Imaginário, Griot, Império do Mali, Sundjata Keita, Poder Tradicional.

ABSTRACT: The basic intention of the research *Africanity, Space and Tradition: The topology of the traditional African space imaginary in the speech of griot on Sundjata Keita, Emperor of Mali, The Lord of the Navel of the World* is to reveal the structure and dynamics of the black-African perception of the space and time. Based in a topological focus, the text pay attention particularly in the importance of the imaginary references in the social perception of world. Besides, the book propos several hypotheses about the nexus of the symbolical representations of time and space on the social imaginary and its relations with the concrete reality. In this sense, the issue of the topological perspective is considered in a special and essential theoretical relationship whit specifies of the social time and geographical space. The source of this analysis is based in a traditional oral story from West Africa - transmitted by *griots*, the living memory of Africa - relating the events concerning the foundation of the Empire of Mali and its founder, the emperor Sundjata Keita. This oral source - or orality -, collected by the Senegalese historian Djibril Tamsir Niane, offers a rich source of information about the construction of an African imaginary cartography, about the conception of space from the African point of view, as well as several scenarios about the social, political and religious life of West Africa during the Empire of Mali process of stabilization. In this context, the space appears as a symbolic representation revealing strong hidden social, cultural and historical meanings. This is the central reason of this work, whit focus on cultural topology.

KEYWORDS: Topological Anthropology, Space-Time, Tradition, Oral Tradition, Imaginary, Griot, Empire of Mali, Sundjata Keita, Traditional Power.

I - REFLEXÕES INICIAIS SOBRE O TEMA

Este livro está voltado para a análise de um relato da tradição oral africana que o escritor e historiador senegalês Djibril Tamsir Niane, coletou ao longo de primoroso trabalho de pesquisa.

Publicado no Brasil pela Editora Ática (São Paulo, SP), sob o título *Sundjata ou A Epopéia Mandinga*, volume da Coleção Autores Africanos nº. 15 (Cf. NIANE, 1982), é o teor deste documento que estará em debate nos parágrafos que seguem.

Como se sabe, a oralidade é um gênero de transmissão do conhecimento que tem nos *griots* um dos seus mais notáveis expoentes. De marcante atuação nas sociedades da África D'Oeste ou Ocidental, é assim que são chamados *os tradicionalistas, os bardos, os contadores de história* aos quais recorreu Djibril Niane em seu trabalho de investigação (Figura 1).

O relato formatado pelo historiador reúne os notáveis feitos que marcam a memória do imperador Sundjata Keita, soberano do Mali entre 1230 e 1255, dignificado pela memória tradicional como *Senhor do umbigo do mundo, Pai do país luminoso, Herói dos cem reis vencidos e Senhor dos múltiplos nomes* (NIANE, 1982: 12-13).

O resgate da atuação de Sundjata e dos fatos que cercaram a insigne realeza deste que foi o primeiro a ostentar o título real de *Mansa* (rei ou imperador no idioma mandenka), levou em consideração a *memória viva* consignada pelo ofício dos *griots*.

Os *griots* notabilizaram-se ao longo de séculos, ou mesmo milênios, como responsáveis pela transmissão oral dos acontecimentos do passado histórico dos povos de uma vasta parte da África.

A saber: o zeloso trabalho dos *griots* não corresponde a uma memória simplesmente factual ou cronológica. Muito menos a um trabalho de difusão de narrativas de feitos fabulosos ou apologéticos.

Antes, a fala destes profissionais insere-se antes numa *Weltanschauung*³ que senhoreia a oralidade como um de suas notas mais primorosas, em vista de reproduzir e perpetuar uma visão de mundo singular, africana na forma e na essência.

Neste sentido, alternando metáforas e concisões, volteios gerais e particulares, ações de pessoas e grupos, a narrativa de Sundjata Keita lança luz reveladora nas *prefigurações tradicionais africanas de espaço e tempo*, que fornecem sentido e direção ao relato.

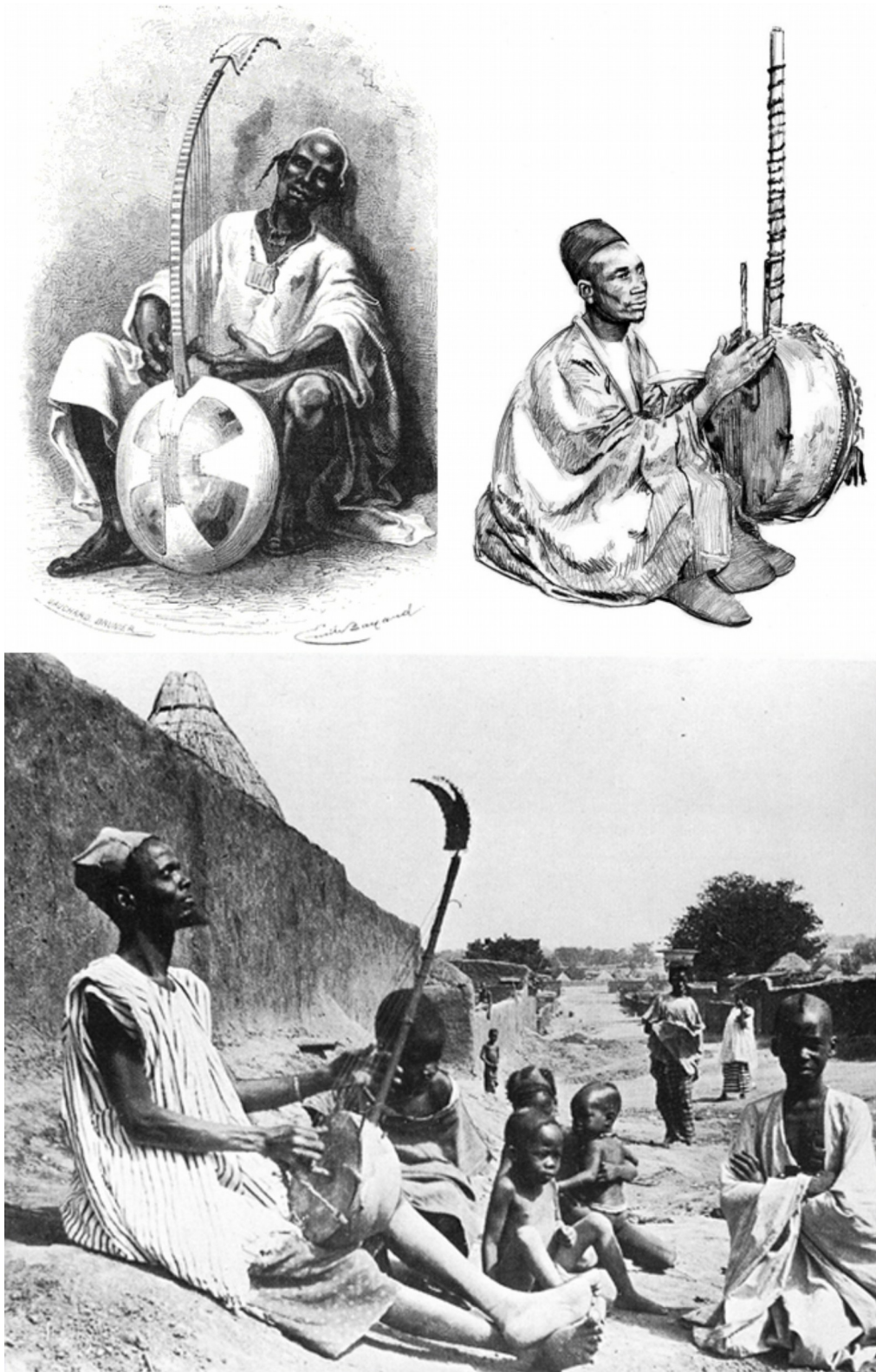


FIGURA 1 - Três iconografias representando *griots* da África Ocidental, datadas dos finais do Século XIX. Nas imagens, os *griots* tocam instrumentos de corda, conhecidos como Kora ou Kouraba. Além destes, o Kalam, o Balafon e o Ngoni são regularmente utilizados nas apresentações públicas da categoria. Fazendo uso da música e do canto, por esta razão os *griots* são, por vários estudiosos, definidos como bardos (Fonte: < <https://br.pinterest.com/arappernamedblo/griot/> >. Acesso: 02-08-2017)

Sobremaneira, estas acepções de tempo e de espaço definem um *modelado simbólico*, uma *geografia sensível* nas quais o relato está alicerçado, constituindo por esta razão, moldura conceitual imprescindível para uma compreensão profunda e abrangente dos episódios resguardados pela epopeia de Sundjata.

Enquanto tal, a cartografia imaginária desta saga, imbuída de acentuada singularidade, reporta diretamente ao que se pode categorizar como *África Profunda*, conceito seminal e estruturante para a avaliação do continente africano.

Esta noção tem por substrato um entendimento interno, centrado na realidade africana (e por essa via, “profundo”), que se contrapõe às abordagens periféricas. Qual seja, lógicas invariavelmente eurocentradas, alheias à personalidade cultural específica da África e às premissas que a norteiam.

Em síntese: a visão periférica caracteriza uma geometria de julgamentos derivada de um “pensamento dominado por metodologias não diferenciais, eivadas de preconceitos e fundamentadas nos limites de suas proposições, não atingindo o núcleo de outras realidades históricas” (LEITE, 1992: 85).

Desta postura, advém sortida gama de modelos axiológicos descompromissados de uma aproximação efetiva com o continente africano, postura que pavimenta a formatação de juízos enganosos, incorretos e desqualificantes da África, dos seus povos e culturas.

Consoante este recorte, saliente-se que o tema deste estudo compele *per se* o uso de instrumental teórico diferenciado, essencial para aclarar os móveis que locucionam e sistematizam o relato de Sundjata.

Afinal, a despeito de centrada num personagem sumamente islamizado, a pessoa do próprio Sundjata Keita, Imperador do Mali, a narrativa está estruturada numa *paisagem topológica* que não permite a Sundjata no interior do relato, itinerários outros que não os ditados por um regramento tradicional africano do espaço-tempo.

Representativa de concepções que perduram indelevelmente na consciência social africana, a narrativa é originária de um contexto histórico no qual o islamismo a séculos havia se propagado em meio às elites dos impérios e das chefarias de todo Sudão Ocidental ⁴.

Em paralelo, note-se que independentemente das influências muçulmanas, indutoras da inserção de contributos culturais dantes inexistentes na África tradicional, Sundjata Keita, apresentado em toda a narrativa como autêntico herói fundador ou civilizador, é via de regra absorvido ou cooptado pelas referências intrínsecas ao poder tradicional africano.

Isto porque, tal como recorda o antropólogo francês Georges Balandier, o poder tradicional é bastante astucioso, não se deixando aprisionar com facilidade. Note-se que com assiduidade, o tradicionalismo político subverte as forças que pretendem dominá-lo. Sem titubeios, lança mão de estratégias que burlam os códigos dominantes, exibindo predisposição a toda prova em encetar a manipulação simbólica dos signos hegemônicos (*passim* BALANDIER, 1988, 1976 e 1969).

Conforme demonstraremos mais adiante, a topografia imaginária que molda o núcleo da narrativa constitui importante aporte teórico para o debate relativo aos *sistemas políticos africanos*, cuja especificidade tem sido claramente delineada em inúmeros estudos clássicos da antropologia política dedicada ao continente (Cf. FORTES *et* EVANS-PRITCHARD, 1981).

Nesta perspectiva, o Império do Mali, enquanto um *Estado tradicional* (Vide BALANDIER, 1969), teria, pois seu estudo incluído num rol bem mais amplo de preocupações e interesses. Consistindo numa das mais admiráveis construções políticas da história da Humanidade, este Estado foi uma das grandes formações estatais do mundo extraeuropeu.

O Mali estruturou-se a partir de um *compartimento territorial* (Cf. WALDMAN, 1994 e 1992), alojado entre os contrafortes do maciço do Futa-Djalon ⁵, o deserto do Saara e as florestas equatoriais que se estendem a partir do Golfo da Guiné.

Drenado por cursos d'água de porte considerável, como os rios Gâmbia, Senegal e Níger (*Djoliba* no idioma mandenka), aos quais podemos somar longos braços e afluentes destes caudais, esta moldura espacial usufruiu, portanto, de diversas e portentosas estradas líquidas a favorecer contatos e intercâmbios.

Espalhando-se soberanamente pelas magníficas savanas que se perdem de vista na África D'Oeste ⁶, o Mali dilatou-se a partir de um espaço territorializado por povos do macrotronco Manden ou Mandenka ⁷, assentados de longa data na região.

No ponto de vista político e econômico, este espaço nos tempos históricos corporificou-se numa *core area* ⁸, que magnetizou vasto entorno territorial, agregando populações e espaços conotados por acentuada heterogeneidade (Figura 2).

A amarradura deste arranjo espacial teve lastro numa economia pujante e diversificada, relacionando-se com as terras estrangeiras por intermédio de vigoroso tráfico mercantil, que ademais, constituía também o *leitmotiv* dos impérios sudaneses predecessores.

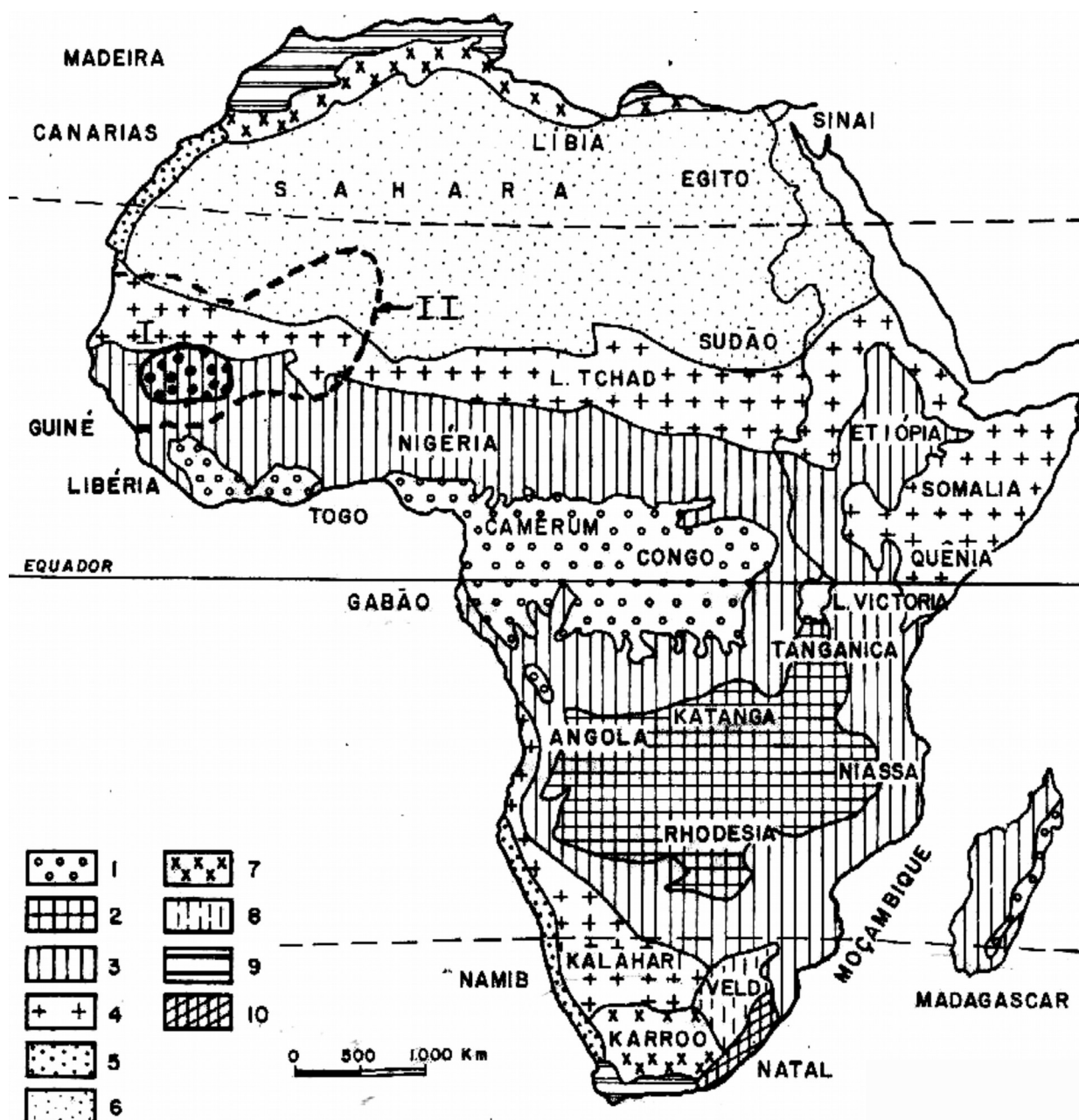


FIGURA 2 - PAISAGENS NATURAIS DA ÁFRICA E O IMPÉRIO DO MALI: Muito mais do que geralmente é admitido, as paisagens naturais incorporam longo, árduo e persistente trabalho humano. Logo, constituem parcialmente uma herança biológica, mas também em parte, um trabalho social. Em África este veredicto é particularmente verdadeiro. O continente assistiu ao surgimento dos primeiros humanos e coerentemente, das primeiras tecnologias e práticas de transformação da natureza. Neste sentido, o mapa evidencia uma diversidade de paisagens classicamente catalogadas como "naturais". Porém nem sempre deste modo entendidas pelos naturais da África. Feito o reparo, temos: 1: Floresta tropical densa, 2: Floresta aberta, 3: Savanas, 4: Estepes com espinhosas, 5: Vegetação do deserto litorâneo, 6: Deserto do Saara, 7: Estepes do tipo mediterrâneo, 8: Pradarias, 9: Floresta mediterrânea e 10: Floresta subtropical da África do Sul. Quanto ao Império do Mali, pode-se perceber o ajustamento do núcleo original do império, a *core area* Manden (I), com a savana sudanesa e posteriormente, em sua máxima extensão (II), com paisagens naturais como o Saara ao Norte e as florestas tropicais no Sul. O alastramento do Mali por ambientes biogeográficos diferenciados favoreceu a tonificação dos circuitos de comércio, que podiam contar com recursos obtidos de ecossistemas diferenciados, impulsionando trocas complementares no interior do império.

Acatando uma tendência muito difundida no mundo pré-moderno, o Império do Mali estruturou-se a partir do assenhoreamento de fluxos e de circuitos espaciais muito antigos, com rotas de comércio cortavam a savana de uma ponta a outra, escoando por um verdadeiro corredor natural cuja senioridade é indubitavelmente remota.

No tocante aos contatos com os países do Golfo da Guiné, comerciantes mandenka acataram orientações que remontam a um comércio tradicional que desde os primeiros assentamentos humanos, conectou a savana à floresta tropical guineense e à região do baixo Níger.

Quanto aos caminhos que cruzavam o Saara, igualmente não havia nada de novo, pois o deserto nunca constituiu barreira de monta para a comunicação entre os países da costa do Mediterrâneo com o Manden e a África Sudanesa. Pelo contrário, a antiguidade das pistas cruzando o deserto é atestada inclusive por pinturas rupestres pré-históricas ⁹.

No Sudão, o intercâmbio era polarizado através de centros urbanos, escoando através de caravanas por rotas de comércio de longa distância, com pontos de parada e poços d'água ao longo dos caminhos. Com regularidade, a faina dos mercadores alcançava o Golfo da Guiné, Sudão Oriental, Magreb, as terras do Egito e alhures (Figura 3).

Contudo, muito embora as trocas não constituíssem qualquer novidade, o fato é com a estabilidade política proporcionada pela irrupção do Mali, o comércio auferiu alento incívio, conferindo ao Mali a condição de ator econômico de primeira grandeza.

Ocupando em seu apogeu uma respeitável extensão territorial (Figura 4), o Império do Mali reunia em seu interior exuberante multiplicidade de etnias e culturas, aspecto que também pode ser estendido às formações políticas anteriores ao Mali.

Isto porque o Mali, tal como o precedente império do Ghana ¹⁰ (Séculos IV-XI) e o império Songhay, que o sucedeu (Séculos XIV-XV), inscreve-se nos marcos da história do Sudão ocidental, que no seu conjunto, observou persistente decantação de povos e culturas, convivendo e estabelecendo parcerias em meio aos Estados aborígenes.

O sucesso destes Estados, espelhada nos muitos séculos de vida política contínua, não sobreveio, contudo, do acaso. Em paralelo às determinações da concretude social e econômica, estes Estados configuravam estruturas político-culturais para cuja gênese e perpetuação, concorreram formas genuinamente africanas de apreender a parceria inelutável mantida pelo espaço com o tempo, nexos este perene na história africana e do Sudão.

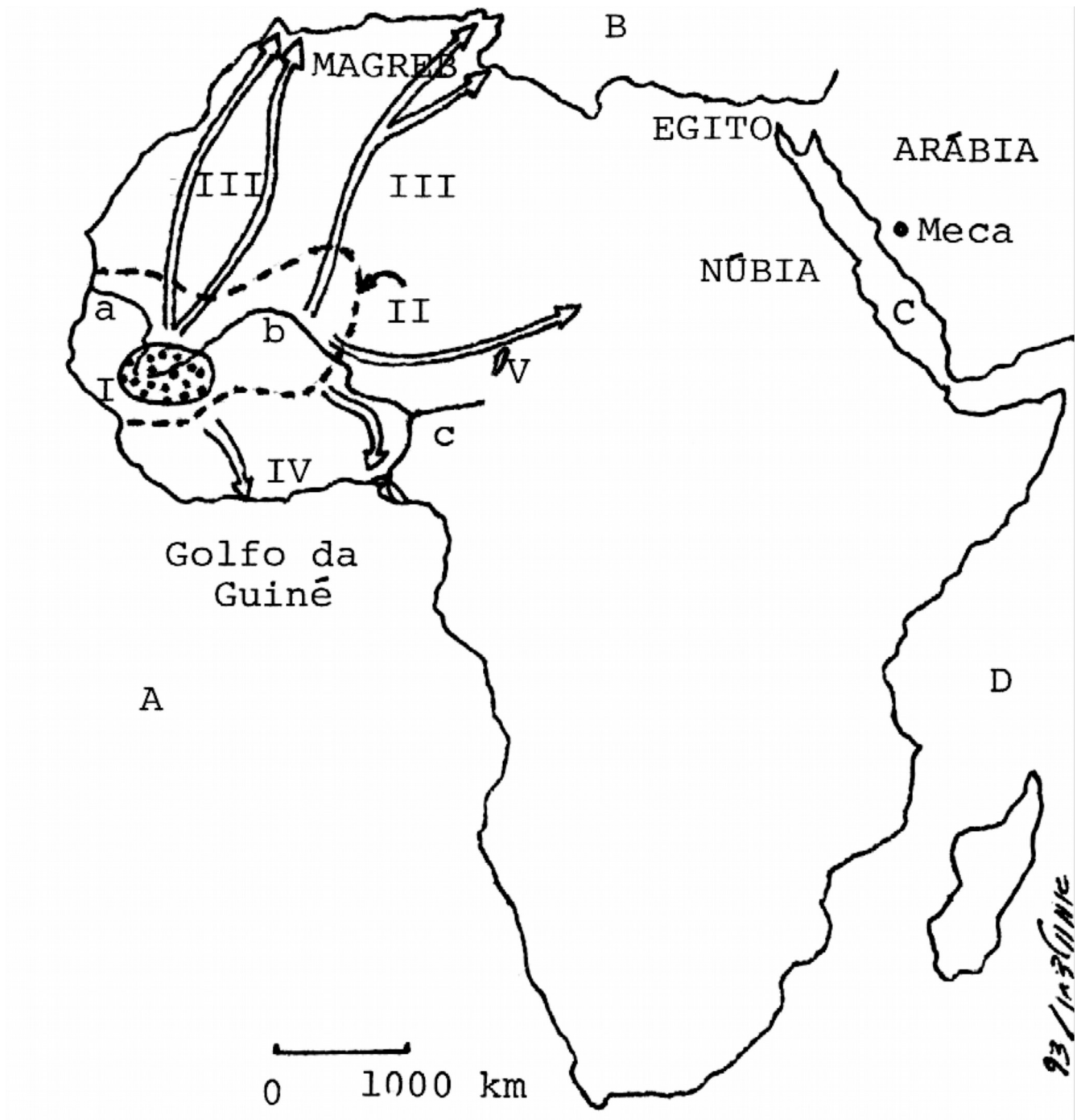


FIGURA 3 - O IMPÉRIO DO MALI NO ESPAÇO AFRICANO DA ÉPOCA: O mapa esclarece a estratégia espacial do Mali em afirmar o controle dos fluxos que lhe permitiriam pleitear a tutela de um emaranhado de rotas de comércio, largamente preexistentes ao império. Esta tática foi a raiz da pujança econômica do Mali, que obtinha receitas do comércio. O caráter introvertido dos contatos comerciais é patenteado pelo alheamento para com os grandes oceanos que circundam a África (A: Oceano Atlântico, B: Mar Mediterrâneo, C: Mar Vermelho, D: Oceano Índico), ao mesmo tempo em que se apóiam no curso dos grandes rios, particularmente a jusante dos fluxos (a: Senegal, b: Níger, c: Benue) e em caminhos terrestres. Observe-se o mimetismo do império com a atividade mercantil: (I) Em pontilhado, o núcleo do Império do Mali, o Espaço Malinké ou Manden, consolidado com a atuação de Sundjata Keita, (II) Em linha tracejada, a expansão máxima do Mali, durante o Século XIII, (III) As Rotas de comércio transaariano, (IV) Rotas de comércio para os Países do Golfo e (V) Rotas na direção do Lago Chade (Mapa elaborado pelo autor, baseado em GIORDANI, 1985; KINDER et HILGEMANN, 1975)

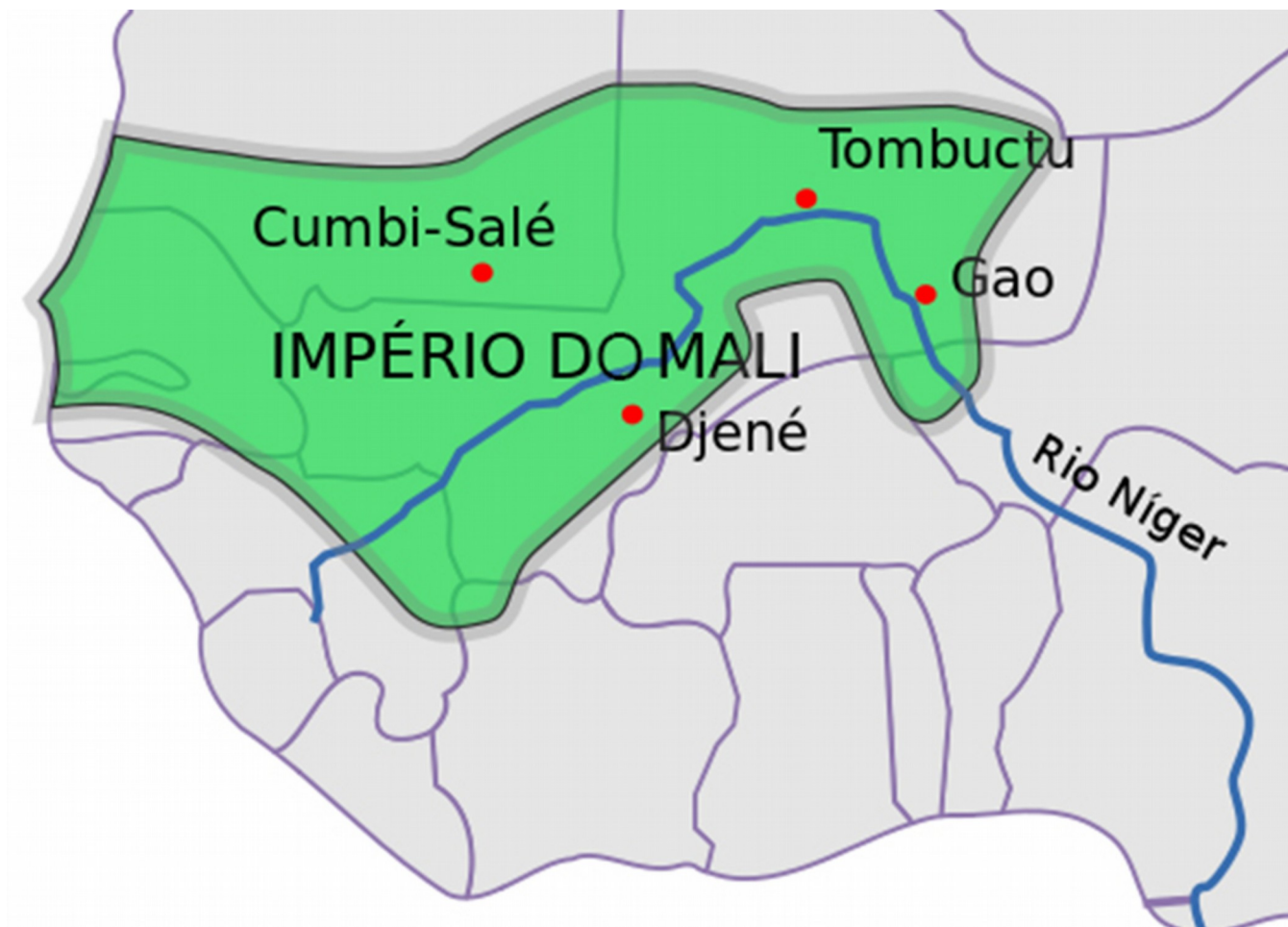


FIGURA 4 - O IMPÉRIO DO MALI NA ÁFRICA D'OESTE: Em verde, os territórios que compunham o Império do Mali final do Século XIV, assim como os principais centros urbanos. A área que destaca o império, calculada em 1.300.000 km² está sobreposta às fronteiras atuais dos Estados da África Ocidental ou do D'Oeste, compreendendo boa parte do território da atual República do Mali, a totalidade do Senegal e Gâmbia, trecho meridional da Mauritânia e nacos do Níger, Costa do Marfim e da República da Guiné-Conacry (Fonte: < <https://creativecommons.org/licenses/by/3.0/> >, 22-06-2017)

Neste cenário, aparte as sucessivas vagas da islamização do Sudão (nunca por inteiro e frequentemente, detendo-se nos interstícios da sociedade tradicional), primaram por uma interlocução com um substrato cultural africano, que lhe emprestou cor própria e uma fisionomia particular.

Assim, dada a essencialidade dos aportes africanos na *lebensanschauung* ¹¹ sudanesa, pavimentando a aderência do islamismo no meio político, social, econômico e cultural do Sudão, enquadrar mecanicamente o Mali e os países vizinhos como meras derivações do mundo arabo-muçulmano constitui no mínimo, conclusão genérica e imprudente.

Cabe o registro da salutar advertência de José Roberto Franco da FONSECA, especialista brasileiro em África Negra, para quem “é preciso não perder de vista que o Islam não foi

o criador dos Estados Imperiais da África Ocidental e do Sudoeste: encontrou-os já florescentes” (1984: 59).

A encimar este veredicto, temos que o caráter islâmico desta parte da África tem sido observado na sua especificidade, no mais das vezes ressaltando a capilaridade com que o islamismo interagiu com a materialidade social sudanesa.

Particularmente no Sudão, a propagação do islamismo, em contraste com o que ocorreu na costa oriental africana e no Norte do continente, resultou de contatos geralmente pacíficos da população local com mercadores berberes, e não como sequela de uma empresa conquistadora *manu militari*, tal como tipificada na *jihad*.

Por extensão, o segredo da islamização da África Sudanesa parece residir na adaptação deste às tradições africanas locais e não o contrário, aspecto que, aliás, se evidencia em numa coletânea de epifenômenos culturais (Figura 5) e, outrossim, na própria narrativa de Sundjata ¹².

Logo, esta explanação estará preocupada em frisar a repercussão e a especificidade de lastros culturais que o antropólogo brasileiro Fábio LEITE qualifica, com propriedade, como *valores civilizatórios em sociedades negro-africanas* (1984: 33-57).

Nesta perspectiva, tais valores são constitutivos de um complexo conjunto de sistemas simbólicos, aprofundados durante milênios sem conta, indistinguíveis e indissociáveis da África, eterna, profunda e imemorial.

Esta demarcação inclui referências como concepções de família, organização social, estruturas políticas, sistemas econômicos, modelos de honorabilizar deuses e espíritos, paramentos psicológicos e ritos sociais, um vigoroso e amplo complexo cultural que personifica a consciência social dos povos e culturas do continente.

Este rol de fenômenos sociais interliga-se diretamente com o metabolismo mantido por estas sociedades com um entorno natural heterogêneo e biodiverso, e no que concerne aos princípios instauradores de sua personalidade histórica, geográfica e cultural, *com as interpretações do espaço e do tempo que regem o modo de ser dos africanos*.

Na sequência, cabe lembrar que no território que se estende das franjas do deserto do Saara à extremidade Sul do continente africano, *ou seja, a África Negra*, em que pese uma diversidade de práticas culturais, existem *concepções profundas* compartilhadas por centenas de grupos, tanto na área cultural bantu, quanto na sudanesa ¹³.



FIGURA 5 - ARQUITETURA ISLÂMICA SUDANESA: A Grande Mesquita de Jenné-Jeno (Djené), construída em consonância com os cânones da arquitetura tradicional de terra batida do Sudão, é um dos múltiplos exemplos da adaptação do islamismo às tradições culturais locais. No Mali e em toda a África Ocidental existem esplêndidas construções de terra socada, demonstrativas de uma arquitetura islâmica autóctone, que criou modelos estéticos ímpares, passando ao largo dos protótipos de edificações religiosas que campeavam nas paragens estrangeiras do mundo muçulmano. Muitas destas construções rivalizavam com sucesso, em proporção e sofisticação construtiva, com obras de envergadura erguidas pelos europeus no mesmo período (Fonte: Enciclopédia Britânica, < <https://www.britannica.com/place/Mali> >. Acesso: 22-06-2017)

Cumprе anotar, *diversidade cultural não contradiz com matrizes de unidade*. Nesta linha de abordagem, toda a África, independentemente de macroconjuntos e circunscrições culturais, compartilha de igual para igual referências análogas em todos os níveis.

Num elenco sumário, estas similitudes transparecem nas relações sociais e familiares, gravadas por senso visceralmente comunitário ¹⁴, pela deferência de tratos baseados no consenso, pelo vigor de um *modus vivendi* gravado pela tradição, por conceitos como os de ancestralidade, coletivismo e para coroar, atendendo aos moldes da discussão travada por este livro, por concepções próprias de espaço e de tempo.

Esta fisionomia comum, reivindicada enquanto uma *civilização singular*, ou então, para frisar uma nomenclatura mais atual, de *Africanidade*, circunscrever-se-ia unicamente à

África Subsaariana, à *África dita Negra* (Cf. MUNANGA, 1984: 30), espaço que constitui o âmago por excelência desta investidora civilizatória.

Entenda-se que conquanto refira-se a um continente, que tal conceituação não remete a perspectivas geográficas, referentes às terras emersas da África, mas exclusivamente denota o modo de ser e de pensar dos negros africanos, uma perspectiva peculiar às opções históricas, sociais e culturais deste grupo (LEITE, 1984; MUNANGA, 1984).

Deste modo, a presença de simetrias marcantes, que se mesclam no cotidiano de todos os povos que ocupam as plagas do Sul do Saara, permitiria delinear uma unidade civilizatória própria. Trata-se, pois de um *padrão civilizatório específico*: a *civilização negro-africana*, um dos conjuntos civilizatórios matriciais a marcar presença no mundo tal como o conhecemos ¹⁵.

Tendo em vista este horizonte conceitual, torna-se inevitável abordar a questão relativa à noção de *força vital*, ou mais precisamente, *forças vitais*, conceito onipresente em toda a cosmologia e ontologia negro-africana.

Como registra o escritor belga Placide TEMPELS (1949), o africano tradicional observa o universo enquanto uma hierarquia de forças vitais, ocupando o homem o papel de elo entre as forças que habitam os seres animados e inanimados do universo tangível *de baixo*, com os poderosos poderes espirituais *do alto*.

A obra de Placide Tempels é categórica quanto à centralidade desta conceituação no pensamento tradicional do continente. Os africanos, no exercício de suas atividades, perseguem incansavelmente o objetivo de “adquirir vida, força ou força vital para viver fortemente, para fortalecer a vida ou para garantir que a força perdure para sempre na posteridade de um indivíduo” (TEMPELS, 1949: 1).

Constituindo uma legítima *Weltanschauung*, nesta está reservado aos humanos um papel central, visto estarem ligados por laços imorredouros ao *Maa Ngala: o Grande Nome, Ser Supremo, Criador de todas as coisas*, epítetos que no Sudão designam o criador da Terra e de todos os seres vivos.

A criação teria no ser humano o diligente tutor de um sofisticado equilíbrio exigido por interatuações em todos os níveis, cabendo-lhe a representação no universo tangível de forças infinitamente mais poderosas com as quais interage desde o início dos tempos (Ver entre outros, NYANG, 1977: 27).

Tal concepção, concebendo o homem como eixo central da criação, é a fundamentação máxima do *humanismo africano*. O homem é atinado como em interação com uma rede de participações e de exclusões de ordem mágica, embebidas por onipresentes forças

vitais, que atuam num espectro que se estende dos minerais ao *Pré-existente, o Ser Supremo*.

Realçados enquanto o componente mais proeminente da criação, os humanos, para o humanismo africano, *vinculam-se firmemente aos fluidos, ao sopro vital que fornece um sentido sensível para a estruturação do cosmos* (TEMPELS, 1949: 2 e 315).

Isto posto, sendo verdadeiro que a noção africana de humanismo incorpora um cunho antropocêntrico (como decerto seria o caso de qualquer outra formulação cosmológica tradicional), por outro lado este antropocentrismo é diametralmente oposto ao que irrompe no ocidente com a irrupção da Modernidade ¹⁶.

Contrariamente dos paradigmas que animam a vida moderna, a aceção africana difere da conceituação reducionista que caracteriza o antropocentrismo ocidental. O africano tradicional não está preocupado em revolucionar o meio ambiente e sumamente, com vistas a uma *produção suficiente*, procura agir em parceria, e não em dissintonia, com as poderosas forças cósmicas que julga estarem disseminadas pela totalidade do espaço habitado e do universo.

O conceito de força vital, portanto, é indispensável para a compreensão do sentimento de plenitude que integra o africano com o meio natural e social com o qual se identifica. Através desta forma de compreensão, o africano repudia a concepção materialista que antinomiza razão e emoção, luz e sombra, vida e morte, homem e natureza, enfim ¹⁷.

Outra ressalva bastante pertinente, associada à noção de força vital, refere-se à opção das sociedades tradicionais africanas em favor da oralidade enquanto veículo primordial de transmissão de conhecimentos, calço de uma comunicação social total (Cf. MAZRUI, 1985).

Ainda que o continente africano tenha historicamente presenciado os primeiros experimentos de formas escritas de transmissão do conhecimento, vertidos por intermédio de uma coleção de códigos e alfabetos, segue-se que estes são considerados fatores externos à pessoa, e por esta razão, impactam negativamente os processos de comunicação. Retenha-se que em África, *nada substitui a potência da palavra* (apud LEITE, 1992: 87).

Aliás, o imaginário africano esclarece que no passado o próprio Pré-existente utilizou-se da palavra para gerar o mundo, isto é, “sua própria substância configurada em energias, fluídos ou sopros vitais para desencadear o processo, o qual inclui o mundo e o homem” (LEITE, 1992: 87).

Por isso mesmo, os conceitos de *força vital* e de *palavra* são, nas culturas da África Negra, “o elemento primordial da personalidade da sociedade, desdobrando-se desde as instâncias mais abstratas até as práticas sociais” (LEITE, 1992: 87-88).

Verdadeiramente, dado que indissociáveis, oralidade e forças vitais formam um binômio permanente: *força vital-palavra*. Neste particular, cabe observar que para a África, o conceito de analfabetismo, recidivamente proposto enquanto um indicador civilizatório, *seria absolutamente estrangeiro*.

Na perspectiva africana, priorizar a linguagem escrita é negar os pressupostos e opções culturais do homem africano, para o qual a oralidade é que constitui a modalidade histórica e socialmente consensada de comunicação social.

No continente, a oralidade prefigura um conhecimento total, vinculando-se a uma perspectiva cosmológica peculiar à consciência social negro-africana. Nesta vertente, é Amadou HAMPATÉ-BÂ, sábio do Mali contemporâneo, quem esclarece:

“Nas tradições africanas [...] a palavra falada se empossava, além de um valor moral fundamental, de um caráter sagrado vinculado à sua origem divina e às forças ocultas nela depositadas. Agente mágico por excelência, grande vetor de forças etéreas, não era utilizada sem prudência” (1993: 182).

Justamente por este motivo, a maior parte das sociedades orais tradicionais considerava a mentira, em virtude de sua malevolência potencial, uma verdadeira lepra moral. Com base nos pressupostos deste *ethos*¹⁸, pode-se aquilatar a projeção dos *griots* no cenário social africano.

Rubrique-se que os *griots* detêm *status* social especial, conferido imemorialmente pela tradição. Personagem inseparável do cenário social da África D'Oeste, os *griots*, ou *dieli* no vernáculo dos bambará, constituem um dos vertedouros da tradição oral.

Neste quesito, seria imperioso assentar que, por exemplo, os *griots* não se confundem com vertentes da tradição oral como os *doma* (ou *soma*), distintivamente investidos da condição de *grandes detentores da palavra* em vista de usufruírem de conhecimentos iniciáticos.

Outra variável, caso as aptidões dos *griots* os habilitem a tanto, estes podem, tais como aqueles aos quais recorreu Djibril Tamsir Niane, desfrutar do papel de *tradicionalistas-doma*, grandes conhecedores das genealogias e das narrativas históricas tradicionais.

Mas, aparte habilitações específicas da oralidade, o que há de inegável é a importância deste labor em conservar a memória africana. Graças a sucessivas gerações de *griots* as

experiências de povos, grupos e culturas foi fixada, amiúde remontando a um passado imemorial.

No que diz respeito a este ponto, anote-se que não há nenhum exagero em afirmar que esta memória oral perde-se literalmente na noite dos tempos. Eis o que nos relata Amadou HAMPATÉ-BÂ:

“Tomemos o exemplo de *Thianaba*, a serpente mítica dos Peul, cuja lenda narra as aventuras e a migração do ofídio pela savana africana, a partir do Atlântico. Por volta de 1921, o engenheiro Belime, encarregado de construir a barragem de Sansanding, teve a curiosidade de seguir passo a passo as indicações geográficas da lenda, que ele havia aprendido com Hammadi Djenngoudo, grande conhecedor peul. Para sua surpresa, descobriu o antigo leito do Níger” (1993: 216).

Nesta linha de argumentação, quaisquer que sejam as habilitações dos profissionais da palavra, a atuação dos contadores de histórias se reveste de capital importância nos termos de uma *memória profunda*, responsável pelo entendimento sensível do tempo histórico em seu entrelaçamento inelutável com o espaço.

Por último, cabe afiançar que, com base nas leituras africanas de espaço e do tempo, estaremos preocupados em esboçar um leque de contornos referentes à *topologia do imaginário africano tradicional*.

Basicamente em razão de que, fundamentados nestas aferições, poderemos diferenciar o espaço-tempo imerso na Africanidade das demais acepções trazidas a luz pelas demais civilizações.

Uma vez mais antecipamos, tais concepções são fundamentais para delimitar um *Continente da Africanidade*, não apenas geograficamente, mas naquela conotação que transforma a África Eterna em parte de um patrimônio cultural universal.

Vale dizer, dizendo respeito a todos os homens e mulheres deste mundo.

II - ÁFRICA, TOPOLOGIA E IMAGINÁRIO

Analisar o imaginário espacial africano tendo por preocupação uma avaliação topológica é, por definição, *um empreendimento que visa captar os sentidos culturais e simbólicos que a Africanidade emprestou à espacialidade vivida, adereçando-a de uma apreciação sensível, qualitativa e específica do espaço.*

O escopo desta avaliação tem por premissa a noção de que toda cultura, ao elaborar significações sensíveis da espacialidade, forja os sentidos dos componentes de um grupo de forma a capacitá-los a perceberem o espaço de maneira exclusiva, compatível com as expectativas de reprodução material e espiritual da sociedade em questão.

A título de preâmbulo, esclareça-se que o termo topologia é importado da matemática. Nesta disciplina, a topologia é o ramo que estuda, dentre outros relevantes assuntos, as propriedades de corpos, imagens e figuras que permanecem inalteradas, *faculdades ditas invariantes*, mesmo quando a forma destas é distorcida, e o tamanho, modificado.

No âmbito da antropologia, uma proposição topológica diria respeito às formas culturalmente concebidas de sentir e apropriar o espaço, circunscrevendo a percepção deste em termos das sustentações pivotantes, fixas e indeclináveis alojadas no seio do imaginário social.

Em analogia com a matemática, uma topologia cultural preocupar-se-ia, portanto, com a investigação dos nexos e propriedades inerciais dos *espaços imaginários*, certificando o caráter das dinâmicas envolvidas na ordenação e continuidade ou não de uma dada geografia ideacionada, objeto de inculturação exclusiva de um povo, grupo ou etnia.

Evidentemente, o espaço imaginário elaborado pelos complexos culturais mantém uma relação de cunho dialético com inferências objetivas, concretas, que compõem o “ piso material ” no qual as sociedades se inserem, reproduzindo determinado modo de vida.

É neste seguimento que mitos, cosmogonias e padrões de percepção do real engendram, por exemplo, “ paisagens arquetípicas ”, ideações espaciais nas quais ocorre a plotagem de objetos espaciais simbólicos, que inspirados ou não no espaço concreto, são diferencialmente exaltados por uma dada consciência social no regaço das suas atribuições.

Seria pertinente também frisar que o empréstimo de valores qualitativos à percepção do espaço pelas sociedades pré-modernas reclamava parceria da paisagem topológica

com amplo leque de inferências, de mote religioso, procedimental e psicológico, tais como estas foram historicamente moduladas por diferentes padrões civilizatórios.

Além disto, e de igual modo para outras sociedades tradicionais, na África Negra tal postura implica na apreciação das equivalências e correspondências existentes entre os dados qualitativos do espaço com contribuições provenientes de um *ethos* calcado em modalidades de pensamento tidas como míticas ou mágicas.

Par a par com estes ajuizados, é necessário depreender que na circunscrição por meio da qual a antropologia tem desenvolvido sua produção teórica e conceitual, dificilmente poderia ser postulada qualquer autonomia para as prefigurações imaginárias do espaço.

Notadamente porque os modelos imaginários do espaço interagem e incorporam significações em função dos processos históricos objetivos, que amparam e direcionam toda e qualquer dinâmica sociocultural.

Na sequência, tais processos reclamam para si injunções que modelam as formulações topológicas, visto que estas jamais podem ser avaliadas em dissociação de práticas sociais concretas.

Relativamente a este ponto, no conjunto do mundo pré-moderno, cujas balizas cingem por inteiro as experiências culturais da África, credite-se que a afirmação, constituição e colmatação dos axiomas topológicos ocorrem em lapsos substancialmente longos de tempo histórico.

Esta característica resulta em fórmulas pelas quais setores da historiografia ocidental identificaram supostas *sociedades sem história* ou mesmo *imutáveis*. Por este ângulo, as sociedades antigas, sendo prisioneiras da tradição e da repetitividade das normas que as comandam, descartariam a inovação e a mudança, perseverando em postulados e práticas já socialmente consensados.

Porém, corrente largamente hegemônica nas ciências sociais de hoje refuta construções conceituais que estigmatizam as sociedades não-ocidentais com a sina da “estagnação histórica”. Grosso modo, estas interpretações terminaram catalogadas como carentes de cientificidade, veredicto sedimentado a partir de numerosas pesquisas encetadas por sociólogos e antropólogos.

No referente à África Negra, contradizendo a imputação de estagnação, permite-se observar que as populações do continente se pautavam por um agudo senso de história ofertado à fruição do tempo. Para o africano, o tempo não era de modo algum uma entidade estática, e pelo contrário, *conquistava consistência à medida que fluía na direção do futuro* (Ver a respeito, KAGAMÉ, 1975).

Ao lado desta advertência, vale assinalar que a visão de história no pensamento negro-africano, assim como outros epifenômenos culturais, estava fortemente lastreada no conceito de força vital. Inseparável de uma ótica pertinente à *África-Sujeito*, quer dizer da singularidade civilizatória do continente.

Daí que o conceito é essencial para explicar os significados simbólicos que regem o cotidiano africano, aí incluído o frígir histórico, social e político destas sociedades (Cf. LEITE, 1992: 85-86).

Consequentemente, a referência atua enquanto indicativo indispensável para explicar os significados profundos que regem o desenrolar da narrativa de Sundjata. De modo explícito, as forças vitais operam na irradiação do espaço e do tempo, e enquanto tal, condicionam a movimentação e o protagonismo que envolvem a construção da imagem do Imperador do Mali ¹⁹.

Com base no conceito de força vital, ganham visibilidade as diretrizes que permitem diferenciar topologicamente a Africanidade não só diante das interpretações modernas do espaço e do tempo, mas igualmente com relação às demais formulações qualitativas, plásticas, míticas, pulsantes, sensíveis, não-matematizadas ou, numa única expressão, pré-modernas, de aferição do espaço-tempo.

Enquanto nexos explicativos, o conceito de força vital individualiza a conjugação mantida pela Africanidade com as dimensões da espacialidade e da temporalidade, demarcando-a diante das interpretações do tempo e do espaço de outros povos e culturas.

A preocupação com a peculiaridade da África Negra no universo da pré-modernidade justifica-se pela presença, nas culturas africanas, de motes espaciais e temporais que numa visada superficial, poderiam sinonimizar o continente a outros padrões culturais. Tomemos o caso, por exemplo, da noção de *tempo cíclico*, que de modo geral, termina avalizada como um padrão universal para a pré-modernidade.

Nos termos colocados pelas antigas materialidades sociais, o tempo cíclico constituiria resultado direto do que autores como Karl Marx e Friedrich Engels definiam como realidades marcadas por “fraco desenvolvimento das forças produtivas”. Por extensão, a circularidade do tempo nas sociedades de outrora resultaria da subordinação dos humanos aos ritmos da natureza.

Uma vez decorrente do entrosamento mantido com os ritmos naturais e com categorias míticas, a temporalidade transcorreria na senda de um *eterno retorno*, pelo qual o tempo se renovaria em intervalos seriados, demarcado por eventos cosmológicos, festivais sagrados e rituais cíclicos, devidamente calendarizados e sufragados pela classe sacerdotal (Cf. ELIADE, 1975).

Em suma: nas sociedades ditas “primitivas” e nas civilizações antigas, bem como em todas as populações pré-modernas, “o conceito de tempo que predominava não era vetorial, mas cíclico, produzido por outro estilo de vida, por uma concepção particular do mundo, por um tipo preponderante de sociedade” (GOUREVITCH, 1975: 283).

Contudo, aplicar indistintamente estas considerações a teatros sociais díspares, de épocas diferentes e num largo espectro geográfico pode suscitar, por sua generalidade, uma série de problemas, a começar pelo fato de que a circularidade pode perfeitamente ajustar-se ou estar assentada no interior de ordenamentos do tempo social cujo padrão definidor não é propriamente cíclico.

Certificar a existência de uma ordenação rotatória do tempo não permite considerá-la indicativa dum caráter cíclico geral. Por isso mesmo, constatações de índole empírica são merecedoras de melhor detalhamento, sem as quais a conceituação pode tornar-se, tal como no caso africano, ineficaz para desvendar a especificidade do continente quanto à acepção do tempo que endossa.

Neste sentido, o discernimento temporal cíclico não pode ser aleatoriamente estendido para as culturas africanas. Embora o africano não repudie um sentido rotatório ofertado ao tempo, definir o fruir da temporalidade exclusivamente a partir deste parâmetro pode induzir a sinonimização da África a contextos históricos e culturais estruturados a partir de opções civilizatórias muito diferentes.

Ressalve-se que quando a realidade estudada é a africana, a cautela nunca é demasiada, a começar pelo fato de que a África foi dentre todos os continentes, o mais sacrificado pela aplicação de metodologias não-diferenciais. Consequentemente, pensar a África-Sujeito deve corresponder a uma preocupação toda especial quanto ao desvendamento de sua personalidade histórica e cultural.

Com base neste juízo acautelador, a existência de características compartilhadas pela África com a pré-modernidade não admite escorá-las enquanto critério exclusivo para defini-la, seja quanto à noção de tempo ou qualquer outra pontuação.

Mais porque induzem concretamente a dois equívocos manifestos. Primeiramente por contribuírem para diluir e/ou borrar inelutáveis diferenças presentes no que muitos textos caracterizam como “mundo arcaico”²⁰, transformado então numa realidade generalizante, monolítica e indiferenciada.

Em segundo lugar, pelo motivo de que borrar as singularidades das culturas do cosmos pré-moderno, assumindo-o enquanto um *umbrella concept* totalizante, acata, no geral, recidivas pretensões do Ocidente em alçar-se como supremo referencial civilizatório.

Por conseguinte, sendo verdadeiro que a África comunga de arquétipos e paradigmas espacio-temporais com outros padrões civilizatórios, devemos em contrapartida agregar a tais considerações, o parecer de que isoladamente estes dados não implicam numa verossimilhança da África Negra com a pré-modernidade como um todo.

Em síntese: similaridades formais não suscitam necessariamente uma identidade de propósitos e muito menos analogias entre processos históricos, políticos, culturais e sociais particulares. Seguir esta linha de raciocínio seria o mesmo que pressupor que para “idênticos resultados” estariam correlacionados a meios similares e indiferenciados para materializá-los.

Assim sendo, a discussão relativa às noções africanas de espaço e de tempo pressupõe firme ancoragem no universo cultural. Senão porque é neste marco teórico-conceitual que se tornam evidentes os marcos simbólicos atribuídos ao espaço, assim como as estruturas que articulam entre si diversos níveis e sistemas de representação da temporalidade.

Esta abordagem diferenciada das formas negro-africanas de apreender o espaço-tempo permite compreender como estas são ativadas, constituídas e buriladas, conduzindo o pesquisador para o interior de seu objeto, excluindo a postura de exterioridade, um posicionamento que sustenta relação siamesa com “abordagens periféricas” (Vide LEITE, 1992).

Neste sentido, as reflexões desenvolvidas por Alexis KAGAMÉ (1975) e Placide TEMPELS (1949), cujos estudos concentraram-se nas formas de pensamento negro-africanas, conquistam primazia inequívoca.

Encabeçando pesquisas dedicadas respectivamente às concepções do tempo social e de força vital, as contribuições dos dois pensadores, somadas a outras a serem arroladas, são de capital importância para discernir os contornos topológicos da Africanidade ²¹.

Nesta vertente, o imaginário espacial africano, mesmo quando pontualmente homólogo com outras topologias representativas do universo da tradição, denota inquietações cosmológicas inerentes exclusivamente do universo cultural negro-africano.

Enquanto aferição geral entenda-se que na África, a territorialização do espaço nunca se desvinculou de diretrizes simbólicas relacionadas com premissas de ordem mágico-religiosas firmadas com base em opções históricas e culturais específicas, contando-se dentre estas, as relações de parceria com as pulsões do meio natural com vistas a uma produção suficiente.

Com efeito, a implantação do artifício no continente africano foi desenvolvida com o concurso de orientações amplamente desconhecidas pelas sociedades ocidentais, determinando uma organização do espaço na qual os conceitos euro-centrados de naturalidade e de artificialidade não fazem sentido algum.

A construção social do espaço na África redundou numa configuração espacial que na percepção dos ocidentais se apresentaria, quando muito, tão apenas parcialmente territorializada, inferência que no plano ideológico, terminou manipulada no sentido de estipular que o continente seria por extensão, primitivo e dominado por uma “natureza indômita”, “bruta” e “selvagem”, coerentemente povoada por humanos incivilizados.

Tenha-se em mente que na perspectiva de como os diferentes elementos engastados na alvenaria do espaço habitado são vistos e apreendidos simbolicamente pelo homem africano determina que aquilo que muitas vezes o ocidental observa como *natureza*, trata-se, na ótica das populações africanas, de marcas e objetos espaciais concernentes à sua vida prática, ou seja, integrando o que as comunidades tradicionais concebem como *artificial*.

A título de exemplo, é possível evocar o caso da territorialidade dos Bijagó, etnia que ocupa arquipélago homônimo na República da Guiné-Bissau, espaço estruturado em conformidade com preceitos culturais engastados a práticas tradicionais de agricultura, de pecuária, pesca e coleta.

Assim, em toda a extensão do arquipélago existem ilhas ou trechos do território sujeitos a diferentes tipos de interdição, de modo parcial ou na sua totalidade, sobre os quais recai toda sorte de prescrições (tabus de gênero, alimentares, sexuais, etc.), ou então, percorridos unicamente por ocasião de festividades, celebrações ou ritos religiosos, unanimemente relacionados com a reprodução do modo de vida desta sociedade (Vide SALES, 1994: 3-4).

As chefias tradicionais do arquipélago, titularizadas enquanto *régulos* ²², discriminam imemorialmente o uso do solo e dos recursos naturais, apelando para sansões místicas, consubstanciadas no representante do clã titular de cada uma das ilhas, o *Uamotó* ou *Odomotó*, não necessariamente um indivíduo vivo, mas sim seu espírito.

A organização territorial resultante da somatória das legislações em vigor nestas ilhas resulta num *espaço ladrilhado*, no qual as proposições materiais estão consorciadas na senda de fornecer variados recursos naturais de modo cíclico e repetitivo, consorciando práticas concretas a rituais religiosos (SALES, 1994: 3-4).

Em linhas gerais, tal modalidade de apropriação do espaço, tal como verificada entre os Bijagó, é também encontrada em muitas outras partes do continente africano, em

especial enquanto representação de uma cosmovisão que subentende a espacialidade como povoada por forças mágicas, tidas como inerentes à sua concretude.

Num espaço assim concebido, as populações africanas detectam a atuação de forças vitais, a magnetizar dessimetricamente o território, que ao se substantivarem de modo energeticamente desigual formata, pois, uma composição espacial em mosaico, em cuja textura coexistem focos dotados de maior ou menor densidade energética.

Daí que a difusão de forças vitais contrapõe, por exemplo, *pontos mais quentes* (tais como florestas e bosques sagrados), *a outros mais frios ou inertes* (caso das aldeias e campos cultivados), polaridades também presentes nas mais diversas escalas e frações do espaço.

Obviamente, tal energização dessimétrica do espaço está recidivamente relacionada a um *caráter heterogêneo* dos sítios e territórios. Para o africano tradicional, a concepção de espaços uniformes, regrados por finalidades laicas ou objetivas, é inconcebível. A espacialidade está sempre materializada por segmentos assenhoreados de funções, virtudes e valores afetivos específicos.

Para tanto, o fato da espacialidade na África Negra estaquear-se no tocante à sua articulação funcional nos fluxos naturais, concorreu para um *cadenciamento pulsante do espaço*, nota que contribui para certificar o quanto a espacialidade africana declina de antemão da imposição de marcos rígidos, fronteiras fixas e limites carpinteados.

Deste modo, o espaço pode, como entre os Gourmantché do Gobnangú, na República do Burkina Fasso, amoldar-se ao sabor da sucessão dos dias e das noites. Para essa etnia, a delimitação dos territórios da aldeia e do *fuali* (área simbolicamente associada aos animais selvagens e à vegetação espontânea), eram fluídos, oscilando consoante o transcurso diário do tempo.

Nesta derivação, o surgimento do Sol coincide com a dilatação do espaço da aldeia, que se irradia para deter-se somente nos primeiros sinais da floresta. À noite, este espaço esmaece, recuando em proveito do *fuali*, que a partir da mata, penetra então no espaço do aldeamento, escoando entre as habitações e chegando a infiltrar-se no interior das moradias através das frestas e dos interstícios das paredes (Vide CARTRY, 1989: 280-281).

No plano da vida social, em África, o juízo pelo qual a espacialidade está impregnada de forças vitais, influenciava de modo cabal o relacionamento com o meio natural, assim como variada gama de simbolismos espaciais e estratégias de socialização, imantando-as e imiscuindo-se à percepção do espaço habitado (Figura 6).

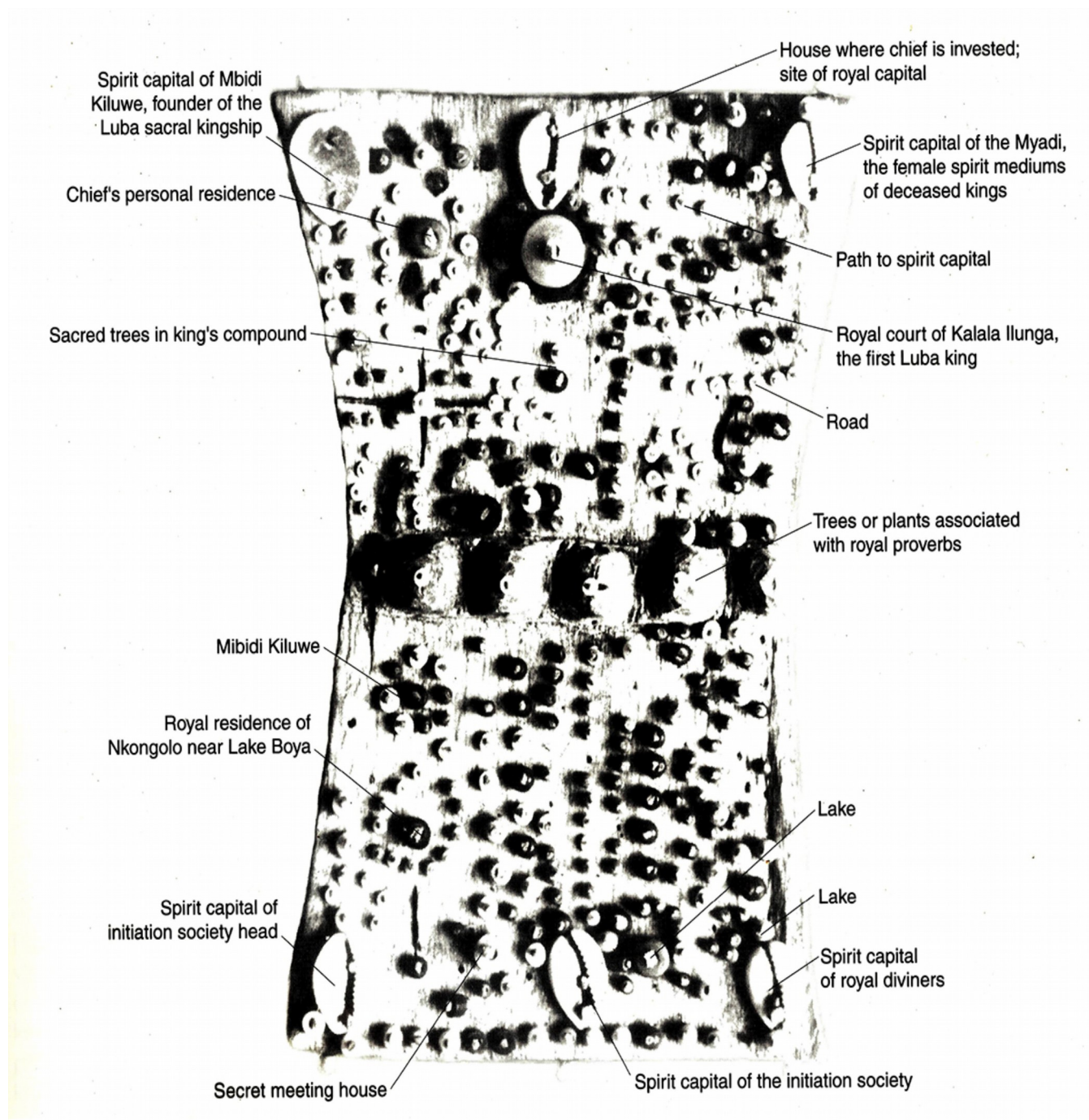


FIGURA 6 - A PERCEPÇÃO SENSÍVEL DO ESPAÇO NA CARTOGRAFIA LUNDA: Sabe-se da existência de múltiplos gabaritos culturais africanos de percepção, relacionamento e orientação no espaço, expressos numa rica variedade de peças sintetizadoras das acepções africanas de imaginários espaciais, destoando grandemente dos esquemas topológicos abonados pelo conhecimento ocidental. A imagem acima reproduz uma das aferições negro-africanas do espaço, no caso um mapa confeccionado em placa de argila representando o Reino Luba, que detinha o comando sobre as amplidões meridionais da atual República Democrática do Congo. Marcadores como moradas de espíritos, árvores sagradas, câmaras de iniciação e plotagens cerimoniais da corte Luba estão plotados no mapa, referências que aludem à apreensão de um espaço embebido por forças vitais (Fonte: WOODWARD et LEWIS, 1998: 33)

Esta valorização diferenciada do espaço associava-se, pois ao cumprimento de práticas cerimoniais e ritos religiosos, que legitimavam e reforçavam a carga simbólica de sítios tidos como privilegiados relativamente à decantação das energias vitais.

Cabe nesta acepção o exemplo materializado no *Poró*, rito de iniciação encontrado entre os Senufo das savanas setentrionais da Costa do Marfim, assim como entre os Bambará do Mali, e duas outras populações de Serra Leoa, os Mende e os Temne.

O objetivo desta cerimônia iniciática, imprescindível para a progressão dos membros das comunidades, tinha por objetivo avalizar o ingresso do indivíduo no grupo de idade dos adultos, sendo desenvolvida num bosque sagrado denominado como *Sizanga* pelos Senufo.

Retenha-se que na África, a promoção por sucessivos grupos de idade é legitimada por intermédio de eventos iniciáticos, que assinalam as fronteiras entre sucessivas *idades simbólicas*. O indivíduo, observado enquanto elo entre o mundo natural e o mundo dos ancestrais, é portador de um papel social que se adensa paralelamente à progressão imaginária de cada membro da sociedade, consoante a confirmação do seu *status*.

Neste sentido, o *Poró* confirma a passagem rumo à personalidade-padrão, habilitando o novo adulto a unir-se no esforço coletivo em enfrentar os pesados encargos necessários à sobrevivência da comunidade.

Nesta cerimônia, os Senufo conquistam identidade e cidadania plena no meio étnico-social, impregnando-se dos valores ancestrais que emprestam sentido à vida pessoal e comunitária, assegurando sua reprodução. O rito envolve a morte simbólica da personalidade anterior e a realocação do indivíduo na natureza e no meio social, alçando-o a uma síntese ótima entre as duas dimensões (Vide LEITE, 1993).

Observe-se que ritos como o *Poró*, ao rechaçarem uma cisão absoluta entre o nível natural e o social, tal como decretado pela *Weltanschauung* ocidental, é em coerência com esta premissa, desenvolvido num espaço singularizado porque implica num deslocamento social, místico e espiritual dos iniciados.

Atente-se que a abordagem da formação da pessoa na África Negra deve considerar que o africano observa a existência visível enquanto síntese de elementos vitais naturais - consubstanciados no corpo, e nos princípios vitais da animalidade, espiritualidade, imortalidade e os elementos vitais sociais (Cf. LEITE, 1991/1992: 69-70).

Ontologicamente, a investidura do nome próprio do indivíduo, processos de socialização pressupondo etapas iniciáticas e por fim, os ritos funerários, todos em interação

dinâmica axial, conferem sentido à vida social, sendo de resto, implícitos em rituais como o *Poró*, sintonizado com os princípios vitais que regem o universo tangível ²³.

Deste modo, no contexto da Africanidade há implicitamente uma *lógica topológica* pela qual os iniciados evoluem passando por espaços míticos. Os grupos de idade constituem na realidade círculos topológicos que na direção da fase adulta, crescentemente se distanciam da natureza, pressupondo, ao lado de sólida imbricação do tempo com o espaço, num explícito enquadramento espacial-energético.

Esta progressão tem início com o recém-nascido (identificado simbolicamente com a *selva*), passa pela criança (relacionada aos *campos de cultivo*), pelo adulto (a *aldeia*) e pelo ancião (a *região*), findando com a morte física da pessoa. Mas no plano espiritual, a trajetória continua, via ingresso de mais um membro na comunidade imaginária dos ancestrais, identificada com o *Reino*.

Interessa frisar que enquanto tal, esta cosmovisão não se restringe a um modelo explicativo mítico-religioso. Transpondo este marco, rebatimentos destas modulações imaginárias transparecem claramente nas construções políticas e territoriais do mundo tradicional, particularmente em vista de que a sociedade africana dispõe de um *perfil segmentário*, que perpassa pelas formações sociais do continente (BALANDIER, 1969).

Nesta senda, o mando político apresenta-se difuso e/ou escassamente centralizado, simultaneamente consorciado com uma rede de inclusões ou exclusões propiciadas pela presença de forças vitais no espaço. Tudo isto respaldava uma série de mecanismos simbólicos de interação toda vez que a agenda política exigia formas de entrosamento das *partes* (o poder local da aldeia ou de uma região) com o *todo* (o território do Reino ou do Império).

Deve-se atinar, em particular, que tais interações inscreviam-se no campo do sagrado. Isto se deve ao axioma de que em África, é difícil separar, mesmo em pensamento, o lugar do político da função ritual ou religiosa, pelo que a ausência de fronteiras entre os dois campos impõe incursão contumaz da esfera do mágico-religioso na do político (Cf. FORTES et PRITCHARD, 1981: 21).

Sobremaneira, há que ser frisado que estas investidas do sagrado, face sua hegemonia, terminavam por reger o poder e não este último, o primeiro. Como recorda Georges BALANDIER, *os chefes governam os súditos, mas o poder governa seus depositários, porque encontra sua origem no sagrado* (1969: 67).

Tal argumentação é válida tanto para as sociedades que encetaram formas estatais de organização política (ocorrendo, na África Negra, sob a cobertura de uma diversidade de configurações), quanto para grupos regidos exclusivamente por laços de parentesco.

Todavia, qualquer que seja o contexto, os arranjos espaciais estavam invariavelmente cimentados por intermédio de um aparato simbólico com fundamento na esfera do sagrado, conformando uma arquitetura política onde seus interlocutores privilegiados, lideranças étnicas, de grupos, reis ou imperadores tradicionais, jamais contestavam tal predicação.

Nesta perspectiva, o caráter segmentário da sociedade, *assim como do espaço*, refletia-se em clivagens funcionais que perpassavam pela totalidade do sistema tradicional de vida, a todo o momento conjuminado com inferências sacralizadas.

Atente-se que mesmo os mais poderosos Estados tradicionais africanos, impérios como o Ghana, Mali e o Songhay (no espaço sudanês) e reinos como o Bakongo, Luba e Lunda (no espaço bantu), nunca colocaram em questão um diálogo permanente do poder com o sagrado e simultaneamente de ambos, como as tendências autárquicas de cada célula espacial.

Com base nestes apontamentos, é possível subscrever que o aparato estatal na África Negra detinha traços marcadamente diferenciados dos aparelhos de Estado tal como estes irromperam no mundo ocidental e noutros padrões civilizatórios.

Na África, a articulação do espaço pelo Estado tradicional acatava lógicas segmentárias, compartimentadas e consuetudinárias, pelas quais a amarração territorial estatal era obrigatoriamente referendada por cada um dos territórios étnicos ou tribais, nunca se desvencilhando de um regramento ou de uma coordenação por poderosas forças vitais.

Deste modo, de um ponto de vista topológico, o ator social de maior proeminência é o *soberano*. Em África, a figura do governante ganha relevo por sua mobilidade em meio às geografias particulares que compõem o território do império, fonte da perpetuação do poder e do arranjo espacial.

Não por acaso, os deslocamentos dos governantes pelo espaço do reino, pretendendo sua consagração enquanto mandatário está fartamente documentada nos registros etnográficos africanistas, verificando-se em todo o continente. A este respeito, sentença exemplar provém da pena de Georges BALANDIER:

“No país dos Mossi [Burkina Fasso], a última sequência da investidura real impõe um percurso iniciático pelo qual o soberano *incorpora* a história do reino (por contato com os lugares aonde é investido) e por extensão, o espaço (o dos ‘amos da terra’). O que dá força à metáfora é que, evidentemente, não se diz que o Rei incorpora, senão que devora a história. O rei não adquire plena soberania caso prescinda de encaminhar estas prescrições” (1988: 46, grifado no original).

Em obediência a esta lógica, os itinerários percorridos pelos reis, “migrando” de uma célula espacial para outra, era condição *sine qua non* para a aglutinação de forças vitais, absorvidas de cada um dos territórios visitados e a cada passo, incorporadas à pessoa do mandatário real.

Verdadeiramente, este percurso constituía uma *iniciação itinerante*, na qual o poder do rei era legitimado e *pari passu*, se renovavam os laços “das partes” (a aldeia, região ou província) com “o todo” (o poder central representado no rei ou imperador).

Em sua caminhada pelos espaços compartimentados do Estado, o soberano assimilava códigos, normas e prescrições que asseguravam a reciprocidade dos laços entre o poder central e as províncias, soldando assim a autoridade e unicidade do aparato estatal.

Nestes trajetos, o aspecto da apropriação simbólica do espaço se evidenciava na figura do mandatário real. Ao largo de seu itinerário iniciático, o governante assimila o espaço e a história, e literalmente os incorpora, contando com ritos e investidas simbólicas que legitimavam sua autoridade (*apud* BALANDIER, 1988: 98).

Porém, se por um lado ao monarca estavam impostos tais *deslocamentos simbólicos*, de outro, tal obrigatoriedade era de molde a ressaltar a excepcionalidade do soberano frente aos demais homens. Sumamente, o imperador era o único elemento que poderia incorporar prestigiados fluidos cósmicos, critério essencial para sua legitimação - *ou não* - enquanto supremo mandatário.

Dentre inúmeras exemplificações, citamos os Anyi (Costa do Marfim) e os Moundang (Chade), povos nos quais a majestade real era alegoricamente envolta por poderosas forças vitais, localizando-se no cerne de uma lógica topológica pela qual o corpo do soberano, do país, do mundo e do povo, *não era mais do que um* (Vide BALANDIER, 1988: 45-46; SERRANO, 1983: 61).

Nesta perspectiva, o soberano é percebido como sendo simultaneamente forjador e guardião da unidade, assim como mantenedor da coesão de um agregado político e social constantemente ameaçado por forças centrípetas que podem induzir à desagregação do espaço articulado.

O Estado africano, enquanto uma formação política tradicional é o resultado de um arranjo espacial cujos sustentáculos repousam num poder de matiz segmentário. Por isso mesmo, corre risco frequente de fragmentação pela propensão quase irrefreável de cada célula espacial reivindicar sua autonomia.

Exatamente por esta razão, o dignitário real procurava cercar-se, em sua capital, de representantes das províncias, um séquito encarregado de aconselhá-lo e de assisti-lo.

Aliás, uma imagem emblemática extremamente confirmada pelos protocolos, relatos e pela iconografia tradicional da África Negra.

Objetivamente, procurava-se reforçar, com base nesta estratégia, uma rede de alianças cuja fragilidade decorria do caráter instável da centralização do poder, dependente quase exclusivamente do prestígio que o soberano conseguia amealhar.

Destacado no centro de uma composição territorial obtida pelo encadeamento de espaços parcelados, ladrilhados, estanques e autárquicos, o rei, mesmo amparado por representações imaginárias que o localizavam topologicamente ou *num centro do universo* ou *omphalos* ²⁴, somente materializava sua autoridade mediante sintonia com as partes e não em contradição com estas (Figura 7).

Daí, a conhecida máxima pela qual *o chefe tradicional tinha a obrigação de tornar manifesta, a cada instante, a inocência de sua função* (BALANDIER, 1969: 39).

Sumamente, o rei africano simbolizava uma espacialidade escassamente burilada pelos humanos, na qual proporção majoritária da população era imóvel e relativamente isolada, sendo desconhecidas redes de conexão econômicas de tipo geograficamente intensivo e/ou habilitadas a revolucionar em profundidade as estruturas sociais e econômicas.

Logo, a unidade deve ser obtida pelo consentimento e reciprocidade, por intermédio de *pactos territoriais* através dos quais a capacidade do soberano harmonizar-se com as forças vitais notabilizadas em enquadramentos locais eram de molde a determinar a continuidade ou não do exercício da realeza.

Rematando, essas considerações a respeito do imaginário espacial africano devem ser acompanhadas de apensos alusivos às leituras negro-africanas da temporalidade, pois como se sabe, qualquer menção ao espaço remete ao tempo e vice-versa.

Trata-se deveras de premissa válida para qualquer sistema de relações, visto que tudo o que se move no espaço e no tempo, só existe temporalizando-se, e por toda parte e em todos os momentos de sua evolução, tão só se temporaliza existindo (Vide ANDRADE, 1971: 76).

No caso africano, e retomando uma advertência central deste texto, esta solidariedade do espaço para com o tempo, aparte as similaridades que o continente comunga com outros padrões civilizatórios, abarca detalhamentos próprios quanto à interpretação social do fruir do tempo.



FIGURA 7 - A CORPORALIDADE POLÍTICA DE UM RÉGULO TOGOLÊS: O soberano está sentado no tamborete régio, circundado por um anel de auxiliares e pela massa de governados. Todos os que estão à volta do dignitário, ostentando báculos, coroas, para-sóis, ornamentos e peças vinculadas ao simbolismo do mando, são membros de linhagens distintas da comunidade, que assim se fazem representar no edifício de poder, integrados à pessoa real (Fonte: LLOBERA, 1979: 83)

Dentre as homologias, podemos nos referir ao *dinamismo espacial*, que além de reger os processos sociais do continente africano, fazia-se notar *in totum* nas sociedades de outrora.

Tal dinamismo se expressa numa leitura da temporalidade pela qual esta se apresenta *encaixada, ajustada, engastada, acoplada ao espaço*, sendo sua cadência, tributária de sequências inseridas na espacialidade, seja na esfera do concreto, seja na do simbólico

²⁵.

Na África Negra, o espaço fornecia a moldura que ordenava e traçava as declinações possíveis da temporalidade. Repetindo as demais sociedades tradicionais, em África o tempo definia-se adotando o espaço como marco epistemológico fundante, um claro reflexo de vivências nas quais a territorialidade postava-se enquanto eixo da vida social.

Este tempo apegado ao espaço explicitava-se, por exemplo, na organização da produção e atividades voltadas para a obtenção de alimentos, inspiradas na evolução dos ciclos presentes no meio natural, nas variações diurnas, sazonais e anuais, ou sintetizando, com o tempo da natureza.

Assim, posturas espacializantes com relação ao transcorrer do tempo substantivavam-se em todas as esferas da vida social, influenciando o universo léxico das línguas africanas.

Neste particular, Alexis KAGAMÉ registra que nos idiomas bantu não são encontrados advérbios diferenciados para categorizar o tempo e o espaço, o que é demonstrativo, no campo linguístico, da unidade ontológica que soldava ambas as dimensões junto à consciência social (1975: 104-105).

Esta unidade tinha por justificativa metafísica uma *coordenada individualizante de lugar e tempo* ²⁶, coincidência que dava significação aos movimentos, quer dizer às ações e paixões dos existentes, sempre magnetizados por forças vitais (Cf. KAGAMÉ, 1975: 108-109).

Face ao que estamos expondo, *o tempo em África, da mesma forma que o espaço, está saturado de valor afetivo, não alcançando qualquer significado mais claro na hipótese de excluir seus sentidos qualitativos.*

Para a mentalidade africana, o tempo é uma entidade incolor, indiferente enquanto não sobrevém um fato marcante para selá-lo. Este evento pode ser a ação do Pré-existente, do homem, de um animal, de um fenômeno da natureza, que uma vez eclodindo,

individualiza determinado tempo, tirando-o do anonimato e tornando-se o *tempo deste evento*.

Este tempo selado pelos eventos seria a transposição da coordenada individualizante do plano metafísico para a vivência temporal ordinária, *subentendendo-se que ao evento marcante, associa-se sempre um lugar, um espaço* (KAGAMÉ, 1975: 115).

Do que foi exposto depreende-se que mesmo estando *a sociedade tradicional africana regrada por um claro dinamismo espacial*, em nada isto depõe em favor da exclusão da variável tempo de um discernimento de perfil topológico, ratificado por sortido rol de códigos culturais.

Neste sentido, a vocação espacializante do tempo africano é igualmente um reclamo com origem no caráter mítico que o endossa. Isto porque o tempo mítico, propondo-se numa acepção de simultaneidade, *dispõe o passado, o presente e o futuro num único plano*.

Colocando-se a questão noutros termos, *o tempo passa a estar disposto numa cercadura espacial*, pois a partir do momento em que o presente não se desprende do bloco temporal formado pelo passado e pelo futuro, o tempo passa a ser vivenciado da mesma maneira que o espaço, *um autêntico fenômeno de espacialização* do fruir do tempo (GOUREVITCH, 1975: 266-267).

Desta forma, para o africano, nem o passado, nem o futuro, seriam instantes discretos, separados do presente, tal como estatui o padrão temporal linear e progressivo, próprio da inculturação ocidental ²⁷.

Deste modo, *o passado, não é um instante morto, mas sim um evento vivo*, que atua junto às práticas do presente, por sua vez incorporando o futuro à sua rotina. Esta *ótica reversível do tempo* contribuía para uma segurança ontológica do homem africano. A confiança na continuidade do passado vinculava-se a práticas sociais rotinizadas, validadas num cotidiano regido pela tradição.

Este sentimento estava traduzido no pensamento africano como uma permanente reconstrução do mundo pela constante renovação do equilíbrio entre as forças vitais. Nas culturas africanas, o passado era honrado por sugerir aos homens do presente seus compromissos como devedores das genealogias ancestrais.

Graças ao passado, existiam as linhagens e se prognosticava a proteção para as gerações seguintes, ligando o homem do presente aos antepassados mais remotos e ao próprio Pré-existente.

Todavia, mesmo que para o africano se colocasse o azo da repetição e da circularidade do tempo, rebatimentos objetivos de uma economia suficiente entrelaçada com os ritmos da natureza, isto não significava que a visão do fruir do tempo fosse redutível a estas categorias.

Como pondera o olhar penetrante de Alexis KAGAMÉ, o tempo africano notabiliza-se por unir uma convicção cíclica - ou seja, seu caráter reversível - *com uma progressão em espiral, imprimindo um sentido histórico para o direcionamento dos eventos - isto é, sua irreversibilidade* (1975: 126-127).

Assim sendo, possuindo senso de história, *o africano não se sente prisioneiro de um eterno retorno*. Em seu raciocínio, o tempo estabelece um duplo movimento: cíclico, à semelhança do périplo da Terra relativamente ao Sol, e em espiral, relativamente ao movimento da galáxia. Desta natureza dupla do tempo decorre que:

“A irreversibilidade do tempo serve de certa maneira de eixo central em volta do qual giram os ciclos, à semelhança de uma espiral, que dá a impressão de um ciclo aberto. Cada estação, cada geração a iniciar, cada quarto nome dinástico, volta à mesma vertical, mas num nível superior. Em outros termos, eles não voltam nem ao mesmo ponto do espaço, nem ao mesmo instante, o que corresponde logicamente à nossa individualização da entidade movimento” (KAGAMÉ, 1975: 127).

Distintivamente do mundo ocidental e em igual medida, dos padrões civilizatórios que compunham a pré-modernidade, a Africanidade emprestava ao espaço-tempo uma significação sensível no qual seu dinamismo básico consistia num movimento energético contínuo junto às esferas material e espiritual, das quais a atuação das forças vitais era indissociável.

Normativamente, este corolário anunciava-se vividamente numa coleção de peças e fenômenos culturais, como na arte africana, entranhada da persistente representação de espirais, círculos concêntricos e desenhos em *zig-zag*, associados, em todo o continente africano, à noção de força vital, dado que em meio à literatura oral, também está explicitado, por exemplo, no relato de Sundjata.

À vista do que foi colocado, o africano não se observava trafegando por um espaço-tempo inerte ou laico, mas antes, por uma dimensão na qual o âmago do seu ser externava-se nos movimentos da natureza e da sociedade. Resgatando ponderação consignada no estudo de Carlos SERRANO com foco no Reino Ngoyo ²⁸, temos que:

“É necessário ter presente que no pensamento africano em geral, o tempo mítico está estreitamente ligado a um espaço específico, numa relação concomitante e inseparável de lugar-tempo, onde as forças dinâmicas da sociedade se confrontam para se

revitalizarem incessantemente, num processo que dá sentido à concepção de vida do homem africano” (1983: 66).

Este cenário, mais do que qualquer outro, é o que exalta, no relato de Sundjata, os significados profundos da crônica, concatenando-o inextricavelmente à Africanidade e aos seus pressupostos.

Como veremos, a este modelo relaciona-se o itinerário topológico de Sundjata Keita, nitidamente vetorializado pela topografia simbólica de um relato que é essencialmente africano, tanto nos propósitos quanto na expressividade simbólica.

Seguem as considerações.

III - SUNDJATA, TOPOLOGIA E AFRICANIDADE

Reconhecidamente, a crônica de Sundjata está estribada num denso processo histórico que circunscreve a África Sudanesa, da qual é indiscernível (Figura 8).

Ao mesmo tempo, constitui das mais puras expressões de uma memória tradicional, perpetuada por sucessivas gerações de *griots*, guardiões socialmente reconhecidos de um conhecimento cujo grande veículo é a oralidade.

O cunho tradicional que modela a estrutura do relato, permitindo, numa determinada ótica, defini-lo como uma memória civilizacional e simultaneamente, popular, impõe uma lógica cifrada que reclamaria, para sua decodificação, o recurso às leituras negro-africanas do espaço-tempo.

Defendemos este ponto de vista com base na premissa de que fundamentalmente, enquanto um código semântico, a narrativa, qual uma metalinguagem, nos conduz a um *imaginário profundo*, a partir do qual o imperador Sundjata Keita é mesmerizado e até mesmo tragado por prefigurações topológicas enraizadas na África tradicional.

Ademais, é exatamente com base neste pano de fundo que se evidenciam os aportes simbólicos que induzem os movimentos do personagem central, assim como a trama espaço-temporal do relato, envolvendo um complexo repertório histórico, com muitas implicações para com o conjunto da região sudanesa.

Considere-se que tais considerações poderiam configurar um truísmo. No final das contas, a crônica desenvolve-se com base numa tradição oral cujos máximos expoentes são justamente os contadores de histórias, inscrevendo-o numa materialidade social que não pode ser desvinculada da Africanidade e das suas acepções da temporalidade.

Mutatis mutandis, o relato em si mesmo esclarece a respeito desta proeminência. Com efeito, “*Sou griot*”, é a primeira máxima registrada no relato.

Sendo assim, interessaria, pois nos determos primeiramente no que transparece como a principal característica do personagem, a saber, *os vínculos concretos e imaginários do relato com a cosmovisão negro-africana*.

IMPÉRIO DO GHANA

Século IV: Provável fundação do Ghana, primeiro império sudanês.

Século VIII: Início da islamização, a partir da África do Norte.

Século VIII: Fontes árabes mencionam o *País do Ouro*: o Ghana.

Séculos IX ao XI: Apogeu do Ghana, hegemonia no Sudão Ocidental.

Século XI: Devastadores ataques dos Almorávidas (1061/1076).

Século XIII: Fim do Ghana, com a destruição de Kumbi Saleh, a capital.

DOMÍNIO SOSSO

Século XII: Início do Domínio Sosso, um clan sarakollé, no Manden.

Século XIII: Derrota frente à Sundjata Keita (Batalha de Kirina, 1235).

IMPÉRIO DO MALI (*)

Século XI: Conversão dos chefes mandenka ao Islamismo.

Século XII: Domínio Sosso do espaço Manden.

Século XIII: Início do Império do Mali com Sundjata Keita.

Século XIV: Apogeu do Mali (Kankou Moussa, 1302-1337).

Século XV: Ataques dos nômades tuaregues e decadência do Mali.

IMPÉRIO SONGHAY ()**

Século XV: Expulsão dos malianos de Timboktu e Djenné por Ali-Ber,

Século XVI: Ataque marroquino sob comando de Djonder, renegado espanhol.

Século XVII: Divergências Internas e ataques externos: fim do império Songhay

DOMINAÇÃO COLONIAL FRANCESA

Século XIX/XX: Os territórios compreendidos pelo vale do rio Senegal e o curso alto e médio do Rio Níger, compreendendo os atuais Níger, Mali, Mauritânia, Burkina Fasso, Benin e Senegal, entre outros países, são ocupados pela França, formando primeiramente o *Sudão Francês* e posteriormente, a *África Ocidental Francesa*.

A DESCOLONIZAÇÃO

A partir dos anos 1950 irrompe o processo de descolonização, que em diversos contextos foi conotado por referências históricas de outrora, desdobrando-se na atual divisão política da região.

(*): Principais Mansas do Mali: Sundjata (1230-1255), Oule ou Uli Keita (1255-1285), Sakoura Keita (1285-1300), Mansa Mussa (1312-1337), Souleymane Keita (1341-1360).

(**): Principais Imperadores do Songhay: Sunni Sulayman (1410-1440), Sunni Ali-Ber (1464-1492) e Aksia Mohamed (1493-1529).

FIGURA 8 - QUADRO CRONOLÓGICO DOS IMPÉRIOS DO SUDÃO OCIDENTAL (WALDMAN, 1979)

Nesta ordem de considerações, poderíamos acentuar:

- O destaque dado pelo relato para Nhankumam Dua, *griot* do rei Maghan Kon Fatta, pai de Sundjata, que anuncia o nome do futuro mandatário (Cf. NIANE, 1982: 31), assim como a Balla Fassekê, filho do *griot* anterior e *griot* de Sundjata Keita. Além do papel relevante na trama, o *griot* é sumamente o construtor semântico explícito da epopeia.
- Reforçando a projeção dos *griot* no relato, há um emblemático episódio envolvendo Balla Fassekê, que a crônica registra ter sido subtraído de Sundjata por seu adversário Suamoro Kantê, rei do Sosso, atitude que configurou a dimensão de um rumoroso *casus belli*, tornando inevitável a guerra entre Sundjata e Suamoro Kantê (Cf. NIANE, 1982: 64), circunstância altamente reveladora do papel central dos contadores de história.
- No texto, em sintonia com um procedimento tradicional africano, *o griot é a fala do Rei*, quem publicamente divulga seus pensamentos e vontades, palavras e ordenações, função de manifesto poder em sociedades dominadas pela oralidade.
- Que fique também claro o quanto, na ótica da economia política do linguístico, o corpo dos monarcas africanos é dilatado, adereçado de pontuações simbólicas envolvendo correspondências corporais com os notáveis que cercam a realeza. No caso, o *griot* representa a boca, sendo por extensão um mestre de cerimônias e um arauto, cumprindo assim função estratégica na corte de Sundjata (Cf. BALANDIER, 1988: 36-37).
- Não fossem tais razões suficientes para delinear a narrativa enquanto uma peça cultural negro-africana, não nos é permitido esquecer que a própria expressão oral localiza-se no cerne de uma tradição viva, associada à noção de força vital. Fundamentalmente porque a oralidade “envolve uma visão particular do mundo, ou melhor, uma *presença* particular no mundo, um mundo concebido como um todo onde todas as coisas se religam e interagem” (HAMPATÉ-BÂ, 1993: 183, grifado no original).

Em outras palavras, temos na epopeia de Sundjata um material cuja moldura maior é autenticada pela Africanidade. Porém, ao mesmo tempo, dado que na narrativa a imagem de Sundjata Keita está impregnada de uma coloração islâmica, então estas ponderações tornam o relato algo muito mais complexo quanto às motivações e ao tratamento oferecido ao personagem central.

Não pode ser ignorado, Sundjata foi historicamente um dos veículos de propagação do Islam no *hinterland* da savana sudanesa. Neste cenário, o islamismo, salvo eventuais afinidades com o mundo negro (Ver a respeito, FONSECA, 1984: 65-67), compreende um

bojo de posturas que não se relacionam, sob qualquer ponto de vista, com a África profunda.

A religião muçulmana, similarmente ao judaísmo e ao cristianismo, consiste num credo monoteísta, e nesta senda, ostensivamente contrária ao que define como “paganismo”²⁹. Em dissintonia evidente com o que é pautado pela Africanidade, o islamismo rejeita atribuições míticas relativamente ao homem e à natureza, não sancionando fórmulas de manipulação mágica do sobrenatural.

Por esta, entre outras razões, a penetração do islamismo no Sudão deve ser avaliada com muito cuidado, ocorrendo em razão de motivações históricas e sociológicas muito peculiares. É imperioso rubricar, a expansão muçulmana não teve lastro numa afinidade *in abstracto* com cosmologias que como a negro-africana, adota proposições muito diferentes, senão em predicados e em polaridades totalmente opostas ao Islam.

Mais precisamente, a irrupção do islamismo nas terras do Manden, como em todo o continente africano, mesmo que pontualmente estabelecendo adaptações com o mundo tradicional, polariza com este em nível de visão de mundo, crispação que de uma forma ou de outra, é assinalada por diversos pesquisadores africanos (NIANE, 1984, LY-TALL, 1984 e NYANG, 1981).

Tais discordâncias são igualmente fragrantes quanto às configurações topológicas. As noções de espaço-tempo pautadas pelo credo monoteísta islâmico, não se sinonimizam - com exceção daquelas características gerais compartilhadas com a pré-modernidade em seu sentido mais amplo - com as que vigoram na cosmovisão africana.

A civilização islâmica construiu uma interpretação de espaço-tempo distinta das demais, estando histórica e culturalmente associada às culturas semíticas e do Oriente Médio, assegurando no cerne da sua visão de mundo um componente arabizante que jamais deixou de usufruir hegemonia³⁰.

Sundjata irrompe numa conjuntura pródiga de agitações e turbulências, que sacudiram neste período todo o espaço Manden. Particularmente, a disputa opondo Sundjata a Suamoro Kantê, o rei do Sosso, assumiu o contorno de uma encruzilhada histórica, passível de alterar drasticamente o destino da vida regional consoante a sorte do conflito.

Bastante explorada na narrativa, a rivalidade entre os dois soberanos estava lastreada pelo choque entre dois campos distintos: uma fração identificada com o Islam e a outra, apegada ao tradicionalismo. Deve ser rubricado, na narrativa, Suamoro Kantê, contra o qual Sundjata travará combate, está caracterizado como *rei feiticeiro e ferreiro*.

A este respeito, anote-se que neste contexto histórico, Suamoro se mantinha a testa da seção do povo Manden especializado na metalurgia do ferro. Tratava-se de um clã que desde meados do Século XII distinguia-se, no comentário direto de Djibril NIANE, “firme vontade de repelir o Islã e impor-se no Espaço Soninke” (1984: 143).

Neste sentido, o fato do relato nominar Suamoro simultaneamente como *feiticeiro* e como *ferreiro*, está muito distante de ser fortuita. A identificação de Suamoro com o ferro possui um duplo, e matricial, significado simbólico.

Primeiramente, trata-se de um metal que em paralelo ao uso na confecção de utensílios e ferramentas, está granjeado com distintas finalidades bélicas. Um rei ferreiro seria então, e por definição, um soberano que se filiava a uma logística guerreira.

Em segundo lugar, e isto confirmaria ainda mais a associação do rei do Sosso com o tradicionalismo, o ferreiro era um profissional altamente respeitado nas sociedades africanas.

Mas também temido. Isto porque ao dar forma aos metais, o ferreiro é visto como um mago, um homem com relação de intimidade com *Maa Ngala*, o supremo criador, lhe infundindo prestígio e temor no meio social tradicional.

Outra notação de interesse é que na crônica, Suamoro Kantê também é caracterizado como *rei saqueador*, inspirando terror aos mercadores. Nesta ordem de considerações importa ressaltar que este soberano postou-se contra o Islam ao aparentemente tentar suprimir o tráfico de escravos.

Ora, esta postura implicaria numa oposição frontal com o mundo muçulmano, pois muito antes da colonização europeia, o tráfico era exercido por comerciantes norte-africanos com o fito de abastecer os mercados do Mediterrâneo e de outros países da África do Norte e Oriente Médio.

A despeito do imaginário largamente difundido relativo à escravidão a partir do período mercantilista, deve-se enfatizar que já nesta época a escravização dos africanos assolava sítios da África geograficamente mais próximos dos portos e mercados do Mediterrâneo e do Oriente Próximo.

Nesta perspectiva, regiões como o Manden, pela proximidade geográfica e facilidade de contatos através de rotas de comércio transaarianas consolidadas desde longa data com a orla do Mediterrâneo, tornaram-se alvos inevitáveis de atuação do tráfico de escravos, trazendo repercussões negativas para o mundo tradicional.

De mais a mais, ainda que de um lado a crônica enfatize para Suamoro o perfil de oponente de um grande herói da savana - Sundjata Keita - ao mesmo tempo lhe atribui a invenção do *balafo* e do *dan*, instrumentos musicais muito apreciados pelos bardos sudaneses.

Conforme a narrativa do *griot* esclarece, na câmara mais secreta do seu palácio, Suamoro guardava ciosamente, junto com seus fetiches, um grande balafo, de som excepcional, tocado pessoalmente por ele na sua intimidade (NIANE, 1982: 63).

Logo, numa aparente contradição, a narrativa *griot* hostilizaria um monarca consagrado como manipulador do ferro e identificado com instrumentos relacionados à própria modulação dos fluídos vitais da oralidade.

Teríamos, portanto pela frente, a tarefa de explicar uma lógica que, ao menos numa primeira visada, seria cabivelmente ambígua no tratamento dispensado aos dois personagens principais.

São detalhamentos como estes que de modo cabal, se mostram altamente reveladores da impossibilidade de julgar a narrativa *griot* a partir de uma análise simplista opondo um rei “*tradicional*” (Suamoro Kantê, hostilizado pela crônica), a um rival “*muçulmano*” (Sundjata Keita, honorabilizado pelos fiadores da tradição, os *griots*).

Pois então, com tais ajuizados à mão, nos permitiríamos delinear algumas indagações praticamente inevitáveis, a saber:

- Admitindo-se que o *griot* é a *fala do poder*, entendendo-o como a grande expressão do tradicionalismo, até que ponto Sundjata Keita estaria ou não compatibilizado com este universo narrativo?
- Não seria o caso de postular, em decorrência de pistas indicadas pelo próprio texto, o rei Suamoro Kantê como o mais autêntico interlocutor do mundo tradicional entre os Mandinga?
- Mais: Invertendo a proposição anterior, até que ponto seria cabível perceber em Sundjata um real proponente de um sistema de poder islâmico? O relato não poderia estar astuciosamente manipulando uma “*identidade muçulmana*” com a finalidade de destacar Sundjata dos marcos do embate regional, mas, ao mesmo tempo, fazendo-o defensor destes mesmos valores tradicionais?
- Mais ainda: Se verdadeiro o ponto anteriormente elencado, até que ponto Sundjata não estaria emblematicamente transfigurado numa *máscara* ³¹, que superficialmente

islamizada exteriorizaria, na realidade, um arco de forças sociais empenhadas em preservar um universo tradicional de valores, assumindo-o como seu representante?

No que consistiria proposição central deste ensaio, acreditamos que tais interpelações podem ser respondidas a partir dos contornos topológicos expostos pela própria narrativa.

Afinal, os conceitos e as concepções culturais de espaço e de tempo são os traços distintivos mais eloquentes dos modelos identitários, da especificidade de um grupo com relação aos *outros*, representativo das suas opções civilizatórias.

Neste prisma, podemos divisar vários gargalos que aprisionam Sundjata em paradigmas nomeadamente africanos. Um destes reporta ao plano espaço-temporal no qual o personagem central se movimenta, recidivamente em pactuação com símbolos, roteiros e direcionamentos sistematizadores do tempo e do espaço.

Paradigmaticamente, este plano é estatuído por círculos, patamares e anéis energéticos que comandam sua progressão existencial, do nascimento à investidura como soberano do Manden. Encarcerando o rei, esta topografia simbólica magnetiza permanentemente sua trajetória, aprisionando-o nas proposições típicas da África tradicional.

Dentre os direcionamentos dos quais Sundjata não consegue desvencilhar, estão os que procedem em concordância com os níveis de socialização compostos pelas classes ou categorias de idade, típicas das cosmogonias negro-africanas.

Com efeito, a evolução social do protagonista está demarcada por eventos e rituais que na África negra, são constitutivos da formação da pessoa e de sua identidade social.

Nesta sequência, deve-se atinar que no relato, a progressão concernente à formação da pessoa real acata diretrizes topológicas negro-africanas. Assim, Sundjata, num autêntico trajeto iniciático, progride na narrativa da periferia do espaço Manden (as cidades de Mema e Wagadu), na direção do *umbigo do mundo*, Niani, a futura capital do Império do Mali.

De pronto, se impõe a notação de que o centro do universo, neste caso, não é Meca como seria óbvio num relato muçulmano, mas sim, Niani, cidade que apenas pode ser pensada numa demarcação territorial negro-africana.

Na sequência, e em sintonia com um axioma topológico, a jornada de Sundjata no espaço-tempo é semanticamente construída de forma a conjugar as dinâmicas da evolução de sua corporalidade (as classes de idade), com a articulação da amarração territorial que culminará na formação de seu Império.

Também coerentemente, nesta progressão espacial-simbólica chama a atenção o fato de que o percurso de Sundjata é sincrônico com a trajetória do Sol, astro que na África Negra é notadamente o referencial cosmológico do tempo ³², conectando o personagem a um marcador geoastronômico que lhe outorga do predicado de calço da inauguração da temporalidade (Figura 9).

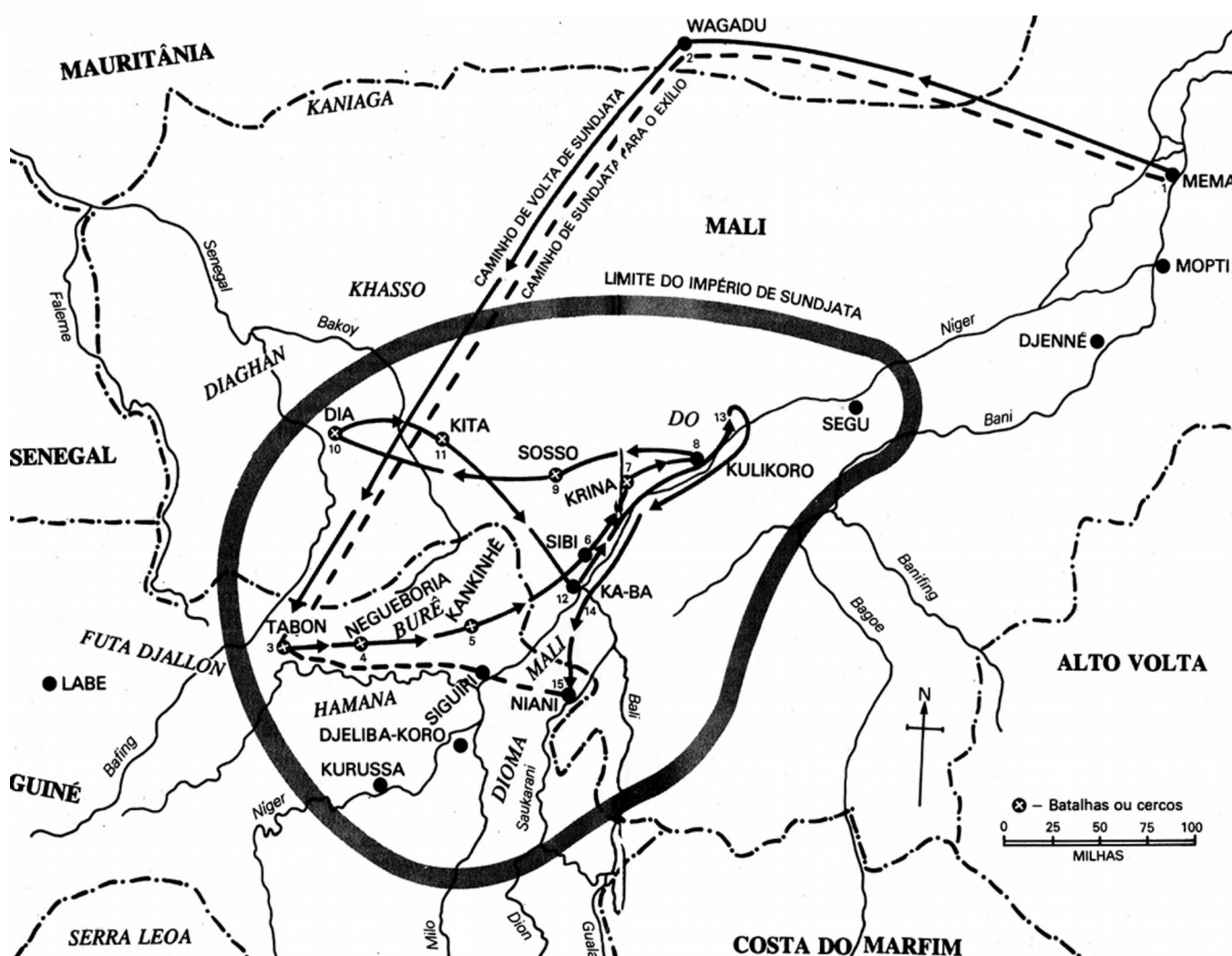


FIGURA 9 - O ITINERÁRIO SOLAR DE SUNDJATA KEITA NO MANDEN: O percurso de Sundjata descreve um caminho em espiral, com um lance inicial no sentido Oeste-Leste, relativo ao exílio e outro Leste-Oeste, emparelhado com sua marcha rumo ao poder e ao domínio do Manden, neste caso, uma trajetória amplamente dominada pelo Sol e sequencialmente, pelas forças nele assentadas (Fonte: NIANE, 1982: 8 e 9)

Não por acaso, as justaposições dos círculos energéticos com os movimentos em espiral do herói mítico derivam numa *concreção topológica* cujo modelado corresponderia ao de uma *montanha* ³³, galgada paulatinamente em consonância com o fortalecimento político e existencial de Sundjata (Figura 10).

Em suma: na medida em que a epopeia trabalha os corpos do rei, do reino e do mundo em sincronismo, a proeminência de Sundjata explica-se pelo seu percurso estar sob influência de um eixo magnético cuja *coordenada cósmica* está centrada em Niani, centro do universo ou *omphalos* dos Mandinga e do relato *griot*, que tal como um *atrator*, inapelavelmente magnetiza seus deslocamentos.

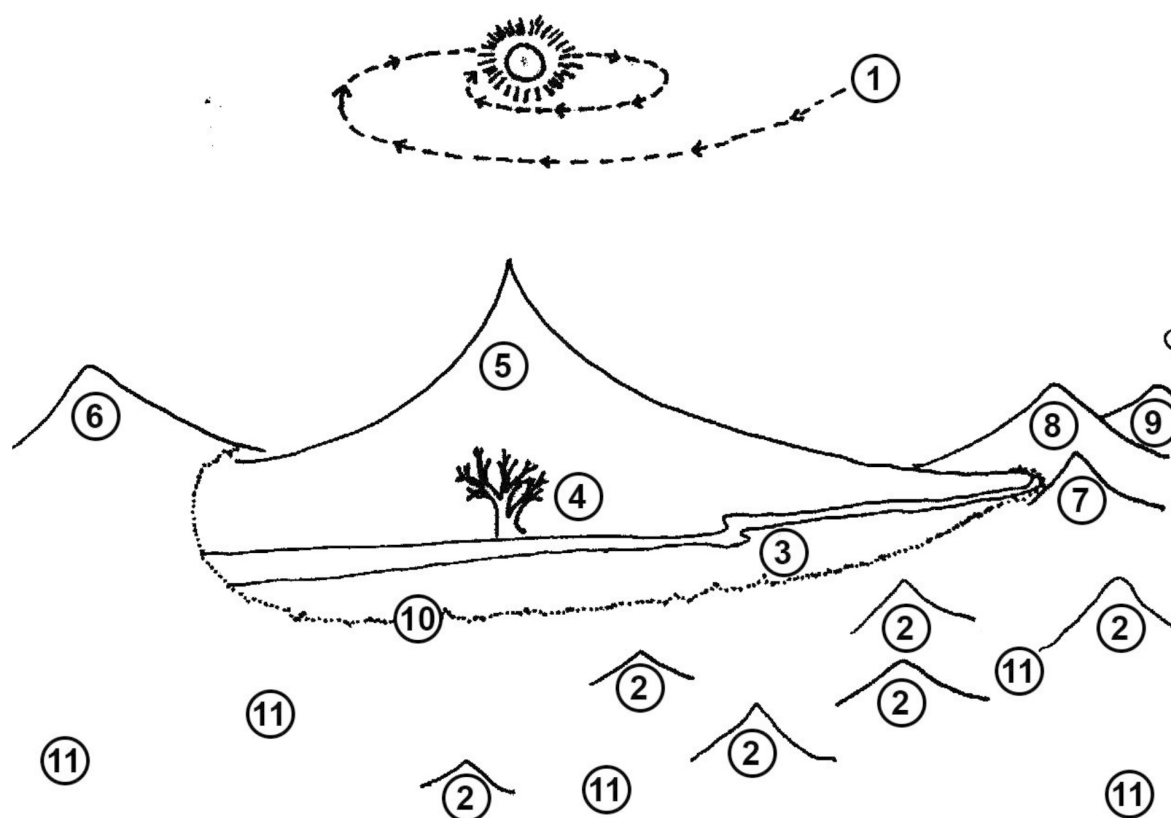
Neste nexos, a “migração” de Sundjata está topologicamente energizada por uma rede de forças vitais que sustentam tanto o relato quanto a própria montanha, rugosidade proeminente por resultar da decantação dos fluídos vitais que impregnam a narrativa.

No que não constituiria uma coincidência, coerentemente o relato ganha velocidade na medida em que nos aproximamos do seu término, o cume da montanha identificado com Niani.

Este fato, por sinal, a própria epopeia trata de confirmar. Assim, se as descrições se detêm longamente nos prognósticos excepcionais que cercam o nascimento de Sundjata, sua infância e adolescência (fases que ocupam círculos periféricos, logo com maior extensão), as menções aos embates com Suamoro são relativamente sucintas e no que tange à constituição final do Império, atestadamente sumárias.

Este cadenciamento, explica-se pela lógica espácio-temporal que regra a trajetória do rei: lenta em percorrer os círculos mais periféricos, topologicamente mais ampla, e bem mais rápida nas camadas centrais, topologicamente menos extensas.

No tocante ao *relevo simbólico* da crônica, podemos, numa certificação mais acurada, plotar nesta topografia rugosidades e concreções que reportam a diversos marcos narrativos. Ou dito de outro modo, a indicadores simbólicos, resultando na formação de uma *paisagem imaginária* adotando por eixo, ou *axis mundi*, Sundjata e sua icônica montanha.



O croqui procura discernir as principais rugosidades presentes na Epopéia de Sundjata, a saber:

1. Périplo solar identificado com o itinerário de Sundjata. É um périplo específico: "O Exílio vai terminar, e um novo Sol vai levantar-se, é o Sol de Sundjata" (NIANE, 1982: 65).
2. Outros grandes reinos e impérios, constituídos por seis grandes conquistadores que antecederam Sundjata, formando rugosidades de menor expressão, rebaixadas pelo valor do imperador mandenka (NIANE, 1982: 57, 42 e 12).
3. Rio Djoliba, ou Níger na nomenclatura ocidental.
4. Baobá desenraizado por Sundjata (In NIANE, 1982: 40), posicionado na espiral em angulo reto com o eixo magnético central. Há outros baobás e árvores gigantescas no Mandinga. Todavia, "estas são apenas vestígios de cidades desaparecidas" (NIANE, 1982: 121).
5. A montanha de Sundjata, com Niani no cume. Corresponde ao *Omphalos* ou o *Umbigo do Mundo* do relato *griot*.
6. Reino de Djul Kara Naini - Iskandar ou Alexandre, O Grande - ultrapassado em grandeza por Sundjata Keita (NIANE, 1982: 12 e 42 entre outras).
7. Países árabes, não identificados topologicamente com a Savana, visto se estenderem para além do Wagadu (NIANE, 1982: 57).
8. Hedjaz, na atual Arábia Saudita, "berço dos antepassados de Djata" (NIANE, 1982: 57).
9. Meca, cidade santa do Islam (primeiramente mencionada em NIANE, 1982: 14).
10. Limites topológicos da Savana.
11. Em meio às rugosidades sintetizadoras, campeiam grandes extensões não semantizadas de espaço-tempo, quase um afloramento do subsolo, cujos veios são habitados pelos ancestrais e mais profundamente, animados pelo Pré-Existente.

FIGURA 10 - VISÃO PANORÂMICA DA PAISAGEM TOPOLÓGICA DA CRÔNICA

Visando facilitar a compreensão desta logicidade, seria cabível a representação da cartografia imaginária do relato por duas imagens, bidimensional e tridimensional, expressões de uma *cartografia sensível*, esboçadas em duas ilustrações (Figuras 11a e 11b), confeccionadas com o intuito de permitir melhor compreensão do simbolismo espacial do texto, poderíamos aprofundar os seguintes pormenores:

1. O trajeto de Sundjata, como foi extensamente observado, tem uma diretriz solar, e como tal, descreve um movimento do nascente na direção do poente, do Leste para o Oeste, de oriente para ocidente.

Este percurso tem direção exatamente oposta à jornada de conquistas de Djul Kara Naini, (conhecido como Alexandre, o Grande pela historiografia ocidental, ou Iskandar, para o mundo arabo-muçulmano), que procedeu de ocidente (Macedônia) para oriente (o Iran, a antiga Pérsia).

Os sentidos divergentes dos trajetos de Sundjata e de Djul Kara Naini, distinguidos de pronto nos primeiros parágrafos da epopeia e repetidamente comentados pelo *griot* ao longo da epopéia, incorporam expressivo significado modelar.

Sundjata, espacializando um roteiro em consonância crono-tópica com o movimento do Sol, é indicativo não só de uma cumplicidade do imperador com o facho solar, mas explicitamente, com as forças vitais das quais o Sol é uma de suas emanações. É em razão de este sentido solar que o percurso de Sundjata é valorado em detrimento do de Alexandre, o Grande.

Muito embora Djul Kara Naini fosse percebido em todo o mundo árabe-muçulmano como um personagem altamente prestigiado, consorciado à percepção de um “passado maravilhoso” (o que em tese também estaria colocado para o Manden “islâmico”), para o ouvinte africano tradicional o sentido solar do trajeto de Sundjata obrigatoriamente o enaltecia diante de Alexandre. Afinal, Sundjata foi, de acordo com a fala do *griot*, “o sétimo e o último imperador” (NIAANE, 1982: 120).

Urge também pontuar em sua devida dimensão o caráter islâmico de Sundjata. Isto porque ao lado do enaltecimento com relação ao conquistador macedônio, há uma valoração do personagem, *não explicitada diretamente na crônica*, atingindo em cheio ninguém menos que o profeta máximo do Islam, Mohamadu (Maomé), assim como os sucessores deste, os Califas ³⁴.

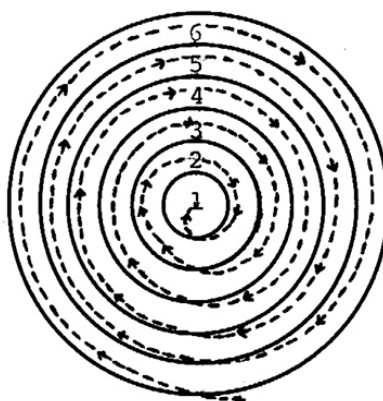


FIGURA 11a - Cada um destes círculos, camadas ou anéis energéticos associa-se a um referencial topológico, a saber:

1. Máxima concretude do relato, com Sundjata rei na Capital, Niani;
2. Periferia de lutas e conflitos pela hegemonia no *Espaço Manden*;
3. Camada dos relacionamentos vitais, viabilizando a construção da pessoa real;
4. Sundjata recém-nascido, infante e adolescente;
5. Eventos que antecipam o nascimento de Sundjata, profecias e atuação da família real;
6. Domínio dos ancestrais, e mais além, do Pré-existente.

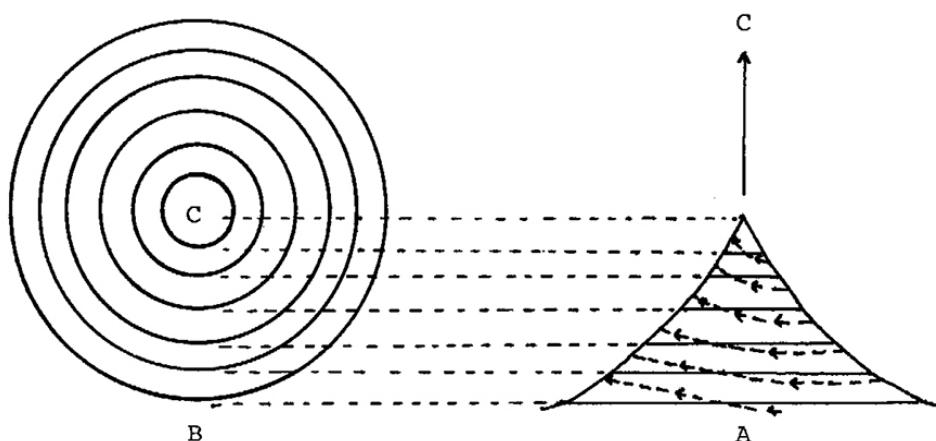


FIGURA 11b - A *Montanha Topológica* (A), representação tridimensional da ilustração anterior (B), com o trajeto triunfante percorrido por Sundjata, grafado com a linha tracejada. O sentido percorrido é solar, da direita para a esquerda, do Leste para o Oeste, de Oriente para Ocidente. Tanto as camadas topológicas quanto o trajeto solar declinam em favor de um *axis mundi* (C), a cidade de Niani para o povo do Manden.

FIGURAS 11a e 11b - A CARTOGRAFIA SENSÍVEL DO RELATO DE SUNDJATA
(Croqui do autor)

É interessante observar que para numa perspectiva muçulmana, Maomé e os Califas é que seriam entendidos como os “últimos conquistadores”. Senão porque, *sendo o Islam a última religião revelada naturalmente teria Maomé como último profeta*.

Ora, seria o caso de indagar: Quem seria então o maior dos conquistadores? ³⁵ Para o relato, não parece existir qualquer dúvida, pois Sundjata é quem finaliza uma sequência formada por sete grandes conquistadores.

Neste particular, note-se que a crônica de Sundjata manipula o próprio simbolismo numérico semítico clássico, relativo ao número *sete*, para legitimar Sundjata, destacado como o *sétimo imperador*, uma nuance valorativa para o imperador do Mali, que num plano metafórico ocupa o cobiçado posto final num encadeamento de lideranças de expressão.

Noutra comparação silenciosa para com o Islam, diríamos “astrológica”, corre por conta da contraposição entre Sol e Lua. Contrariamente ao mundo semítico, ao qual se filia o islamismo, a Lua e as estrelas são astros bem menos representativos na cosmogonia negro-africana.

Assome-se que no universo das culturas semíticas, a Lua é o luzeiro por excelência para o acompanhamento do fruir da temporalidade, sendo inclusive o astro adotado para calendarizar dias, meses e anos. Todavia, o Sol, exaltado pela Africanidade e pelo texto da epopeia, relega, pois os demais astros a um plano secundário.

De resto, é notória a lacuna quanto à magnitude das conquistas árabes, que sequer são mencionadas na saga mandinga. Este fato, somado aos demais consignados no relato, posicionam Sundjata, portanto, a estar ostensivamente ocupando a posição que caberia a Maomé, profeta máximo do Islam.

2. No relato, a formação da pessoa real de Sundjata está direcionada de modo a que este adquira papéis sociais cada vez mais densos, numa progressão que se consolida com base nos primados da Africanidade.

Primeiramente, seus ancestrais foram reis-caçadores, conhecedores dos segredos da mata e da cura através de ervas medicinais. Sundjata é descrito como descendente direto de Mamadi Kani, o amado de Kondolon Ni Sanê, divindade da caça dos povos da savana sudanesa.

Os antepassados do imperador também receberam o título de Simbon, qualificativo honorífico de Grande Caçador. Em consonância com esta linhagem, mais tarde o próprio rei, irá se destacar como um perito na arte da caça (Vide NIANE, 1982: 14-15 e 31).

Na narrativa, o *griot* apresenta a mãe de Sundjata como alma irmã do búfalo que aterrorizava o País de Dô, um dos recantos do território Manden. Quanto ao pai, está por sua vez associado à figura do leão, animal com forte conteúdo simbólico quando associado às realezas africanas (NIANE, 1982: 23 e 32).

Como é singular da cosmovisão negro-africana, a narrativa associa a origem e a infância de Sundjata com o mundo natural, fase em que para as culturas africanas predica uma proximidade do indivíduo com a natureza.

Por sinal, Sundjata tem sua infância marcada por uma paralisia que o obriga a rastejar, a “andar de quatro”, tal como os animais. Acresce-se a isto que ele falava pouco, reagindo com hostilidade na companhia de outras crianças (NIANE, 1982: 32).

Estes episódios são alguns dos que demonstram a excepcionalidade de Sundjata frente aos seus congêneres. O “Despertar do Leão” (Djata significa leão em mandenka) apenas sobrevém aos sete anos, quando para espanto geral, Sundjata desenraíza o gigantesco Baobá de Niani e soergue a enorme barra de ferro que era mantida sob a guarda de Farakuru, o mestre das forjas, artefato confeccionado pelo mestre anterior, Nun Fairi, pai de Farakuru e conhecido como ferreiro-adevinho de Niani (Cf. NIANE, 1982: 34 e 40).

A progressão do personagem, no sentido africano tradicional, afirma-se por Sundjata ter se tornado mais tarde, um excelente caçador e líder de sua classe de idade, formada entre outros por Fran Kamara (filho do Rei de Tabon), por Kamandjan (filho do Rei de Sibi) e por príncipes residentes na corte de Niani (NIANE, 1982: 41).

Preterido na sucessão dinástica por Dankaran Tuman e perseguido pela Rainha-Mãe, Sassuma Beretê, Sundjata inicia com a mãe (Sogolon) e o irmão (Manding Bory), um longo exílio, no qual percorre os espaços exteriores ao Manden.

Na realidade, este desterro demarca sua inserção junto a círculos topológicos nos quais Sundjata firma alianças e contatos de grande valia para seu futuro enfrentamento com Suamoro Kantê, o rei do Sosso.

Passo a passo, Sundjata segue primeiramente para Tabon, no Futa-Djalón, depois para Wagadu (importante centro urbano do antigo Império do Gâna) e ultimando, segue para Mema, no curso médio do Djoliba (Níger).

Todas estas formações políticas eram governadas por dinastias aparentadas com o povo malinké, configurando, pois uma pactuação junto a um *espaço étnico*, tal como este foi precisado pelo antropólogo francês Jean-Loup AMSELLE (1985), entendendo-o como uma estratégia associada à consolidação de um edifício de poder por parte do Estado.

No itinerário que desenvolve no espaço Manden, Sundjata Keita aglutina ao seu redor as forças políticas que permitirão derrotar o Rei do Sosso, Suamoro Kantê. Em Mema, Sundjata torna-se um emérito comandante militar, que o *griot* declama como segue:

“um jovem corpulento, de pescoço largo e tórax poderoso. Ninguém conseguia esticar o seu arco. Todo mundo se inclinava diante dele, ele era amado. Os que não o amavam, o temiam; sua voz tornou-se autoritária” (NIANE, 1982: 61).

Ápice de uma progressão bem-sucedida junto a diferentes planos topológicos da Africanidade, a condição incontestada de liderança de Sundjata se vincula então a uma carreira que por intermédio destes mesmos planos, não poderia agraciá-lo de posição outra que não a de chefe supremo de todo o Manden.

3. Metaforicamente, a topologia do itinerário de Sundjata está todo ele mergulhado numa espacialidade dinamizada por significações calcadas na Africanidade.

Enfatize-se: o percurso de Sundjata Keita através de diferentes níveis energéticos está permeado por alegorias inscritas numa cartografia sensível e marcadas por eventos significativos. Como a própria narrativa admite, *cada coisa tem o seu tempo* (Cf. NIANE, 1982: 19).

Nesta linha de abordagem, a construção da imagem de Sundjata na narrativa dialoga com a lógica sensível da construção topológica, atendendo aos impulsos vitais irradiados do espaço e selando, em função desta, os eventos do relato.

Esta inferência é nítida, por exemplo, no episódio em que Nun Fairi, o ferreiro-adivinho de Niani, confecciona premonitoriamente a barra de ferro que Sundjata irá, de modo emblemático, erguer sete anos após a morte do artesão.

Este feito, dentre outros, é demonstrativo dos *corredores semânticos* que enquadram o personagem central. Sob pena de comprometer a ordenação topológica que condiciona o desenrolar da trama, não cabe a Sundjata, no contexto do relato, qualquer opção.

A propósito, a fala do *griot* não deixa nenhuma margem a dúvidas: “Cada homem tem sua terra: se estiver dito que teu destino deve realizar-se em tal país, os homens nada podem fazer contra isto” (NIANE, 1982: 74).

Aliás, a narrativa continuamente adverte para as consequências nefastas que podem advir do rompimento com a tradição. Quando Sundjata se detém em Wagadu, o *griot* é taxativo na identificação das causas da ruína da cidade e do Império do Ghana.

Como informa o *griot*, por conta do Rei Ahmadu, o Taciturno, ter decepado a cabeça da serpente Cragadou-Bidá, que se aninhava na floresta sagrada dos Cissé, clã dominante dos Sarakollé, a decadência do Ghana tornou-se inevitável. Uma série de calamidades abateu-se então sobre o Ghana e o Wagadu, desencadeando a destruição da dinastia reinante.

Além do mais, o *griot* nota que *Wagadu abandonou a tradição ancestral em favor do Islam*. E para arrematar, pondera que em Wagadu podiam ser notadas várias mesquitas, ao passo que em Niani, existia apenas uma (NIANE, 1982: 53-54).

Esta é uma das admoestações dirigidas a Sundjata Keita, um “imperador muçulmano”, instado a acatar as prescrições ancestrais, sugeridas tanto no episódio da serpente dos Cissé, quanto pela sentença que associa implicitamente a decadência do Ghana a uma supremacia mais visível do Islam.

Mas, acima de tudo, a presença do universo tradicional transparece com força maior ainda no enfrentamento do Rei Suamoro Kantê, “Rei mais poderoso do *Sol poente*”. Isto é, um soberano postado em referencial geoastronômico diametralmente oposto ao de Sundjata, que tem o *Sol nascente* como a coordenada-guia.

Suamoro nos é apresentado enquanto um *gênio do mal*, que açoitava anciões, rapta as mulheres e que a partir de sua capital, Sosso, “o bastião dos fetiches contra a palavra de Alá”, implanta o terror e a morte por todo o Manden (NIANE, 1982: 66-68).

O rei é descrito como sendo o ocupante de uma torre imensa, com sete andares, guardando em uma de suas câmaras seus fetiches, seu grande balafo e “as cabeças dos nove reis vencidos”. Explicitamente, este poder mágico é um recurso que por excelência o “rei intocável” instrumentaliza para manter a submissão das populações vencidas (Cf. NIANE, 1982: 62-63).

Daí que na batalha de Négueboria (1235), Sundjata Keita, ao perceber a magnitude deste poder, é tomado pela convicção da necessidade de apelar para “outras armas” - ou seja, a magia - para vencer o rei feiticeiro (NIANE, 1982: 80).

Em seguimento, Sundjata leva a cabo hecatombes sucessivas com tal finalidade, tão só conseguindo derrotar Suamorô quando toma ciência do *tana* (gênio protetor) do rei inimigo, a espora de galo branco, flechando-o com este fetiche (NIANE, 1982: 86).

Como seria possível apontar, mais do que pelo talento militar de Sundjata ou pela majestade da religião muçulmana, foi devido à prática da magia que o “inimigo do Islam” é definitivamente derrotado.

Aparentemente contraditório, o fato, no entanto é extremamente coerente com a moldura espacio-temporal tradicional em cuja circunscrição o embate entre os dois oponentes se efetiva.

4. Uma nota essencial pode ser inferida a partir do que comentamos: Sundjata Keita governa um império constituído a partir de sua associação com o mundo da tradição, premissa patente nas premissas objetivas da arquitetura política do Mali, as quais se harmonizam com asserções encartadas nas prefigurações imaginárias do relato.

É o que acontece quando a tradição oral *griot* remete para cosmogonias fabulosas tais como as do trajeto solar, da progressão de Sundjata por papéis sociais entrelaçados a uma dimensão mítica e em correlação com as onipresentes forças vitais que referendam os atos do imperador.

Em conformidade com este plano cosmológico, a soberania do rei é corroborada numa ampla rede de alianças articulada ao longo de seu itinerário iniciático, nela participando reis e chefarias representativas de diversos grupos étnicos e sociais sublevados contra Suamoro Kantê.

No Kurukan-Fugan ou “A Repartição do Mundo”, assembleia que reúne todos os aliados arregimentados contra o rei do Sosso, Sundjata, respeitando as atribuições do poder tradicional, confirma os chefes aliados como prepostos ou agregados da corte, lançando os fundamentos do Império do Mali (NIANE, 1982: 108-115).

O conjunto de etnias, povos e de reinos sob comando de Sundjata, era considerado como em aliança com o Mansa, dispondo de autonomia na gestão dos seus assuntos internos, pactuação geral e sem exceções: “Nenhum povo foi esquecido no Kurukan Fugan, todos tiveram sua parte na repartição” (NIANE, 1982: 115).

Os reinos do Wagadu e do Mema, Estados que haviam prestado auxílio e hospitalidade a Sundjata e fornecido os primeiros contingentes de tropas sob seu comando, embora reconhecendo a supremacia do Mansa Supremo, preservaram, por exemplo as antigas realidades locais.

Consolidando estes pactos territoriais, Sundjata fixou os direitos e os deveres de cada clã, prescrevendo uma série de medidas visando integrar as linhagens dos diferentes grupos colocados sob sua soberania.

Os nomes clânicos dos Mandenka foram declarados como correspondentes aos nomes clânicos de outras etnias do império, confirmando assim uma estratégia de arranjos genealógicos visando soldar alianças interétnicas e intracomunitárias.

Confira-se: a estratégia da adoção de clãs revelou-se plenamente eficaz para consolidar uma rede de alianças políticas, prática que “perdurou após a morte de Sundjata e que não raro contribuiu para a redução das tensões entre grupos étnicos” (NIANE, 1984: 152).

Em suma, o novo Império, como o precedente Império do Ghana, reconhecia a lógica segmentária das sociedades agregadas ao corpo maior do Estado, assim como o caráter particular de cada região, modelo que o rei Sosso tentara malbaratar.

O caráter flexível da administração do Mansa fazia, nesta ordem de considerações, que seu império “se assemelhasse mais a uma federação de reinos ou províncias do que a uma organização unitária” (NIANE, 1984: 153).

Esta sensibilidade para com as demandas do poder tradicional inaugura aos olhos da população de portentosa área territorial uma era de paz, abundância e de felicidade. Eis como o *griot* Balla Fassekê (Vide NIANE, 1982: 116), aclama Sundjata Keita no Kurukan Fugan:

“Ele chegou/ E a felicidade chegou/ Sundjata está aqui/ E a felicidade está aqui”.

IV - CONCLUSÕES

Nesta análise da narrativa oral de Sundjata, na qual a intenção precípua foi resgatar as *nuances profundas* da epopeia do imperador, podemos elencar conclusões destacando os motes da Africanidade que desde o primeiro parágrafo, testificamos como indissociáveis da narrativa *griot*.

Todavia, associadamente às prédicas da África profunda, seria meritório alinhar um rol de apreciações a respeito de influências forâneas, de escopo árabe ou muçulmano, que transitam por distintas passagens do épico mandinga.

Conforme frisamos, o exame da narrativa oral *griot* exclui contraposições simplistas, que embora recorrentes em muitas pesquisas, inscrevem-se na realidade em problemáticas de grande complexidade, nem sempre evidentes ou comentadas.

Assim, atentemos para arabismos e tópicos corânicos que adereçam a narrativa, dentre os quais poderíamos sinteticamente apontar:

- Genealogicamente, na questão das linhagens, os Keita reivindicam ancestralidade em Bilali Bunana, servidor de primeira hora da mensagem de Maomé (Cf. NIANE, 1982: 13). À vista disso, os Keita, no manifesto registro coligido pelo relato não seriam autóctones, dado que Bilali Bunana, sem contar que era natural da Etiópia ³⁶, atuou no longínquo Hedjaz, paragem a Oeste da península árabe que foi a pátria do profeta e do islamismo.
- De um ponto de vista geográfico, o *griot* retoma a asserção anterior (Cf. NIANE, 1982: 57), sublinhando a circunscrição territorial do Hedjaz não só como o berço do Islam e dos antepassados dos Keita, mas sendo também o espaço de origem de Sundjata. Isto é: situa a linhagem do futuro mansa num marcador espacial árabe, extra-africano.
- Quanto ao Wagadu, reino aliado dos Mandinga, este também é descrito como uma área fortemente islamizada, seja em dados da paisagem como da população que habita este espaço.
- No relato há uma constante menção aos *djins*, palavra de origem árabe que designa diversas classes de gênios ou espíritos, entidades sobrenaturais advindas dos tempos pré-islâmicos, que bem assim, foram incorporadas na nova fé monoteísta de Maomé, e que por esta via, penetraram no imaginário sudanês.

- Embora predominem nomes próprios africanos na narrativa, assevere-se o trânsito de etnonímicos árabes ³⁷, tais como *Mussa* (Moisés), rei do Mema, *Sumala* (Salomão), rei do Wagadu e *Bilali* (derivado do árabe Bilal), este último um nome paradigmático tanto por referir-se a um muçulmano africano, quanto a um auxiliar direto do Profeta Maomé.
- A evocação da *graça de Alá* em episódios marcantes do relato *griot*. Esta saudação muçulmana é verbalizada em diversas situações cruciais, tais como quando Sogolon - mãe de Sundjata - entoava palavras de agradecimento a Deus pela benção em conferir postura ereta ao filho e quando os emissários do Mandinga acudiram a Mema para reencontrar a família do futuro imperador (Cf. NIANE, 1982: 39 e 72).
- Outros empréstimos culturais árabe-islâmicos surgem na menção ao *mitcal* (unidade agarena de peso), na referência ao *mudê* (tributos) e à expressão de consentimento religioso *amina* (derivada de amém, termo judaico que contudo, alcança o Manden através do islamismo).
- Outra referência de peso é a indumentária, quesito significativo em passagens como a saída de Sundjata de Mema para iniciar a luta contra Suamoro Kantê, momento em que o líder surge *vestido à muçulmana* (NIANE, 1982: 74).
- O mesmo pode ser observado em práticas sociais e jurídicas, tais como a aplicação de penalidades implicando na extirpação das mãos, sentença que pode reportar, ainda que parcialmente, ao islamismo ³⁸.
- Os governantes do Mali são apresentados como crentes muçulmanos, propensos a atos piedosos, patentes na preocupação, por exemplo, em ordenar a construção de abrigos para os peregrinos do Manden em trânsito pela cidade santa de Meca (NIANE, 1982: 112).
- Visivelmente, o grande adversário de Sundjata Keita, Suamoro Kantê é, de acordo com a narrativa do *griot*, um inimigo declarado da religião islâmica, reinando com o auxílio de sortilégios mágicos e ameaçando submergir todo o Manden no paganismo.
- Quanto ao tratamento cerimonial e honorífico reservado aos reis, os referenciais, certamente inspirados no *prokinesis* persa, se detêm em apologias e em declinações laudatórias como *Rei dos Reis*, *Fama dos Famas*, etc., titulaturas e antonomásias que encontram eco nas regras de etiqueta usuais das cortes muçulmanas.
- Finalmente, seria oportuno distinguir, na epopeia, influências extra-muçulmanas. Contudo, deve-se sopesar que estas aportaram no Mali através do Islam. Este seria o caso do sugestivo debate mantido pelos corvos de Sundjata e de Suamoro Kantê

(NIANE, 1982: 91), verdadeiro plágio do que na tradição grega foi travado entre Alexandre, O Grande e o Dario, o Imperador persa ³⁹.

Seria mais do que conveniente assegurar que a profusão de arabismos que elencamos, testemunha um secular intercâmbio mantido entre as populações das duas franjas do Saara, que no caso do Sudão Ocidental da época de Sundjata, tinha como veículo destas influências os mercadores berberes procedentes do Magreb.

Por toda a savana sudanesa e nas paragens do Saara, estes profissionais do comércio eram encontrados nos núcleos urbanos instalados ao longo dos oásis e nas margens dos rios Gâmbia, Senegal e Níger.

Parte da paisagem humana da região, os comerciantes berberes, instalados em bairros próprios, difusamente reconhecidos como brancos, árabes, mouros ou muçulmanos, interagiam recidivamente com as comunidades locais.

Várias fontes e documentos atestam a antiguidade da atuação destes mercadores, e comprovadamente, foram atores importantes para a penetração e difusão de várias práticas originalmente ausentes, quando não estranhas, no mundo tradicional africano.

Contudo, nada disto pressupõe antagonismo étnico. Constitui traço comum em diversas descrições a convivência pacífica das duas populações. O grande historiador árabe El Bakri, que no Século XI visitou a capital do Ghana, a cidade de Kumbi-Saleh, relatou tratar-se de uma *cidade-gêmea*, com duas partes distintas, uma africana e outra moura, ambas convivendo em harmonia.

Na cidade, uma seção do sítio urbano estava reservada aos comerciantes muçulmanos, ao passo que outra, próxima da floresta sagrada que abrigava a serpente sagrada Cragadou-Bidá, totem do clã dominante dos Cissé, constituía a cidade real africana (Ver dentre outros: NIANE, 1984, MUNANGA, 1984, PAULME, 1977 e PAIGC, 1975).

Neste particular, é preciso atentar para o fato de que, conquanto tivessem firmado seu timbre nas extensões da África Ocidental, estes muçulmanos alógenos não lograram e não detinham predomínio político, militar ou religioso.

Mesmo economicamente, a atividade destes mercadores, monopolizada pelo comércio de longa distância, era ainda assim desenvolvida em parceria com mercadores locais. Por todo o continente, são abundantes as provas referentes à existência de circuitos tradicionais de comércio, quase sempre imemoriais.

Como comprova a memória oral e inúmeras investigações históricas e arqueológicas, um tráfico antiquíssimo unia na África Ocidental, populações nômades tais como os

Tuaregues do Saara Central, aos numerosíssimos aldeamentos camponeses dispostos ao longo do Níger, trocas comerciais respaldadas pelo escambo do sal extraído dos lagos salgados do interior do Saara, por cereais cultivados pelos ribeirinhos sedentários do Sudão úmido.

Na esfera do poder, a gênese das realezas africanas da área savaneira não pode ser explicada por eventual influência ou contatos procedentes do exterior. Na realidade, tais formações políticas eram eminentemente endógenas e se estruturaram em face de uma dinâmica social e histórica negro-africana, e não islâmica.

A mais ver, o comércio, fosse o de cunho regional, conectando as aldeias e etnias locais, ou de longa distância (transaariano), não constituía nenhum monopólio dos mercadores magrebinos. Tampouco, seria possível explicá-lo como iniciativa destes.

Vale lembrar, os comerciantes Soninke percorriam há vários séculos todo o espaço da savana sudanesa, e isto, muito tempo antes do surgimento do próprio Islam. Neste sentido, ênfases demasiadamente pródigas na exaltação do conteúdo islâmico externo no espaço sudanês devem ser encaradas com certa suspeita. O mesmo pode ser colocado quanto à vida urbana no Sudão.

Exemplificando, a arqueologia comprova florescente - *e antiga* - urbanização na região. A famosa cidade de Djenné-Djeno remonta ao menos pelos idos do Século III a.C., e seus mercadores indubitavelmente já mantinham, desde pelo menos os Séculos V e VI, um ativo tráfico comercial ao longo de rotas que cortavam o Saara.

Certificando melhor: o próprio compartimento territorial formado pela savana resultou de um trabalho humano executado durante milênios pelas populações locais, vale dizer, negro-africanas.

Isto posto, quaisquer avaliações enfáticas quanto a fatores exógenos na evolução histórica e cultural da região devem ser sopesadas com cautela, particularmente quando temários como do Império do Mali, envolvem proeminente “densidade civilizatória”, dita que igualmente está colocada na exaltação do conteúdo islâmico externo.

Confira-se: muitos segmentos da historiografia ocidental revelam tendência em sobrelevar ascendências árabes, mouras, berberes ou muçulmanas na história da África Ocidental em decorrência do enunciado que não observa, no continente africano, algo mais do que *um punhado de tribos incultas e incivilizadas*.

Por esta via, ressaltar ou privilegiar componentes árabes ou islâmicos, e a despeito do Ocidente tem demonstrado na sua historiografia um atávico regime de antinomias para

com o Oriente muçulmano, tal viés seria atrativo por *ao menos* tratar-se de um referencial não-africano.

Mas sobremaneira, ateste-se que num recorte antropológico, os elementos islâmicos presentes nas comunidades e culturas do Sudão surpreendem muito mais por sua incorporação a um substrato cultural cioso da Africanidade do que pela islamização em profundidade da sociedade tradicional.

Acerca desta averbação, tome-se conhecimento do reparo da antropóloga francesa Denise PAULME: “Até a chegada dos europeus, a África islamizada nunca se integrou verdadeiramente no mundo muçulmano” (1977: 46).

Deveras, o processo de propagação do islamismo deteve-se na maior parte dos casos junto às classes dirigentes e à elite comercial do Sudão Ocidental, progredindo pouco além destes limites e mesmo neste caso, demonstrando propensão ao diálogo com os valores tradicionais.

Observe-se que esta realidade não passou despercebida aos viajantes árabes que visitaram o Manden, documentando a postura das realezas em se manterem fiéis aos rituais autóctones:

“Ibn Batuta scandalizou-se com algumas práticas pouco ortodoxas; excetuando-se a presença dos árabes e o fraco verniz muçulmano, o que se passava na corte dos mansas era pouco diferente do que se poderia observar na corte dos reis não-muçulmanos, como por exemplo, os Mossi” (NIAINE, 1984: 170-172).

No concernente à pauta central deste texto, a topologia da narrativa, conforme foi seguidamente exposta e comentada, está saturada pelos valores da Africanidade, pelo que a “força vital semântica” do relato é eminentemente negro-africana, consideração que poderia ser estendida ao Mali enquanto formação estatal tradicional.

A configuração territorial e a arquitetura de poder deste império, tal como o Ghana e o Songhay, pelo que é possível aferir em grande número de informações e pesquisas, decididamente não encontra respaldo em categorias clássicas das ciências sociais, fórmulas baseadas nos conceitos de *Estado teocrático*, *islâmico* e *despótico*, assim como no *modo de produção asiático* ⁴⁰.

A cultura política fomentada pelo Mali, da qual o relato coletado pelo historiador Djibril Tamsir Niane constitui exemplo acabado, é a de um Estado negro-africano quanto aos seus propósitos e fundamentos políticos e civilizatórios. Decididamente, a origem deste império enraíza-se num ambiente histórico tradicional africano e é nestes marcos que podemos - e *devemos* - estudá-lo e compreendê-lo.

Outra conclusão, diria respeito à atraente hipótese da narrativa operar radical distinção a opor um “imperador islâmico” (Sundjata) a uma espécie de “campeão da África profunda” (Suamoro).

Neste particular, entenda-se que os problemas suscitados por tal interpretação não residiriam unicamente à fragilidade histórica ou ao universo simbólico. Objetivamente, conforme foi visto, o próprio texto denuncia um Sundjata escassamente islamizado, imerso na Africanidade e pouco afeito à ortodoxia islâmica.

Na realidade, ajuizamos que o cerne da trama reside não na oposição entre islamismo e tradicionalismo, mas antes, na disputa que se trava em torno de duas possibilidades, cada uma delas identificada com um dos reis, da estrutura tradicional africana de poder fazer frente ao que, naquele contexto, muito bem poderia ser conceituado como uma “modernidade conjuntural”.

Afirmção que dispensaria qualquer contestação, o Islam representou um leque de novas possibilidades para a África sudanesa, como a possibilidade de travar contatos comerciais bem mais profundos dos que até então eram mantidos com o Mediterrâneo, países do Levante e do Golfo da Guiné.

Nesta linha de expectativas, o Manden reunia considerável leque de possibilidades. Geograficamente, este espaço forma um divisor de águas natural da África Ocidental, possuindo rios que drenavam solos promissores para a agricultura e extensões aptas para a pastorícia. Coroando tais potencialidades, a região era famosa por constituir um manancial de bens de prestígio e pelos jazimentos auríferos, tidos como inesgotáveis (Figura 12).

O Manden também se posicionava a cavaleiro das rotas comerciais e era habitado por comunidades tradicionalmente reconhecidas como ramificações de um tronco comum, prontificando-se assim, a partir dos dados da geografia e de certa unidade cultural, como candidato preferencial a beneficiar-se de uma nova ordem regional sob tutela do Islam.

A unidade política dos grupos desta *core area* seria uma resposta esperada e factível à repercussão provocada pelo fortalecimento de uma economia dinâmica, mercantil e para os padrões da época, fortemente urbanizada, com base num acervo cultural amalgamado pelo Islam.

Logo, a interlocução com o islamismo poderia contribuir para a consolidação de um robusto poder político estatal numa região detentora de razoáveis potencialidades econômicas e geopolíticas.

Com relação a esta linha de raciocínio, tanto Sundjata Keita quanto Suamoro Kantê pareciam concordar. Ambos estavam determinados em criar um Estado forte e viável, tendo o Manden como base territorial. Naturalmente caberia ao soberano entronizar a gestão e estampar esta nova articulação política.



FIGURA 12 - O MALI NA CARTOGRAFIA EUROPEIA: o esplendor das riquezas auríferas do Mali correu o mundo conhecido de então, ensejando a imagem de um Rei do Ouro, que nada tinha de fabulosa. Por exemplo, na peregrinação de Mansa Mussa à cidade santa de Meca, foi distribuído tanto ouro pelo Mansa que o preço do metal caiu durante dez anos em todo o Mediterrâneo. Coerentemente, é desta forma que o cartógrafo judeu Jehuda Cresques retratou o imperador do Mali no famoso Atlas Catalão. Neste excerto da obra de Cresques, o Mansa coroado está sentado em seu trono segurando na mão uma grande pepita de ouro (Fonte: Atlas Catalão, in Pinterest).

Ademais, qualquer que fosse a pretensão do possível mandatário para com o mundo islâmico, distinguia-se claramente um proeminente papel do rei como interlocutor do Manden no relacionamento com os “de fora”.

Também de modo unânime, de uma forma ou de outra Suamoro Kantê e Sundjata Keita entendiam a sociedade tradicional, a única que por sinal ambos conheciam, como fonte de poder, via manipulação simbólica ou não.

Mas, existiam divergências quanto às posturas a serem adotadas e sua consecução. No essencial, a divergência entre os contendores residia no que hoje em dia definiríamos como *estratégias políticas*.

Ainda que Suamoro Kantê tenha sido mais explícito no assenhoreamento do aparato simbólico proveniente do tradicionalismo, inferência a nosso ver por demais evidente para requerer exemplificação adicional, é necessário questionar se *de fato*, a conexão de Suamoro com o mundo da tradição era de molde a agraciá-lo com a realeza ou não.

Ora, o projeto político defendido por Suamoro Kantê trabalhava a premissa de que a unidade política seria alcançada *sacrificando-se o caráter segmentário das estruturas de poder da sociedade tradicional* ou, como preferiríamos propor, *a lógica de espaço-tempo da Africanidade*.

A implantação de um projeto de Estado centralizado, embora esposando todos os símbolos da tradição, a começar por sua associação com o universo mágico, e neste exato sentido Suamoro é por definição o “Rei Feiticeiro”, tem-se que na prática, o oponente de Sundjata agia concretamente contra o tradicionalismo.

Nesse quesito, ao quebrar o procedimento tradicional de buscar consenso através de pactos estabelecidos individualmente em redes atando grupo a grupo, etnia a etnia, mandatário a mandatário induziu que Suamoro Kantê, nas suas últimas consequências, e independentemente de em tese pautar a defesa do mundo da tradição, que na prática se posicionasse em contradição às molduras tradicionais de mando.

Este veredicto está explicitado, por exemplo, numa coleção de malfeitos do rei do Sosso, como na violação das disposições ancestrais no trato oferecido aos anciões e às mulheres, episódios nos quais Suamoro polariza com nexos centrais da cultura africana tradicional.

Com efeito, as ações de Suamoro acarretaram a morte de muitos anciões, implicando, tendo-se em vista que os mais velhos constituem o grupo mais próximo da comunidade imaginária dos antepassados, no comprometimento da relação com os ancestrais, óbice evidente para a sociedade tradicional, cujo *ethos* prestigiava as linhagens, parentelas e uma relação sagrada com os antecessores.

O rapto de mulheres constituiu noutra afronta grave ao modo de vida consuetudinário, gerando disrupções nas relações clânicas e afetando as estruturas de parentesco, nas quais a sociedade tradicional encontra assento concreto e imaginário.

Atos como estes, que negam a lógica que alicerça o edifício topológico proposto pela cultura tradicional africana, fizeram com que as atitudes de Suamoro se inserissem, pois numa clara contradição com prescrições comunitárias sacramentadas pelo imaginário social, às quais cabe aos governantes zelar, e não questionar.

Por outro lado, a postura de Sundjata é diametralmente oposta à de Suamoro. Além do seu posicionamento diante do mundo tradicional se fortalecer pela própria oposição que a sociedade do Manden fazia ao adversário, Sundjata estava funcionalmente em maior sintonia com ela.

A fala do *griot* exprime seguidamente este compromisso. Sundjata seria um *soberano que sabe mandar, um homem do poder*. Sua força física, reunindo *a majestade do leão e a força do búfalo* não poderia ser interpretada, numa leitura africana, à revelia de um vínculo com poderosas forças vitais, desdobramento direto da parceria mantida com a ancestralidade (Cf. NIANE, 1982: 57 e 74).

Quanto ao plano da articulação político-territorial, Sundjata, ao contrário de Suamoro Kantê, é cuidadoso no respeitante à tecedura espacial tradicional do Manden. Daí a conduta cautelosa que adota procurando cultivar, caso a caso, pactos territoriais específicos e diferenciados, cativando chefarias locais e regionais.

Manifestadamente, a imagem de Sundjata no relato transparece como a de um ator preocupado com um relacionamento respeitoso com as partes ou segmentos, cujas especificidades *tout cour* se prontifica em defender.

Fundamentalmente, é esta a postura que o credencia, e não Suamoro, na prática colocado *sub judice* pelas prescrições tradicionais, a cimentar uma vasta pactuação espacial, o Império do Mali, para cuja formação contribuiu o repúdio da população do Manden e alhures por formas mais centralizadas, ou seja, *verticais*, de exercício do mando político.

Por esta razão, Sundjata persegue o itinerário que o mantém atado ao *espaço-tempo profundo*, harmonizando-se com este. Talvez islâmico na aparência, Sundjata Keita é essencialmente tradicional na sua prática concreta, terminando assim por aglutinar as forças sociais que cimentarão sua autoridade como Mansa Supremo em toda savana ocidental sudanesa.

Nesta ordem de considerações, nada nas vastidões do império criado por Sundjata Keita invalidava as assertivas do poder tradicional. Tenha-se em vista que este vasto império era, em última análise, uma composição territorial em ladrilhos, “uma espécie de confederação, na qual cada província conservava larga autonomia” (NIANE, 1984: 176).

Sopesando então o que foi discutido, entendemos que a compreensão de que o relato meramente corporifica uma contraposição entre islamismo e tradicionalismo seria pelo mínimo, incompleta, tendenciosa e propensa a um esquematismo elementar.

O que nos transparece como mais credível é que a saga mandinga antes lança uma luz quanto a duas leituras diferentes de propor uma resposta mais eficaz de enfrentamento e/ou de interação com uma concepção de mundo, a islâmica, cujo *modus operandi* clássico - enquanto tal norteado por estruturas verticais de mando político -, poderia esgarçar de modo definitivo a sociedade tradicional africana no Manden.

Tradicional na forma, Suamoro tentava concretamente reproduzir, *instrumentalizando um aparato simbólico tradicional*, uma forma não-tradicional de comando dos homens. Sundjata, muçulmano na forma, manipulava o islamismo com objetivo exatamente oposto. *Qual seja: o de manter as referências tradicionais de espaço-tempo.*

Sintetizando, poderíamos reproduzir uma máxima cunhada por Georges Balandier, que com lucidez, detecta este *comportamento camaleônico do tradicionalismo*. Diz ele: “Com efeito, a tradição não pode ser totalmente eliminada e alguns de seus elementos subsistem, mudando de aspecto”, daí resultando que “a astúcia do tradicionalismo torna-se então, mais dificilmente desvelável” (BALANDIER, 1969: 167).

Entre outras palavras finais a esta avaliação, seria indispensável dedicarmos alguns parágrafos a este fabuloso Império que foi o Mali. Graças ao gênio de Sundjata, foram lançados os alicerces que seus sucessores afixaram de forma a modelar um respeitável arranjo territorial, alcançando o Atlântico e o curso médio do Níger no sentido Leste-Oeste, e o Saara e a Floresta Equatorial no sentido Norte-Sul.

Como resultado da pacificação do Sudão Ocidental, expandiu-se a agricultura e novas cidades foram criadas. Ao mesmo tempo engrossavam as caravanas que demandavam na direção do Manden, rebatimento direto do fortalecimento dos laços comerciais com a África Setentrional (NIANE, 1982: 119-120).

Próspero, pacífico e a seu tempo um magnífico polo do saber ⁴¹, este império foi objeto de sem número de menções pelos cronistas da época. No auge, o Mali aglutinou uma população densa e numerosa, estimada entre 40 e 50 milhões de súditos do Mansa, que segundo todos os informes, desconheciam a carestia e a insegurança.

Em si mesmo, um contingente populacional destas proporções, cifra nada desprezível mesmo em termos de uma demografia contemporânea, é demonstrativo do sucesso do Mali enquanto estrutura política, econômica e social.

Não seria demasiado recordar que historicamente, o Egito dos faraós e os impérios Asteca, Romano e Chinês, alcançaram respectivamente, nos momentos de apogeu, 15, 20, 100 e 200 milhões de habitantes, cifras que colocam o Mali enquanto um dos formigueiros humanos mais bem-sucedidos nos registros da história.

Outras maravilhas poderiam ainda ser imputadas ao Mali. Estado que tinha no comércio um das suas notas mais salientes, o Mali não foi indiferente à navegação marítima. Comprovadamente, foram lançadas no Atlântico duas gigantescas expedições, formadas por 2.000 embarcações, que demandaram na direção do Oeste.

Mesmo que a possibilidade de terem alcançado ou não a América constitua alvo de especulações (Vide FILESI, 1992; GIORDANI, 1985: 106 e NIANE, 1984: 169), por si só a capacidade de organizar frotas com tal envergadura demonstra o poderio e o talento organizacional de um Estado tradicional africano que a historiografia ocidental tem solenemente ignorado.

Contrariando os veredictos que nos dias de hoje, decretam como inviáveis os Estados pluriétnicos - dita que recai sobremaneira sobre as novas formações estatais da África Negra - o Império do Mali seria uma das mais soberbas demonstrações de que unidade e diversidade não são conceitos incompatíveis.

No Mali, coexistiam múltiplas etnias, cada uma delas cultivando sua própria língua, cultura e religião, mantendo durante mais de três séculos vida comum sob a autoridade dos Mansas.

Este lapso de tempo - muito maior do que o da existência da maioria dos Estados europeus modernos - explicita claramente que antes de se questionar a diversidade, o problema talvez resida na capacitação ou não das estruturas políticas mais "avançadas" em assumirem plenamente a pluralidade, debate que a contemporaneidade colocou na ordem do dia para todo o mundo moderno.

Por último, caberiam algumas palavras sobre estes extraordinários depositários do conhecimento sagrado que são os *griots*:

"Há povos que se servem da linguagem escrita para fixar o passado; mas acontece que essa invenção matou a memória entre os homens: eles já não sentem mais o passado, visto que a língua escrita não pode ter o calor da voz humana" (NIANE, 1982: 65).

Foi graças aos *griots* que chegou até nós a memória dos feitos de Sundjata, *o Filho do Leão e do Búfalo, o Rei caçador, Rei dos reis, Último Conquistador da Terra*.

Estes homens, que percorrem incansavelmente a Savana na solene tarefa de transmitir, educar e disseminar um conhecimento sagrado são, entre outros atores sociais, um dos que representam aquele conjunto de valores civilizatórios próprios da Africanidade.

Neste panorama, os *griots* despontam como supremos depositários de uma memória sagrada, herança da África única e diversa, eterna e imorredoura, que numa solene disposição de manter-se viva, ergue-se sempre ativa, desafiando as poderosas forças que ameaçam submergi-la.

Na fala do *griot*, pela tradição viva que este protagonista alimenta, cultiva e representa, pauta-se o reconhecimento dos saberes e valores de um vasto continente, que oprimido e desqualificado como nenhum outro, ainda assim teima em sobreviver, em construir sua própria história.

ANEXO I - ASPECTOS BÁSICOS SOBRE A PAISAGEM SAVANEIRA ⁴²

Em razão do regime de estereotípias que gravam a imagem construída sobre a África, no referente à paisagem natural do continente é importante sublinhar, em oposição a um determinado senso comum resultante de pregações de mote colonialista, que as selvas fechadas de tipo equatorial *não constituem a cobertura vegetal predominante na África* (Figura 1).



FIGURA 1 - Trecho da Savana tal como pode ser observada nas paragens do Mali. Fisionomicamente, as savanas africanas recordam em muito o cerrado brasileiro, que na realidade é uma modalidade sul-americana do bioma savaneiro, típico das regiões tropicais marcadas por duas estações claramente delimitadas, seca e chuvosa (Fonte: < <https://www.tes.com/lessons/LTdyUZsd3w4SjA/african-geography> >. Acesso: 01-05-2011)

Na realidade, a grande marca na paisagem natural africana *são os desertos*, sucedidos em ordem de importância territorial pelas *savanas*, pelas *estepes* e somente após estas paisagens, pelas *florestas equatoriais*. Levando-se em conta exclusivamente a África Negra, *as savanas são as que ocupariam então a primeira posição*.

As savanas também são caracterizadas pela disponibilidade sazonal de água, com a maioria das chuvas confinadas a uma estação; a esta paisagem estão associadas várias tipologias de biomas e frequentemente, localizam-se em zonas de transição entre

florestas, desertos ou campos. As savanas cobrem aproximadamente 20% da área total da Terra.

Em África, as grandes pastagens savaneiras entretêm rica fauna composta por girafas, rinocerontes, leões, hienas, elefantes, lobos, chacais, leopardos, etc., cuja distribuição foi fortemente condicionada pela atuação dos caçadores primitivos. As árvores de acácias e os baobás são espécimes relevantes da flora da savana.

Quanto ao baobá, símbolo icônico do continente africano ⁴³, os diversos benefícios proporcionados pela árvore, somado à estima que desfruta junto às comunidades tradicionais, proporcionou considerável impulso para difundi-lo por extensas porções da África (Figura 2).

Por sua importância, as savanas demandariam por algumas ponderações indispensáveis, a começar pelo fato de que a ocupação humana deste ambiente é bastante remota, contemporânea ao surgimento do gênero homo, mais de um milhão de anos atrás.

Com base nesta evidência, pode-se afirmar que o trabalho humano - *ou ação antrópica* - imprimiu uma marca nesta paisagem, determinando várias das suas características ambientais.

Embora seja um evidente exagero atribuir à ação do homem, por si só, a formação das savanas (hipótese antropogênica), a marca da contribuição humana nos processos de formação e de manutenção das savanas é por sua vez também incontestável.

A caça pelo fogo, por exemplo, da qual existem registros antiquíssimos, contribuiu para seu surgimento em regiões nas quais os fatores climáticos ou pedológicos parecem não terem sido determinantes.

Mesmo que as savanas antropogênicas não correspondam à totalidade das savanas, as tipologias com responsabilidade genuinamente humana no seu surgimento respondem por superfícies ponderáveis das áreas de savana.

Ademais, a prática de queimar continuamente a vegetação é vital para perpetuar os processos ecológicos da savana, impedindo ou detendo o adensamento da cobertura arbórea. Ao lado dos caçadores, os pastores também exerceram sua influência sobre o meio natural, pelo pisoteamento do solo, consumo seletivo da flora pelo gado, etc.



FIGURA 2 - Além da sua proeminência no imaginário social, o Baobá mantém-se como ícone da África moderna e do cosmos afro-descendente. Hoje em dia, é a árvore nacional de Madagascar e emblema nacional do Senegal. Movimentos sociais em todo o mundo igualmente adotam a árvore enquanto símbolo magno da memória do continente de origem (Foto: BARBIERI, 1977)

Numa escala menor, pode-se também relacionar a agricultura, embora muitíssimo mais impactante, em vista de promover a irrupção de *ecossistemas simplificados*, caso dos cultivos sazonais, que com a abertura de clareiras nas matas, permitiram uma posterior savanização destes espaços.

Reservados estes reparos, note-se que a savana enquanto ecossistema, não forma uma entidade unitária. Considere-se que no ecossistema savaneiro, é possível distinguir uma multitude de paisagens particularizadas: *savana florestada (savanna woodland)*, *savana arborizada (tree savanna)*, *savana arbustiva (scrub savanna)* e a *savana de gramíneas (grass savanna)*, esta última considerada a mais típica das savanas.

Por fim, sublinhe-se que algumas das mais conhecidas e proeminentes etnias africanas são populações savaneiras, dentre as quais os Senufo, Haussá, Kanuris e os Mandenka na África Ocidental e os Luo, Kikuyo e Maasai na África Oriental. Do mesmo modo, grandes impérios e reinos foram articulados nas regiões savaneiras, que conformam, portanto, um emérito cenário geo-histórico.

ANEXO II - O MODO DE PRODUÇÃO ASIÁTICO EM ÁFRICA ⁴⁴

Muitas considerações realçam a necessidade de metodologias capacitadas a entender o continente negro no amparo das suas perspectivas civilizatórias.

É um fato sobejamente conhecido que a África, enquanto um “laboratório político” tem oferecido resistências quanto à aplicação de metodologias marxistas, demasiadamente rígida, ao menos quanto às formulações originais desta escola de pensamento.

Seria o caso, por exemplo, da adequação do modelo do *modo de produção asiático* aos Estados tradicionais africanos.

Caberia uma advertência inicial sublinhando que em si, a conceituação de modo de produção é uma construção intelectual que adota por referência a *esfera do econômico*, o que por si só antinomiza com a vivência das culturas tradicionais, de vez que estas não reconheciam a economia enquanto esfera autônoma da vida social, e por extensão, muito menos enquanto dimensão hegemônica.

Na vertente do político, leve-se em consideração que na África Negra, as formações estatais não possuíam, tal como está implícito no conceito modo de produção asiático, um caráter despótico.

O “Déspota Africano”, se é que assim poderíamos denominá-lo, estava, nos diversos reinos e impérios do continente, sujeito a interdições e sansões que limitavam consideravelmente sua soberania, bloqueando uma maior concentração de poderes (Ver RIFUKO, 1975).

Não sem razão, Maurice GODELIER (1974) e Jean SURET-CANALE (1974), conhecedores das limitações da conceituação, propuseram adições e retificações ao modelo original, ressaltando que o modo de produção asiático teria em África, uma gênese diversa das outras paragens.

No continente, a formação social asiática não seria uma decorrência da necessidade das *public works* (“obras públicas”, notadamente hidráulicas), mas sim, o resultado das trocas intertribais e mais particularmente, do comércio de longa distância, gênese de impérios como o Ghana, Mali e Songhay.

Anote-se que o famoso sábio marxista húngaro Georg Lukács, sugeriu para o continente outro constructo teórico, desvinculado dos esquemas da “Velha Ásia”. No que configura uma interpretação bastante instigante, eis suas considerações:

“Nas condições em que Marx viveu, ele nunca analisou o desenvolvimento dos povos africanos. Com base na mais rigorosa reflexão marxista, estamos no direito de indagar: onde está escrito que o desenvolvimento dos povos africanos deverá, inexoravelmente, efetuar-se de acordo com o modelo europeu ou mesmo conforme o esquema asiático? Pode acontecer que, além das relações de produção europeias e asiáticas, existam igualmente relações de produção especificamente africanas” (citado em DA SILVA, 1984: 246, grifos nossos).

Nesta linha de argumentação, eventuais “rasgos asiáticos” encontrados nos Estados tradicionais africanos não demandariam, necessariamente, por sustentação conceitual em formulações marxistas clássicas, tais como a do modo de produção asiático.

No mais, o conceito de modo de produção asiático pode afiançar em nível da análise das sociedades africanas induções de cunho geral, borrando os contornos identitários específicos do continente. Mas não contribuindo em demarcar a especificidade destes.

Motivo essencial para cautela no uso de metodologias de cunho geral e senha para investir na construção de modelos de análise eficazes para uma real compreensão do continente.

ANEXO III - AS GRANDES BIBLIOTECAS DA SAVANA ⁴⁵

No território do Império do Mali, pespontavam bibliotecas reunindo notável acervo de obras em todos os temas e áreas do conhecimento.

As estimativas do patrimônio de obras estocadas no Mali estão distantes de constituir um consenso. Contudo, um número bastante aceito aponta um acervo prodigioso: 500.000 livros, documentos e manuscritos.

Esplendidamente encadernados, mantidos a disposição de leitores de todos os pontos do império, protegidos por competente corpo de bibliotecários e apoiados por uma legião de auxiliares, os manuscritos sob jurisdição das bibliotecas do Mali constituíam, no Século XIV, uma das maravilhas da rede mundial de conhecimento.

Na comparação com outros polos de conhecimento do período, somente a Casa da Sabedoria, em Bagdá, que reunia um milhão de volumes e as bibliotecas do Egito, localizadas no Cairo, com 1,6 milhão de títulos, deixavam para trás o total acumulado nas prateleiras deste notável império que foi o Mali. Deste modo, contradizendo a preconceituosa aferição cultivada pela historiografia eurocêntrica, o Mali superava o que a própria Europa poderia oferecer de melhor ao mundo conhecido.

Certificando melhor, na comparação com a Europa, que em breve se atiraria vorazmente para escravizar os africanos em nome da civilização, enquanto os centros de saber do Mali esbanjavam centenas de milhares de títulos, confira-se que no mesmo período, o rei da França, Carlos V, *o Sábio*, patrono das artes e fundador da primeira biblioteca real de França, cantado em prosa e verso nas crônicas ocidentais, *a muito custo conseguiu reunir novecentos livros na sua corte*. Ainda assim um pecúlio que praticamente constituía um regalo do soberano, vedado ao comum dos mortais.

Porém, o patrimônio de conhecimento do Mali infelizmente sofreu perdas imensas ao longo dos tempos, ocorridas principalmente com a chegada dos colonialistas franceses à região. Ainda assim, milhares de manuscritos das bibliotecas do Mali sobreviveram até nossos dias, despertando admiração a todos que tiveram o privilégio de entrar em contato com este acervo.

Mantidos muitas vezes em segurança pelas comunidades das aldeias, esta herança dos Mansas reúne diversificado conjunto de obras. Abundam tratados de religião, álgebra, astronomia, botânica, agricultura, química, geografia, medicina, farmacologia,

metalurgia, jurisprudência, música, história, matemática e engenharia. Também são comuns as peças literárias e narrativas de reis e imperadores.

Em suma: livros para todos os gostos, interesses e desejos. Daí que sem meias palavras, tamanho acúmulo de saberes coloca o Mali como um dos grandes destaques no resguardo de séculos de produção intelectual.

De mais a mais, a multiplicidade de idiomas, temas e áreas de interesse é igualmente demonstrativa de uma sociedade dinâmica, plural e animada por enorme curiosidade intelectual.

É digno de nota que embora predominem, paralelamente a textos em hebraico, turco e tamashek, documentos em variações do idioma árabe, são frequentes os manuscritos nas línguas africanas locais, demonstração evidente do intercâmbio entre aportes culturais islâmicos e o mundo africano tradicional.

Desta maneira, obras em mandinga, wolof, fula, swahili, haussá, bambara e songhai conquistaram expressão escrita através de adaptações do alfabeto árabe, revelando não apenas o interesse dos africanos no tocante à moldura muçulmana de elaboração intelectual, mas também a forte interação e intercomunicação com o mundo das ideias em geral.

Do ponto de vista editorial, chama à atenção a variedade de materiais de suporte dos manuscritos: omoplatas de camelo, ovelhas e de outros animais, cascas de árvore, pergaminhos e diversos tipos de papéis, fabricados localmente ou importados de centros fornecedores do exterior.

Esplendidamente trabalhados por copistas, formatados com rigor editorial e adereçados por ilustrações bem elaboradas, as qualidades estéticas dos textos, a delicadeza da grafia e as primorosas encadernações transformaram as bibliotecas do Mali em alvo de grandes campanhas dedicadas a preservar este autêntico e inestimável tesouro cultural.

Assim, desde os anos 1970, entidades como o Órgão das Nações Unidas para Educação e Cultura (UNESCO) encetaram esforços para preservar este autêntico tesouro cultural da Humanidade, iniciativa que resguarda uma das brilhantes contribuições da África em favor do progresso da Humanidade.

Um tento merecedor do interesse de todos os que procuram romper com paradigmas mergulhados no preconceito e na discriminação.

BIBLIOGRAFIA

LIVROS, PAPERS E ARTIGOS

AMSELLE, Jean Loup. *Ethnies et Spaces: Pour Une Anthropologie Topologique*. In: Au coeur de l'ethnie: Ethnies, tribalisme et État en Afrique (J. L. Amselle et Elikia M'Bokolo). Paris (França): Éditions la Découverte. 1985;

ANDRADE, Almir de. *As Duas Faces do Tempo: Ensaio crítico sobre os fundamentos da filosofia dialética*. São Paulo e Rio de Janeiro (SP-RJ): Coedição Editora da Universidade de São Paulo (EDUSP)/ Editora José Olympio. 1971;

AUGÉ, Marc. *Note Sur Les Rapports Entre Espace Social et Systèmes Symboliques*. Paris (França): Annales Économies, Sociétés, Civilisations (ESC), n.º. 6, pp. 1251-1259. 1985;

BALANDIER, Georges. *Antropologia Política*. São Paulo (SP): Coedição Editora da Universidade de São Paulo (EDUSP)/ Difusão Européia do Livro (DIFEL). 1969;

_____. *As Dinâmicas Sociais - Sentido e Poder*. São Paulo e Rio de Janeiro (SP-RJ): Editora Difusão Européia do Livro (DIFEL). 1976;

_____. *Modernidad Y Poder*. Serie Antropologia. Madrid e Barcelona (Espanha): Jucar Universidad. 1988;

BANU, Ion. *La Formación Social "Asiática" en la Perspectiva de la Filosofía Oriental Antigua*. In: El Modo de Producción Asiático, Roger Bartra (Organização), pp. 297-318. México (DF): Ediciones ERA. 1978;

BASTIDE, Roger. *As Américas Negras - As Civilizações Africanas no Novo Mundo*. 3ª edição. São Paulo (SP): Coedição Difusão Européia do Livro (DIFEL)/ Editora da Universidade de São Paulo (EDUSP). 1974;

BRETON, Roland J. L. *Geografia das Civilizações*. Série Fundamentos, n.º. 60. São Paulo (SP): Editora Ática. 1990;

CARTRY, Michel. *De la Aldea a la Selva o el Replanteamiento de la Cuestión*. In: *La Función Simbólica*, Michel Izard et Pierre Smith (Organizadores). Serie Antropologia. Madrid e Barcelona (Espanha): Jucar Universidad. 1989;

CEA - CENTRO DE ESTUDOS ANGOLANOS. *História de Angola*. Porto (Portugal): Edições Afrontamento (com base em edição original argelina). 1965;

CHRÉTIEN, Jean Pierre. *Hierarquia e Trocas nos Reinos dos Grandes Lagos do Leste Africano*. In: *Para Uma História Antropológica*, pp. 39-57, Coleção "Lugar da História", nº. 2, Edições 70. Portugal: Cidade do Porto. 1978;

CLAVALL, Paul. *Espaço e Poder*. Rio de Janeiro (RJ): Zahar Editores. 1979;

COUTINHO, Leopoldo Magno. *Queimadas e Floração*. In: Suplemento Cultural do jornal O Estado de S. Paulo (OESP), nº. 13, ano I, 1977;

CUVILLIER, Armand. *Sociologia da Cultura*. Porto Alegre e São Paulo (RS-SP): Coedição Editora Globo/ Editora da Universidade de São Paulo (EDUSP). 1975;

DIEGUES, Antonio Carlos Sant'Ana. *O Mito Moderno da Natureza Intocada*. São Paulo (SP): Núcleo de Apoio à Pesquisa sobre Populações, Humanas e Áreas Úmidas Brasileiras da Universidade de São Paulo (NUPAUB-USP). 1994;

DOUGLAS, Mary. *Los Lele de Kasai*, in *Mundos Africanos - Estudios sobre las Ideas Cosmológicas y los Valores Sociales de Algunos Pueblos de Africa*, Darill Forde (Organização). Edição Fondo de Cultura Economica, México/Argentina: Cidade do México e Buenos Aires. 1959;

ELIADE, Mircea. *O Mito do Eterno Retorno*. Coleção Perspectivas do Homem. Lisboa (Portugal): Edições 70. 1978;

FILESI, Teobaldo. *Storie e Favole di una Scoperta*. In: Revista Nigrizia, Fatti e Problemi Del Mondo Nero, exemplar de Setembro, pp. 63-65. 1992;

FONSECA, José Roberto Franco. *Islão na África Negra*. In: Introdução aos Estudos da África Contemporânea, texto mimeo. Brasília e São Paulo (DF-SP): Coedição Centro de Estudos Africanos da USP (CEA-USP) e Ministério das Relações Exteriores. 1984;

FORTES, Meyer et EVANS-PRITCHARD, Edward Evan. *Sistemas Políticos Africanos*. Lisboa (Portugal): Fundação Galouste Gulbenkian. 1977;

GARDET, Louis. *Concepções Muçulmanas de Tempo e História*. In: *As Culturas e o Tempo*. Petrópolis e São Paulo (RJ-SP): Coedição Editora Vozes/ Editora da Universidade de São Paulo (EDUSP). 1975;

GEERTZ, Clifford. *A Interpretação das Culturas*. Rio de Janeiro (RJ): Livros Técnicos e Científicos Editora (LTC). 1989;

GEBRAN, Philomena. *Conceito de Modo de Produção*, Philomena Gebran (coord.), Coleção Pensamento Crítico, Volume 24. Rio de Janeiro (RJ): Editora Paz e Terra. 1978;

GIDDENS, Anthony. *As Conseqüências da Modernidade*. São Paulo: Editora da Universidade Estadual Paulista (UNESP). 1991;

GIORDANI, Mário Curtis. *História da África Anterior aos Descobrimentos*. Petrópolis (RJ): Editora Vozes. 1985;

GODELIER, Maurice. *A Noção de Modo de Produção Asiático e os Esquemas Marxistas de evolução das Sociedades*. In: *O Modo de Produção Asiático*, Lisboa (Portugal): Centre d'Etudes et de Recherches Marxistes (CERM) - SEARA NOVA. 1974;

GOUREVITCH, Aron Yakovlevich. *O Tempo como Problema de História Cultural*. In: *Estudos reunidos pela UNESCO*. Petrópolis e São Paulo (RJ-SP): Coedição Editora Vozes/ Editora da Universidade de São Paulo (EDUSP). 1975;

HALBWACHS, Maurice. *A Memória Coletiva*. Coleção Biblioteca Vórtice, Sociologia e Política, nº. 21. São Paulo (SP): Edições Vórtice - Editora Revista dos Tribunais. 1990;

HAMPATÉ-BÂ, Amadou. *A Tradição Viva*. Texto mimeo. São Paulo (SP): Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da USP (FFLCH-USP). 1993;

HARRIS, David H. *A Ecologia Humana em Meio Ambiente de Savana*. In: Revista do IBGE, ano 44, exemplar de Jan-Fev. Rio de Janeiro (RJ): Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística. 1982;

JONES, Emrys. *Geografia Humana*. Nueva Colección Labor, nº. 16. Barcelona (Espanha): Editorial Labor S.A. 1966;

KAGAMÉ, Alexis. In: *As Culturas e o Tempo*. São Paulo-Petrópolis (SP-RJ): Coedição Editora Vozes/ Editora da Universidade de São Paulo (EDUSP). 1975;

KINDER Hermann et HILGEMANN Werner. *Atlas Histórico Mundial*. Colección Fundamentos, nº. 2. Madri (Espanha): Ediciones Istmo. 1975;

LEITE, Fábio. *O Poro*. texto mimeo. São Paulo (SP): Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo (FFLCH/USP). 1993;

_____. *A Questão da Palavra em Sociedades Negro-africanas*. In: Democracia e Diversidade Humana: Desafio Contemporâneo, Juana Elbein dos Santos (Organização). Salvador (Bahia): Edições SECNEB: Secretaria da Educação do Estado da Bahia. 1992;

_____. *Bruxos e Magos*. In: *África*, Revista do Centro de Estudos Africanos da USP (CEA-USP), nº. 14/15, Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo (FFLCH/USP). São Paulo (SP): CEA-USP. 1991/1992;

_____. *Penyakaha*. Separata de *África*, Revista do Centro de Estudos Africanos da USP (CEA-USP), nº. 9. São Paulo (SP). 1986;

_____. *Valores Civilizatórios em Sociedades Negro-Africanas*. In: Introdução aos Estudos da África Contemporânea. Brasília e São Paulo (DF-SP): Coedição Centro de Estudos Africanos da USP (CEA-USP)/ Ministério das Relações Exteriores, texto mimeo. 1984;

LLOBERA, José Ramón. *As Sociedades Primitivas*. Biblioteca Salvat de Grandes Temas, Livros GT, nº. 46. Rio de Janeiro/Barcelona/Lausanne (Brasil/Espanha/França): coedição Salvat Editores-Editions Grammont. 1979;

LOPES, Carlos. *A Transição Histórica na Guiné-Bissau*. Coleção Kacu Martel, nº. 2. Bissau (República da Guiné Bissau: Instituto Nacional de Estudos e Pesquisas (INEP). 1987;

_____. *A Problemática do Meio Ambiente em Alguns Países Africanos*. Carlos Lopes (Coordenação). Bissau (República da Guiné Bissau): Instituto Nacional de Estudos e Pesquisas (INEP). 1987;

LOWENTHAL, David. *Geografia, Experiência e Imaginação: Em direção a uma Epistemologia Geográfica*. In: Perspectivas da Geografia, Antonio Christofolletti (Organização), pp. 103-142. São Paulo (SP): Difusão Européia do Livro (DIFEL). 1985;

LY-TALL, Madina. *O Declínio do Império do Mali*. In: História Geral da África. São Paulo (SP): Editora Ática. 1984;

MANTRAN, Robert. *Expansão Muçulmana (Séculos VII-XI)*. Coleção Nova Clio, A História e seus Problemas. São Paulo (SP): Livraria Pioneira Editora. 1977;

MARX, Karl. *Formações Econômicas Pré-Capitalistas*. Coleção Pensamento Crítico, volume 3. Rio de Janeiro (RJ): Editora Paz e Terra. 1975a;

_____. *O Capital*. 3ª. edição. São Paulo (SP): Editora Civilização Brasileira. 1975b;

MAZRUI, Ali A. *Arquivos africanos e a Tradição Oral*. In: Revista O Correio da UNESCO, exemplar de Abril. São Paulo (SP): Fundação Getúlio Vargas (FGV). 1985;

MEILLASSOUX, Claude. *Pesquisa de um Nível de Determinação na Sociedade Cinagética*. In: *Antropologia Econômica*, Edgard Assis Carvalho (Organização). São Paulo (SP): Livraria Editora Ciências Humanas. 1978;

MENDY, Peter Karibe. *Colonialismo Português em África: A Tradição de Resistência na Guiné-Bissau (1879-1959)*. Coleção Kacu Martel, nº. 9. Bissau (República da Guiné-Bissau): Instituto Nacional de Estudos e Pesquisas (INEP). 1994;

M'BOW, Amadou Mathar *et alli*. *Le Nouveau Dossier Afrique*. Paris (França): Verviers, Marabout, SS. 1977;

MONTERO, Paula. *Reflexões sobre uma Antropologia das Sociedades Complexas*. In: Revista de Antropologia, publicação quadrimestral do Departamento de Antropologia da Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo (FFLCH-USP), nº. 34, pp. 103-130. São Paulo (SP): FFLCH-USP. 1991;

MUNANGA, Kabengele. *Povos e Civilizações Africanos*. In: Introdução aos Estudos da África Contemporânea, texto mimeo. Brasília e São Paulo (DF-SP): Coedição Centro de Estudos Africanos da USP (CEA-USP)/ Ministério das Relações Exteriores. 1984;

NEHER, André. *Visão do Tempo e da História na Cultura Judaica*. In: *As Culturas e o Tempo*. São Paulo-Petrópolis (SP-RJ): Coedição Editora Vozes/ Editora da Universidade de São Paulo (EDUSP). 1975;

NIANE, Djibril Tamsir. *Sundjata ou a Epopéia Mandinga*. Coleção Autores Africanos, nº. 15. São Paulo (SP): Editora Ática. 1982;

_____. *O Mali e a Segunda Expansão Manden*. In: História Geral da África. São Paulo (SP): Editora Ática. 1984;

NYANG, Sulayman S., *Deuses e Homens na África*. In: Revista O Correio da UNESCO, exemplar de Abril. São Paulo (SP): Fundação Getúlio Vargas (FGV). 1982;

_____. *O Mundo do Islã: Influência na África Negra*. In: Revista O Correio da UNESCO, exemplar de Outubro/Novembro. São Paulo (SP): Fundação Getúlio Vargas (FGV). 1981;

PAIGC. *História da Guiné e Ilhas de Cabo Verde*. Porto (Portugal): Edições Afrontamento. 1975;

PATTARO, Germano. *A Conceção Cristã de Tempo*. In: *As Culturas e o Tempo*. São Paulo-Petrópolis (SP-RJ): Coedição Editora Vozes/ Editora da Universidade de São Paulo (EDUSP). 1975;

PAULME, Denise. *As Civilizações Africanas*. Coleção Saber. Lisboa (Portugal): Publicações Europa-América. 1977;

POLANYI, Karl. *A Grande Transformação: As Origens da Nossa Época*. 8ª edição. Rio de Janeiro (RJ): Campus, 2000;

RIFUKO, Baharanvi. *Le Concept de Mode de Production - Historique et état actuel des recherches*, texto mineo. Kinshasa (Zaire): Universite Nationale du Zaire. 1975;

SALES, Renato Ribaven de. *Gestão Tradicional dos Espaços e Recursos Naturais da Região Bolama-Bijagós*. São Paulo (SP): Relatório de Consultoria. 1994;

SANTOS, Milton. *Metamorfoses do Espaço Habitado*. São Paulo (SP): Editora de Humanismo, Ciência e Tecnologia (HUCITEC). 1988;

_____. *Por uma Geografia Nova - Da crítica da geografia a uma geografia crítica*. São Paulo (SP): Coedição Editora de Humanismo, Ciência e Tecnologia (HUCITEC)/ Editora da Universidade de São Paulo (EDUSP). 1978;

SERRANO, Carlos, 1991/1992, *Angola: O Discurso do Colonialismo e a Antropologia Aplicada*. In: *África*, Revista do Centro de Estudos Africanos da USP (CEA-USP), nº. 14/15. São Paulo (SP): Faculdade de Filosofia, letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo (FFLCH/USP). 1991/1992;

_____. *Os Senhores da Terra e os Homens do Mar: Antropologia Política de um Reino Africano*. Coleção Antropologia, nº. 2. São Paulo (SP): Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da USP (FFLCH-USP). 1983;

SILVA, Armando Correa da. *A Formação do Território Político na África*. In: *Introdução aos Estudos da África Contemporânea*, texto mimeo. Brasília e São Paulo (DF-SP): Coedição Centro de Estudos Africanos da USP (CEA-USP)/ Ministério das Relações Exteriores. 1984;

SOJA, Edward et HADJIMICHALIS, Costis. *Between Geographical Materialism and Spatial Fetishism: Some Observations on the Development of Marxist Spatial Analysis*. Los Angeles: Universidade da Califórnia, Antipode. 1979;

SURET-CANALE, Jean. *As Sociedades Tradicionais na África Tropical e o Conceito de Modo de Produção Asiático*. In: *O Modo de Produção Asiático*. Lisboa (Portugal): CERM/SEARA NOVA. 1974;

TARDITS, Claude. *L'Espace Indicateur Historique Révélateur Structural: L'Exemple Bamoun*. In: *Annales Économies, Sociétés, Civilisations (ESC)*, nº. 6, pp. 1261-1287. Paris (França): Armand Colin. 1985;

TEMPELS, Placide. *La Philosophie Bantoue*. Collection Présence Africaine. Paris (França) Présence Africaine. 1949;

TUAN, Yi Fu. *Topofilia - Um Estudo da Percepção, Atitudes e Valores do Meio Ambiente*. São Paulo (SP): Difusão Européia do Livro (DIFEL). 1990;

VERGER, Pierre et BASTIDE, Roger. *Contribuição ao Estudo dos Mercados Nagôs do Baixo Benin*. In: *Artigos*, Tomo I, Pierre Verger (Organização), Série Baianada, nº. 9. São Paulo (SP): Editora Corrupio. 1992;

WALDMAN, Maurício. *Metamorfoses do Espaço Imaginário*. Dissertação de Mestrado em Antropologia. São Paulo (SP): Departamento de Antropologia, FFLCH-USP. 1997;

_____. *Bereshit: A Criação da Diversidade*. In *Revista Tempo e Presença*, nº. 279, exemplar de Janeiro/Fevereiro, pp. 40-42. São Paulo-Rio de Janeiro (SP-RJ): Centro Ecumênico de Documentação e Informação (CEDI). 1995;

_____. *Bereshit: A Criação da Diversidade*. In: *Mosaicos da Bíblia*, nº. 16. São Paulo e Rio de Janeiro (SP-RJ): Centro Ecumênico de Documentação e informação (CEDI)/KOINONIA. 1994;

_____. *Templos e Florestas: Metamorfoses da Natureza e Naturalidades da Metamorfose*. Texto mimeo, ensaio preliminar de pesquisa de mestrado no Departamento de Antropologia da Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo (FFLCH-USP). São Paulo (SP): FFLCH-USP. 1992;

_____. *História da África Negra Pré-Capitalista*. Texto mimeo. São Paulo (SP): FFLCH-USP. 1979;

WITTFOGEL, Karl August. *Oriental Despotism: A Comparative Study of Total Power*. New Haven (EUA): Yale University Press. 1957;

WOODWARD, Davis et LEWIS, G. Malcom. *The History of Cartography*, Volume 2, Book 3 - Cartography in the Traditional African, American, Arctic, Australian and Pacific Societies. Chicago e Londres: University of Chicago Press. 1998.

CARTOGRAFIA

Atlas Jeune Afrique. Paris (França): Editions Jeune Afrique. 1973;

Mitchell's Scholl Atlas: Comprising the maps and tables designed to accompany Mitchell's School and family geography. Filadélfia (Estados Unidos): H. Cowperthwait & Company, 1857;

World Atlas. São Francisco, Chicago e Nova York (Estados Unidos): Rand Mc Nally & Company. 1972;

ICONOGRAFIA

Arte Tradicional da Costa do Marfim, publicação do Museu de Arte Moderna do Rio de Janeiro e do Museu de Arte de São Paulo Assis Chateaubriand, Rio de Janeiro/São Paulo, 1973/1974;

BARBIERI, Gian Paolo. *Madagascar*. Álbum de fotos. República Federal da Alemanha: Taschen. 1997;

Exposição de Peças Africanas e Afro-Brasileiras. Publicação editada pela Universidade de São Paulo com vistas ao Congresso Internacional da Escravidão, São Paulo, de 7 a 11 de Junho de 1988.

Pinterest - Visual discovery, collection and storage tool. Arquivos disponíveis on line em: < <https://br.pinterest.com/> >. Acesso: 1-02-2017.

¹ **Espaço, Africanidade e Tradição: A topologia do imaginário espacial tradicional africano na fala griot sobre Sundjata Keita, Imperador do Mali, Senhor do Umbigo do Mundo**, de Maurício Waldman, ISBN: 1230001788389 (Kotev, 2018), é um *ebook* primeiramente disponibilizado em Agosto de 2017 na Plataforma Kobo pela **Editora Kotev** (Kotev ©). Em Abril de 2018, este mesmo material foi transformado em texto de acesso livre na Internet em Formato PDF. **Espaço, Africanidade e Tradição: A topologia do imaginário espacial tradicional africano na fala griot sobre Sundjata Keita, Imperador do Mali, Senhor do Umbigo do Mundo**, é uma obra baseada em trabalho de pós-graduação elaborado no ano de 1993 a partir pesquisa realizada para o curso *A Questão da Africanidade: Introdução ao estudo de elementos estruturadores de processos sociais em civilizações negro-africanas*, ministrado pelo Professor Doutor Fábio Leite, da Faculdade de Filosofia, letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo (FFLCH/USP). Este trabalho foi publicado pela primeira vez na publicação **África, Revista do Centro de Estudos Africanos da USP** (nº. 20/21, 1997/1998, Editora Humanitas, São Paulo, USP) e posteriormente, por **Cultura - Jornal Angolano de Artes e Letras, de Luanda** (República de Angola), na modalidade de encarte especial (nº. 100, 18-31 de Janeiro de 2016). Ademais, no ano de 2007 este ensaio foi honradamente incorporado na condição de *paper* academicamente relevante pelo Centre National de la Recherche Cientifique (CNRS), o mais influente centro de pesquisa mantido pelo governo da França ([Cf. Ficha Catalográfica](#)). Por fim, o texto foi revisado e ampliado em Agosto de 2017 sob os auspícios da **Editora Kotev** (Kotev ©), publicadora digital da capital paulista, preservando todas as características e argumentos originais do material publicado nas edições da revista **África** e do jornal **Cultura**, ao qual foram incorporadas normatizações editoriais, cautelas de estilo, notas de rodapé e novas imagens, assim como as regras atualmente vigentes quanto à norma culta da língua portuguesa. A Capa foi montada a partir de uma criação do artista norte-americano Bobbie Crews, adaptada para a edição do *ebook*. A presente edição para acesso livre na Internet em Formato PDF contou com Assistência de Editoração, Parecer Técnico e Tratamento Digital de Imagem do *webdesigner* Francesco Antonio Picciolo, Contato E-mail: francesco_antonio@hotmail.com, Home-page: www.harddesignweb.com.br. Retenha-se que **Espaço, Africanidade e Tradição: A topologia do imaginário espacial tradicional africano na fala griot sobre Sundjata Keita, Imperador do Mali, Senhor do Umbigo do Mundo** é um material gratuito, sendo vedada qualquer forma de reprodução comercial e igualmente, de divulgação em qualquer veículo de comunicação sem aprovação prévia da **Editora Kotev** (Kotev©). A citação deste material deve obrigatoriamente incorporar referências ao autor, texto e apensos conforme padrão modelar que segue: WALDMAN, Maurício. *Espaço, Africanidade e Tradição: A topologia do imaginário espacial tradicional africano na fala griot sobre Sundjata Keita, Imperador do Mali, Senhor do Umbigo do Mundo*. África & Africanidades: Coleção Acadêmica Nº. 1. São Paulo (SP): Editora Kotev. 2018.

² **MAURÍCIO WALDMAN** é professor universitário, pesquisador acadêmico, editor, jornalista, consultor e antropólogo africanista, com Graduação em Sociologia (USP, 1982), Mestrado em Antropologia (USP, 1997), Doutorado em Geografia (USP, 2006), Pós-Doutorado em Geociências (UNICAMP, 2011), Pós-Doutorado em Relações Internacionais (USP, 2013) e Pós-doutorado em Meio Ambiente (PNPD-CAPES, 2015). Dois dos títulos das pesquisas do autor, Mestrado em Antropologia (USP, 1997) e Pós-Doutorado em Relações Internacionais (USP, 2013), constituem trabalhos com área de concentração em África. Waldman foi colaborador de Chico Mendes (1988), integrou o Centro Ecumênico de Documentação e Informação (CEDI, 1988-1990) e atuou como membro da diretoria da Associação dos Geógrafos Brasileiros - Seção São Paulo (AGB-SP, 2002-2003). No campo do conhecimento africanista, atuou como consultor internacional da Câmara de Comércio Afro-Brasileira (2013-2017), e durante dez anos (2004-2014), como professor nos cursos de difusão cultural do Centro de Estudos Africanos da USP (CEA-USP). Waldman foi consultor do Instituto Paulo Freire no campo temático de África e realidade negra brasileira, também desenvolvendo palestras e conferências sobre África & Africanidades em dezenas de cidades brasileiras. Maurício Waldman responde pela autoria de 210 artigos, resenhas, projetos e textos científicos centrados no temário de África & Africanidades. Dentre outros veículos de mídia impressa, os textos de Waldman foram regularmente publicados pela revista África (CEA-USP), Jornal Cultura (Luanda, Angola), revista Brasil-Angola Magazine (São Paulo), revista Contemporartes (Curitiba) e Portal Instituto Afro (São Paulo). É autor de *Africanidade, Espaço e Tradição: A Topologia do Imaginário Espacial Tradicional Africano na fala griot sobre Sundjata Keita do Mali* (Revista África, coedição CEA-USP/Editora Humanitas, 1997-1998, volume 20/21, pp. 219-268), *paper* considerado internacionalmente relevante pelo *Centre National de la Recherche Scientifique* (CNRS), o mais influente centro de investigações mantido pelo governo da França (Confira Ficha Catalográfica: < http://mw.pro.br/mw/cat.inist.fra_2017_kotev.pdf >). Maurício Waldman é coautor de *Memória D'África: A Temática Africana em Sala de Aula* (Cortez Editora, 2007), obra de referência no campo africanista brasileiro.

Mais Informação:

Portal do Professor Maurício Waldman: www.mw.pro.br

Maurício Waldman - Textos Masterizados: <http://mwtextos.com.br/>

Currículo Lattes-CNPq: <http://lattes.cnpq.br/3749636915642474>

Verbete Wikipedia (BrE): http://en.wikipedia.org/wiki/Mauricio_Waldman

Contato Email: mw@mw.pro.br

³ O termo é um calco linguístico de origem alemã. Significa *concepção*, *cosmovisão* ou *intuição de mundo*, podendo também ser traduzida como *visão de mundo*. Em todos estes casos se refere a um quadro de ideias e crenças através dos quais indivíduos, povos, grupos e etnias interpretam o mundo e com ele interagem.

⁴ O termo *Sudão* procede de um topônimo de origem árabe: *o Bilad-es-Sudan*. Isto é: *o País dos Negros* (Vide PAULME, 1977: 37). Este termo foi incorporado pela

geografia colonial europeia, dizendo respeito, tal como para seus proponentes originais, aos países localizados entre o Mar Vermelho a Oeste, e o Atlântico a Leste, acompanhando a longa faixa de savanas e de estepes que se sucedem latitudinalmente após o deserto do Saara. Nesta linha de compreensão, passaram a serem considerados um *Sudão Oriental ou Sudão Anglo-Egípcio* (a atual República do Sudão) e em *Sudão Ocidental*, naco do continente que em grande parte dominado pela França a partir do Século XIX, foi também nominado como *Sudão Francês*.

⁵ Maciço montanhoso que verte as cabeceiras dos rios Níger, Gâmbia e Senegal, situado em grande parte no território das atuais Repúblicas da Libéria e da Guiné-Conacry.

⁶ Sobre as savanas, confira-se informação adicional em texto do mesmo autor no Anexo I: *Aspectos Básicos Sobre a Paisagem Savaneira*.

⁷ O povo Manden - ou Mandenka, Mandinga ou Mandingo - compreende vários grupos e subgrupos na zona sudano-saheliana, podendo-se identificar três ramos principais: primeiro, os *Soninke ou Sarakollé*, fundadores do Império do Ghana; segundo, os *Sosso ou Sosoe*, instalados aos pés dos Montes de Kulikoro; terceiro, os *Maninka ou Malinké*, fundadores do Império do Mali.

⁸ Terminologia usual em geopolítica e geografia política, por *core área*, terminologia homônima a *pivot area* e também *área núcleo*, se entende um espaço dinâmico que polariza determinado entorno ou periferia espacial imediata.

⁹ Convém não exagerar no entendimento do Saara como uma barreira geográfica intransponível. O deserto, antes de conferir um obstáculo, *funcionou muito mais como um filtro*. Desde a pré-história existiram contatos dos povos africanos com as culturas do Mediterrâneo. Mesmo em caráter descontínuo, egípcios, gregos, fenícios, cartagineses, romanos e mais tarde, os califas e sultões muçulmanos, mantiveram algum tipo de comunicação com as populações negro-africanas. Isto durante séculos e séculos.

¹⁰ Atentar para o fato de que a atual República do *Gana*, grafada sem “h”, não tem nenhuma relação geográfica com o Império do *Ghana*. A denominação Gana foi adotada no governo nacionalista de Kwamé Nkruma com o intuito de rebatizar a antiga *Colônia Britânica da Costa do Ouro* com uma referência toponímica africana, rompendo com um regime de nominação colonialista.

¹¹ Terminologia de origem alemã, referência clássica nas ciências sociais, significando visão do sentido e das finalidades da vida.

¹² Entenda-se que no referente aos povos que se auto-identificam como muçulmanos, o caráter efetivamente islâmico destas populações é muitas vezes alvo de contestação e controvérsias, que se materializam, por exemplo, em conceituações como as que opõem um *islamismo árabe ou berbere*, a um *islamismo africano*, ou ainda, mantendo correspondência com as primeiras, um *islamismo puro* em oposição ao *impuro* e assim por diante. De qualquer forma, existe um consenso quanto ao prosseguimento das concepções religiosas tradicionais em toda

a África D'Oeste o Sudão Ocidental, cujas práticas foram largamente sincretizadas à do Islam (FONSECA, 1984: 60-61).

¹³ A literatura antropológica clássica faz uso das tipologias bantu e sudanês para identificar dois macroconjuntos culturais africanos, cuja matriz é sobretudo linguística. Em princípio consistindo nos principais grupos negro-africanos, os bantu e os sudaneses agrupam centenas de etnias. Claro está, existem diferenciações étnicas no interior dos dois conjuntos, o que não põe a perder vínculos culturais abrangentes, circunscrevendo-os tanto no contexto bantu quanto no sudanês, e ambos por sua vez entre si.

¹⁴ Na África contemporânea, esta acepção transparece em muitos programas políticos propostos por lideranças históricas do continente, como o conceito de *Ujamaa* ("família extensa" em Swahili), lançado por Julius Nyerere, que entendia a sociedade tanzaniana enquanto um coletivo abarcando o conjunto dos cidadãos do país, pensando a afirmação da pessoa a partir do afazer coletivo, de um "fazer junto" no contexto da comunidade mais ampla na qual vive.

¹⁵ Em paralelo à *África Negra*, seria possível elencar outras cinco grandes civilizações: a *Europeia Ocidental*, *Leste Europeia*, *Islâmica*, *Hindu* e *Chinesa* (*passim* BRETON, 1990).

¹⁶ De um modo geral, as ciências sociais definem a Modernidade ou o Ocidente como a sociedade que surge na Europa ocidental a partir da Baixa Idade Média, formando um sistema cujas dinâmicas técnicas, econômicas e unificadoras consolidaram uma crescente supremacia, embaladas pela radicalização incessante das suas demandas materiais e civilizatórias. Neste senso, a Modernidade corresponde ao momento em que este processo se cristaliza, particularmente a partir do Século XIX, conquistando a atual feição ao longo da segunda metade do século passado. Nesta perspectiva, a Modernidade materializa modos de vida que desvencilharam, de um modo que não têm precedentes, a Humanidade dos modos tradicionais de ordem social. Numa aferição sintética, a Modernidade se caracteriza pela autonomia do econômico como princípio regulador, sendo lógica da produção a diretriz básica da economia, secundada por padrões de excelência técnica, postados ao controle dos ambientes materiais, culturais, políticos, econômicos e sociais do mundo contemporâneo. Diante ordenações de valores criadas pela Modernidade, a religião perde prestígio, sobrepujada por modelos abstratos que regulam relações com viés informal e impessoal, realidade enquadrada por determinações laicas de mundo, carente, pois das imemoriais atribuições mágicas, metafísicas e afetivas que comandaram as sociedades pré-modernas (POLANYI, 2000: 47; GIDDENS, 1991: 14-19; GOUREVITCH, 1975).

¹⁷ Por conta dos primados racionais, a atitude do ocidental frente ao meio natural é necessariamente reducionista, pois termina por restringir à natureza ao que seria apreensível pela razão, pelo racional. Por extensão, *a natureza, no meio em que nos movemos, é de antemão, intelectualizada* (MONTERO, 1990: 34). Assim sendo, *o espaço moderno é um espaço isento, objetivo, despaganizado, uma entidade*

artificial gerenciada por uma ordenação linear e progressiva do tempo social.

¹⁸ Palavra com origem no léxico grego, significando caráter, crenças e/ou ideais estruturantes da identidade de comunidades, nações e povos. Origem da palavra *ética*, ou seja, aquilo que pertence ao *ethos*.

¹⁹ Naturalmente, importa discutir a temporalidade do africano em conjunto com sua visão de espaço pelo simples fato de que espaço e tempo são indissociáveis, estando em conjugação permanente tanto em seus aspectos ditos objetivos, quanto nos simbólicos ou imaginários. Não há e jamais poderá existir, exceto para finalidades meramente explanativas, discussão relativa ao espaço sem referência ao tempo e vice-versa. As esferas do espaço e do tempo configuram, *vis-à-vis*, “realidades indissociáveis, em qualquer plano, escala ou sistema de relações” (Vide ANDRADE, 1971:93).

²⁰ A terminologia é amplamente utilizada pelo filósofo romeno Mircea ELIADE (1975), para avaliar configurações culturais de amplo conjunto de povos da antiguidade, uma acepção que a aproximaria, de certo modo, ao conceito de pré-modernidade.

²¹ Certo é que tanto Alexis Kagamé quanto Placide Tempels centraram suas pesquisas nas culturas da África Bantu. No entanto, vale ressaltar que as sondagens relativas aos Bantu valem virtualmente para os povos da área sudanesa. Dentre outros, o gambiano Sulayman NIAN (1982), Amadou HAMPATÉ-BÂ (1993), do Mali e Djibril NIANE (1982), do Senegal, proeminentes sábios sudaneses, corroboram tal posição.

²² *Régulo* constitui terminologia adotada do português desde os tempos da expansão e dominação colonial, para nominar ampla gama de chefarias tribais asiáticas, africanas, pré-colombianas e das ilhas da Oceania, com as quais os navegantes portugueses travaram contato. Na antropologia, o termo foi incorporado mantendo este mesmo significado, qual seja, referindo-se a um pequeno potentado, governador de província, preposto local de um soberano, chefe de aldeia ou de grupos tribais, situações que em comum, reportam a formas locais, autárquicas de exercício do mando político.

²³ No plano concreto, estes princípios são representativos da sociedade agrária tradicional africana, dita de “economia de subsistência”, centrada, entre os Senufo, na aldeia (*Kaha*), adotando como núcleo a noção de família extensa no sentido de ascendência, descendência e seus desdobramentos (*Nerigbaa*), premissas que sempre conectadas a uma lógica espacial.

²⁴ A palavra *omphalos* procede do grego, significando umbigo. Na tradição grega, coube a Zeus assinalar o centro, o umbigo do mundo, no sítio de Delfos, reconhecido com esta investidura pela antiguidade clássica. Enquanto jargão antropológico e da geografia cultural, os *omphalos* ou *axis mundi* - “umbigos do mundo”, “centros do universo” - referem-se a polaridades com eixo num ponto determinado do espaço, conjuminados a um plano geral de percepção espacial, reflexo direto de prefigurações embaladas por injunções imaginárias postuladas por grupos, povos e civilizações.

²⁵ Na sentença de Anthony GIDDENS, “No passado, ninguém poderia dizer a hora do dia sem referência a outros marcadores socioespaciais: *quando*, era quase universalmente ou conectado a *onde* ou identificado por ocorrências naturais regulares” (1991: 25-26).

²⁶ No âmbito da teoria da relatividade, utiliza-se a expressão *coordenada crono-tópica* para a coincidência *tempo-lugar*, atendo-se no caso, aos aspectos objetivos e não nos metafísicos desta conexão.

²⁷ Embora existam estudos vinculando o tempo linear da Modernidade à concepção hebraica de tempo, vale assinalar que esta última, mesmo concebendo uma linearidade, ou um direcionamento retilíneo, com relação à temporalidade, não compartilhava com a Modernidade nenhuma outra nuance. O tempo hebraico é uma das vertentes derivadas do mundo arcaico, e nesta perspectiva, possuía elos muito mais íntimos com outras temporalidades pré-modernas (WALDMAN, 1994b e 1995b). Dentre outras afinidades, o tempo hebraico *subentendia uma mesma valoração qualitativa para a temporalidade, uma mesma lógica temporal segmentária e/ou compartimentada e, um mesmo caráter espacial quanto aos dinamismos gerais da temporalidade*. Ademais, os eventos dispostos retilinearmente no tempo hebraico não se sucedem, como na modernidade, numa ordem hierárquica, pois o encadeamento dos fatos entre si dava-se através de uma lógica cardinal e não ordinal. Fala-se na Bíblia de Dia Um, Dois, Três e assim por diante, e não, Dia Primeiro, Segundo, Terceiro, etc. *Em suma, retilinearidade não necessariamente pressupõe progressividade*.

²⁸ O Ngoyo correspondia grosso modo ao atual Enclave de Cabinda, território integrante da República de Angola.

²⁹ A abordagem contemporânea das ciências da religião tem contestado o monopólio abramico do monoteísmo. São inumeráveis as religiões tradicionais pregam a existência de um Deus único, e nesta ótica, inclusive o Manden, que creditava uma centralidade no *Maa Ngala*, imporia interpretações mais flexíveis da originalidade abramica em postular a crença monoteísta. Não fosse suficiente, o judaísmo, o cristianismo e o islamismo conviveram, e em determinados aspectos convivem até os dias de hoje, com doutrinas e/ou práticas mágicas, animistas e politeístas, discrepantes em alto grau da unicidade que propõem para o monoteísmo.

³⁰ A este respeito, atentemos às palavras de Louis GARDET: “Se o Islam é e pretende ser um universalismo, recebendo no decurso dos séculos expressões persa, turca, urdu, malaia, todas elas deitam raízes num livro *árabe*, o Corão, e foram, a princípio, pensadas e elaboradas sob uma roupagem árabe” (1975: 229).

³¹ As máscaras, em África, constituem uma das representações de compromissos sociais “profundos”. Sua significação relaciona-se a um conhecimento sagrado cujos guardiões e propagadores são os bruxos e os feiticeiros. *Contrariamente ao mundo moderno, na África Negra as relações face a face são as que mais importam*. Nos rituais iniciáticos, seu componente dinâmico apela para a imagem das máscaras, que transmitem aos homens os elementos da tradição ancestral. Contrariamente ao que

é imaginado no Ocidente, raramente as máscaras estão desacompanhadas, quando de sua aparição, de uma coreografia e de trajes que a complementam, daí a incorreção em entendê-las como representações em si mesmas de deuses ou forças espirituais. *A terminologia máscara aplicada a Sundjata, tem um sentido figurativo, a demonstrar o caráter totalizante de que se revestem as relações sociais no mundo africano.*

³² O enorme prestígio deste astro junto ao imaginário espacial africano seria decorrência direta do caráter agrário da sociedade tradicional (para as diversas implicações do Sol para o conceito de dia, Vide KAGAMÉ, 1975: 119-122). Como informação suplementar, sublinhamos a constatação de Georges BALANDIER quanto ao itinerário iniciático desenvolvido pelo rei do Yatenga (Estado formado pela etnia Mossi, correspondendo em linhas gerais ao atual Burkina Fasso), igualmente adaptado ao périplo solar (1988: 98).

³³ A imagem da montanha surge em diversas civilizações de outrora, relacionadas ao que Mircea ELIADE denominava de *arquétipo mítico* (1975). Entretanto, é incorreto pensar todo este conjunto de imagens como associadas a um mesmo conjunto arquetípico ou civilizatório. *As formas-montanha* refletem independentemente das homologias existentes, sentidos simbólicos específicos dos quais nossa atenção nunca deve se desviar. Debruçar-se sobre os eventuais sentidos simbólicos gerais da ascensão ou da busca do etéreo nestas imagens, de resto óbvias por serem justamente montanhas, é perder de vista o enorme potencial particular de cada uma destas “rugosidades” na topologia cultural de cada um dos povos, grupos ou civilizações.

³⁴ No mundo islâmico, o califa (do árabe *khalīfah*, “sucessor” ou “representante”) é o mandatário de um Estado muçulmano, mantendo a continuidade da aplicação da legislação religiosa explicitada pela *sharia*.

³⁵ Recorde-se que a condição de profeta, no mundo semítico, não se desvencilha da de chefe militar, político e religioso.

³⁶ Embora a adoção em nível imaginário de ancestrais muçulmanos do Oriente fosse prática comum nas cortes sudanesas, é de se notar que os Keita não reivindicam um ancestral branco, mas um africano da Abissínia: o próprio Bilali Bunana (Cf. NIANE, 1984: 147). Num prisma antropológico, este fato condiz com o caráter dinâmico que Georges BALANDIER (1969 e 1976), identifica no histórico das linhagens. No caso da linhagem dos Keita, as estirpes são propostas com vistas à manutenção ou busca de legitimidade nas disputas por *status* na sociedade africana local.

³⁷ Muitos dos nomes e termos árabes remetem na realidade para um léxico semítico, ou seja, compartilhado com povos da mesma cepa, como os judeus, arameus e fenícios.

³⁸ O castigo de decepar primeiramente a mão direita não é necessariamente islâmico. Independentemente dos contatos com o mundo muçulmano, esta penalidade se coaduna a um forte substrato negro-africano. Como em vários contextos do mundo pré-moderno, em África, a mão direita estava simbolicamente

associada à ideia de pureza, enquanto que o impuro estava identificado com a mão esquerda. O exercício da penalidade não constitui mera difusão cultural, pois estava concatenado a uma cosmovisão negro-africana que opõe, similarmente ao Islam, o esquerdo ao direito e vice-versa. Digno de nota, a extirpação da mão direita era um castigo psicologicamente atroz, não se restringindo à dor física ou ao constrangimento físico. Dispondo unicamente da mão esquerda em seu cotidiano, *o indivíduo era compelido a utilizar-se obrigatoriamente de seu lado impuro*, situação com evidente impactação social negativa. Além disso, sua rede social também estaria à mercê da inoculação de poluição. Por último, no que se dissocia do mundo muçulmano, o relato não registra o corte da mão esquerda em caso de reincidência, como seria proposição corânica clássica. Na epopeia, o reincidente é agrilhado.

³⁹ Todavia, ressalve-se que embora a tecedura da cena seja helênica, a ambientação da cena na crônica *griot* é africana. Igualmente passível de atenções, entenda-se que a ressemantização do episódio pode filiar-se a uma idêntica estratégia semântica de referenciar Alexandre (Djul Kara Naini) com o intuito de enaltecer Sundjata.

⁴⁰ A respeito deste aparte, conferir informação adicional em texto do mesmo autor no Anexo II: *O Modo de Produção Asiático em África*.

⁴¹ Para conferir a posição de vanguarda do Império do Mali enquanto centro de saber sistematizado, consultar texto do mesmo autor no Anexo III: *As Grandes Bibliotecas da Savana*.

⁴² Excerto da Dissertação de Mestrado do autor: *Metamorfoses do Espaço Imaginário*.

⁴³ Para conhecimento mais aprofundado a respeito dos Baobás no contexto espacial africano, consultar texto do mesmo autor: *O Baobá na Paisagem Africana - Singularidades de uma Conjugação entre Natural e Artificial*, título incorporado à Série Africanidades Nº. 23. Texto integral em Formato PDF disponível *on line* em: < http://mw.pro.br/mw/africanidades_23.pdf >.

⁴⁴ Excerto da Dissertação de Mestrado do autor: *Metamorfoses do Espaço Imaginário*.

⁴⁵ Excerto do artigo eletrônico *As Magníficas Bibliotecas do Império do Mali*, incorporado à Série Africanidades Nº. 8. Texto integral em Formato PDF disponível *on line* em: < http://mw.pro.br/mw/africanidades_08.pdf >.

SAIBA MAIS SOBRE O IMPÉRIO DO MALI

AS MAGNÍFICAS BIBLIOTECAS DO IMPÉRIO DO MALI



MAURÍCIO WALDMAN



**EDITORA KOTEV
AFRICANIDADES 8**

http://mw.pro.br/mw/africanidades_08.pdf

SAIBA MAIS SOBRE O IMPÉRIO DO MALI

O FABULOSO REINO DOS MANSAS DO MALI



Maurício Waldman



**EDITORA KOTEV
AFRICANIDADES 24**

http://mw.pro.br/mw/africanidades_24.pdf

EBOOK DO MESMO AUTOR COM FOCO EM ÁFRICA & AFRICANIDADES

MAURÍCIO WALDMAN



**O MAPA DE ÁFRICA EM SALA DE AULA:
A Persistência do Imaginário da Desqualificação e do
Racismo na Cartografia Escolar de África**



EDITORA KOTEV

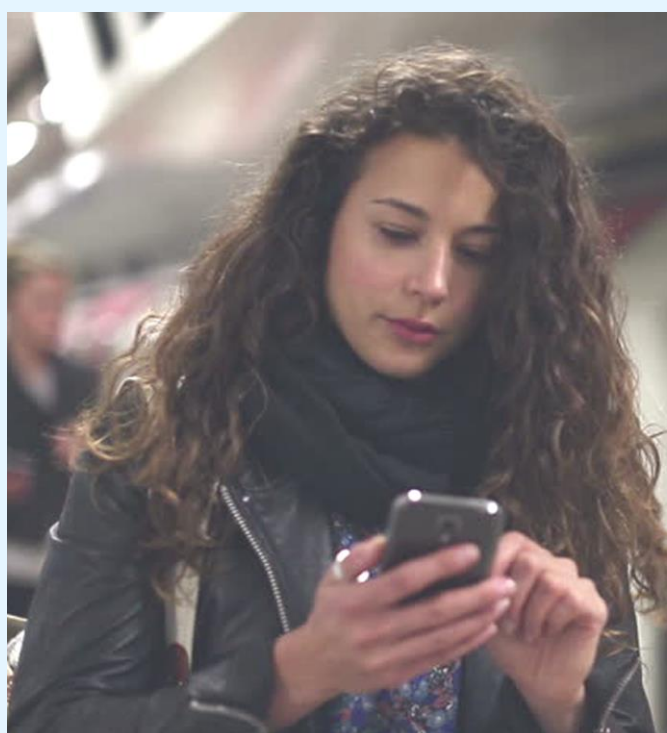
ÁFRICA & AFRICANIDADES: Coleção Acadêmica 2

http://www.mw.pro.br/mw/o_mapa_de_africa_em_sala_de_aula.pdf

CONHEÇA A SÉRIE AFRICANIDADES



<http://mwtextos.com.br/serie-africanidades/>



EDITORA KOTEV

Sintonizada com
o Futuro Digital

EDITORA KOTEV
INFORMAÇÃO ÚTIL, ÁGIL E INTELIGENTE

Os debates sobre **ÁFRICA & AFRICANIDADES** são um pilar central de atuação da EDITORA KOTEV, publicadora digital que entrou em atividades no ano de 2016. Também trabalhamos com temas relacionados com **RELAÇÕES INTERNACIONAIS, EDUCAÇÃO POPULAR E EDUCAÇÃO AMBIENTAL**. Saiba mais sobre a EDITORA KOTEV. Acesse nossa página: <http://kotev.com.br/>
Qualquer dúvida nos contate. Estamos à disposição para atendê-lo: atendimento@kotev.com.br