

PONTIFÍCIA UNIVERSIDADE CATÓLICA DE SÃO PAULO

PUC-SP

Victor Martins de Souza

*A Aljava e o Arco: o que a África tem a dizer sobre Direitos Humanos - um estudo da Carta Mandinga*

DOUTORADO EM HISTÓRIA SOCIAL

SÃO PAULO

2018

PONTIFÍCIA UNIVERSIDADE CATÓLICA DE SÃO PAULO

PUC-SP

Victor Martins de Souza

*A Aljava e o Arco: o que a África tem a dizer sobre Direitos Humanos - um estudo da Carta Mandinga*

DOUTORADO EM HISTÓRIA SOCIAL

Tese apresentada à Banca Examinadora da  
Pontifícia Universidade Católica de São Paulo,  
como exigência parcial para a obtenção  
do título de Doutor em História Social  
sob orientação da Prof. Dra.  
Maria Antonieta Martinez Antonacci

SÃO PAULO

2018

Banca Examinadora

---

---

---

---

---

## DEDICATÓRIA

*Dedico esta tese a dois pássaros que levantaram vôo precocemente: à minha irmã, Silone Martins (in memorian), que pela beleza do seu canto estou certo de que virou rouxinol, e à minha mãe, Vera Lúcia Martins (in memorian), cuja coragem de viver causava inveja a mais ousada das águias.*

Essa pesquisa contou com o apoio do Conselho Nacional de Pesquisa (CNPq) e Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior (CAPES).

## AGRADECIMENTOS

Ao longo dos cinco anos de realização deste trabalho, muitas foram as pessoas com as quais os assuntos aqui contidos foram problematizados e compartilhados. Nesse sentido, a maior motivadora e interlocutora dessa pesquisa foi a minha estimada orientadora e amiga, Maria Antonieta Antonacci, sem a qual essa tese não ganharia consistência teórico-metodológica, sobretudo por se tratar de assunto de natureza complexa e de caráter transdisciplinar. Orientadora incansável, até semanas antes da finalização dessa pesquisa, a professora Antonacci indicou bibliografias essenciais para o tema aqui estudado, a exemplo dos trabalhos de Michel-Rolph Trouillot, de Carlos Lopes, de Olabiyi Yai e Diana Taylor. Inevitável não reconhecer que o estudo da *Carta Mandinga* é fruto de uma interlocução intermitente com a professora Antonacci, que antes mesmo do doutorado já havia introduzido o tema do *Pacto de Kurukanga* em conversas informais, como o livro de Lilian Thuram, *Mes étoiles noires*, que menciona a importância de *Kurukanfuga* para as populações da África do Oeste.

Aos professores da banca de qualificação, cujas observações foram de grande serventia para os novos rumos do trabalho: Nirlene Nepomuceno e Muryatan Barbosa. Ambos indicaram importantes bibliografias para o futuro andamento da pesquisa, além de apontarem lacunas no texto de qualificação. Ao jeli, Toumani Kouyaté, que compartilhou aspectos significativos da cultura mandinga, de grande auxílio para essa pesquisa.

Desde o início formal deste doutorado, houve pessoas cujas interlocuções foram de grande apoio para repensar os caminhos dessa pesquisa. A esse respeito, dou o devido agradecimento aos professores do programa de História da Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, cujas disciplinas do doutorado em História forneceram elementos para solidificar essa pesquisa. Nesse sentido, sou grato ao auxílio dos professores Amailton Magno, Estefânia Kanguçu, Antônio Rago Filho, Denise Bernuzzi, Fernando Lodoño, Heloísa Farias Cruz, Ivone Dias Avelino e Maria do Rosário. Nesses tempos em que o livre exercício do pensamento vem sendo ameaçado, considerando o delicado momento histórico pelo qual o país passa, ter

possuído referências intelectuais e humanas como a dos professores da PUC-SP foi uma experiência revigorante e singular, *affectio tenendi*.

Nos espaços da PUC-SP, no âmbito das disciplinas do doutorado e das reuniões do Cecafo, pude fazer grandes amizades, cuja sociabilidade dirimia em muito a solidão e o peso de um trabalho rigoroso, como o doutorado: Danilo Marquez, Paulo Cambraia, Simone Carvalho, Priscila Freitas, Bebel Nepomuceno, Liliane Braga, Karla Rasckel, Thalita Molina, Jorge Lúzio... pessoas extraordinárias e parceiras, que conferiram a essa travessia um sabor especial: *se quer ir rápido vá sozinho, se quer ir longe vá em grupo*.

Aos amigos da *Anhanguera Campo Limpo*: Juliana Sevilha, Menina Marília, Regina Umaras, Rita Guido, Agnaldo, Regina Thayse, Patrícia Verzinhas, Icimone Braga, Vanessa Desmondes, Valkiria, Elenice, Jonathan Marcelino, André Paiva, Eliane, Sandra; aos coordenadores com os quais aprendi muito nessa instituição: Guilherme Bin, Viviane Cruz e Lauriete.

Aos amigos do grupo de *Samba e Regional de Choro do Paraíba*: Daniel Garroux, Márcia Fernandes, Tom Lopes, Thiago Cruz, Menino Phillipe, Rodrigo Felício, Fernanda Fazzoli, Andreia, Thalita (Tatuí), Paulo Yasha e Sil, Vinicius Pastorelli, Cíntia (Nega Cin).

Aos amigos queridos, que apesar de conhecê-los recentemente as afinidades demonstram que vieram para ficar: Lili Psiquê, Leandro Lactem, Rererê Gomi, Claudia Simionato, Raquel Correa, Paula Angerami, Rosana Vieira, Raquel Schnoeller, Vanessa Gentile e Nahema.

Aos amigos do intercâmbio de Cape Town e Johannesbug: Sandra Briand, Simão, Caroline, Andreas e Arnold; à comunidade de Soweto, por meio da qual pude compreender um pouco mais sobre a história tão rica da África do Sul e das lutas de parte da região da África austral; povo valoroso com o qual se aprende como *uphembela emoyeni* (acender fogo na ventania).

Aos amigos e professores de Assis e de Lossotros, eternizados pela vida universitária unespiana: Felipe Anea Sergio, Susana Galdino, Isis, Liege Ricci, Gustavo Encarnação, Bruno Muneratto, Melanie, Renata Cavalhaes, Glauco Costa, Erica Castellani, Ana Carolina Negrão, Ines Barchi, Luizão, Célia Camargo, Carlos Eduardo Jordão Machado, Zélia Lopes (orientadora de tempos de graduação), Marlene Gasque (in memoriam), Daniel Valentini, Aline

(Lilith), Paula Fiochi, Jerônimo Dantas, Carlos Menarin, Renan Gonçalves, Gastão e Kelly, José Francisco dos Santos.

Agradecimento especial aos *Amigos da Caiubi*, cuja vibração positiva foi de grande auxílio para continuar essa caminhada em períodos tão delicados de lutos. Agradeço-lhes na pessoa das incansáveis tarefeiras Mara, Oneide, Terezinha e Célia.

Agradecimento igualmente especial à amiga e revisora Júlia Engler (e a Tereza também), pelo auxílio extremamente importante, *conditio sine qua non* à finalização desta tese, sobretudo pela sensibilidade respeitosa pelo tema pesquisado. Igualmente agradeço ao professor e amigo, Henrique Araújo, cujas aulas de bandolim ultrapassavam o mero ensinamento técnico, constituindo-se como um ato de expor o lado mais belo e singular do choro e desse instrumento eternizado por Jacob do Bandolim.

Aos meus amigos-irmãos, cuja “simples” existência considero uma dádiva divina em minha vida: Karina Bonfiglioli (menina Ká) e Lício Volpolini; Sandro Oxay e Isadora Brandão; Carollina de Lima, Rodrigo Godinho e Andressa Villar de Aruanda; Denys Montagner; Daniela Siqueira (Bebelão), Mãe Carmen, Silvio Rhatto e Mammys Miriam; Ana Cinthia (menina Aninha); Ivo Barreto, Natália Bonfiglioli e Gustavo Bonfiglioli; Jotinha Barreto e Alice Barreto (jinbinzinhos); Mãe Telma Rossi e Rubens Bonfiglioli.

Aos amigos queridos Carlos Bicalho, Dudão e Jú; Joílson Silva e Analice; André César de Andrade e Maria Edileuza (didilinha); Nelson Ramos, Mariana Barbedo; André Wagner Rodrigues; Denys Montagner (Denão); Elizete Altemi Fabris; João Elias e Jaci; Menino Pierre e Menina Karen; Heitor, Helenice Dias, Nitina, Fernanda (Juiz de Fora), Guilherme Verde, Fernanda Murad Machado. À família Feldman, aqui representada pela Dinah, Simonita, Clarisse e Lili, três gerações de mulheres valorosas.

Aos meus familiares aqui representados por minha mãe, Vera Lúcia Martins (in memoriam), minha irmã Silone Martins (in memoriam) e Terezinha Martins; aos meus sobrinhos, aqui representados por Henrique Martins e Melissa Martins; aos meus estimados primos e primas, aqui representados por Angelica, Alícia Martins, Thaís Beltrão e Israel Martins; ao meu avó, Eugênio Cipriano Leite de Sousa (in memoriam) e ao meu pai, Evangelos Triantafilopoulos (in memoriam).



## RESUMO

SOUZA, Victor Martins de. ***A aljava e o arco: o que a África tem a dizer sobre Direitos Humanos – um estudo da Carta Mandinga***. São Paulo, 2018, 244. Tese de Doutorado – Programa de Pós-Graduação em História Social, Pontifícia universidade Católica de São Paulo (PUC-SP).

Trata-se de trazer à tona um estudo sobre a *Carta Mandinga* ou *Pacto de Kurukanfuga*, documento histórico oral africano, datado do século XIII. O estudo desse *Pacto* permite a aproximação com uma perspectiva africana daquilo que se convencionou chamar de *direitos humanos* ou *direitos dos povos*. O *Pacto de Kurukanfuga* foi a constituição do Império do Mali, fundado em 1235, pelo maghan (imperador) Sundjata Keita e pela Assembleia (Gbara) da comunidade manden. Em um momento de mudanças sociais e políticas, os caçadores manden (simbon), no século XI, engendraram um juramento para assegurar o bem-estar da sua comunidade. Dois séculos depois, o juramento, transmitido oralmente, inspirou a *Carta Mandinga*. Esse documento oral foi inscrito, em 2009, na Lista Representativa de Patrimônio Intangível da Humanidade, da Unesco. Essa tese contém a primeira tradução para o português tanto do *Juramento* quanto da *Carta*, aqui analisados e contextualizadas a partir de discussões historiográficas trazidas por historiadores e filósofos africanos e da diáspora. O presente estudo suscita uma discussão sobre uma perspectiva não ocidental dos direitos dos povos, considerando, sobretudo, o pioneirismo deste documento oral africano nesse âmbito.

**Palavras-chave:** História da África; Relações Internacionais; Direitos humanos; História do Mali; Cultura Mandinga.

## ABSTRACT

This investigation is focused in *Manden Charte* or *Kurukanfuga Pact*, an African oral document from the 13th century. The study of this *Pact* allowed the approach with an African perspective of the so-called *rights of the people* or *human rights*. The *Kurukanfuga Pact* was the constitution of the Mali Empire created in 1235 by the maghan (emperor) Sundjata Keita and the Assembly (Gbara) of manden community. In a moment of political and social changes, the manden hunters (simbon) swore an oath to ensure the well-being of their community in the 11th century. Two century later, the oath, by means of oral transmissions, served as inspiration for the *Manden Charte*. This oral document was inscribed in 2009 on the Representative List of the Intangible Cultural Heritage of Humanity kept by Unesco. This thesis contains the first translation into Portuguese of the oath of the hunters and the *Manden Charte*, which is analyzed and contextualized through historiographic debates with African historians and philosophers. The present study raises a discussion of peoples' right perspective that goes beyond the Western propositions, considering, above all, the pioneering of this African oral document in this scope.

**Keywords:** African history; International relations; Human rights; History of Mali; Mandingo culture.

## SUMÁRIO

|   |     |
|---|-----|
| Introdução.....   | 15  |
| Parte I.....  | 52  |
| 1.1. <i>Berço Mandinga</i> : tradição, palavra e corpo.....                 | 53  |
| 1.2. <i>A Aljava e o Arco</i> : no tempo dos caçadores.....                 | 89  |
| Parte II.....   | 120 |
| 2.1. <i>Kukukanfuga</i> : mito e tradição.....                              | 121 |
| 2.2. <i>De boca a ouvido</i> : a transmissão da <i>Carta Mandinga</i> ..... | 137 |
| Considerações Finais.....   | 175 |
| Fonte/Documentação.....   | 180 |
| Referências Bibliográficas.....   | 182 |
| Anexos.....   | 194 |

## **SIGLAS E ABREVIATURAS**

ACNUR – Alto Comissariado das Nações Unidas para Refugiados

AOF – África Ocidental Francesa

AEF – África Equatorial Francesa

AM – Apartheid Museum

ARTO – Archivage de la tradition orale sur support numérique

APIC – Enseignement de l'Instruction Civic

BDPA – Bureau pour le Développement de la production agricole

Cecafo – Centro de Estudos Africanos e da Diáspora da PUC-SP

CELHTO – Centre d'Etudes Linguistiques et Historiques

CPLP – Comunidade de Países de Língua Portuguesa

CM – Carta Mandinga

DF – Distrito Federal

HGA – História Geral da África

IFAN – Instituto Francófono da África Negra

ILP – Instituto da Língua Portuguesa

MRE – Ministério das Relações Exteriores

NOREA – Numérisation de l'oralité enregistrée en Afrique

ONU – Organização das Nações Unidas

OUA – Organização da União Africana

Palops – Países africanos falantes da Língua Portuguesa

PCF – Partido Comunista Francês

PUC-SP – Pontifícia Universidade Católica

UNESCO – Organização das Nações Unidas para Educação, Ciência e Cultural

USP – Universidade de São Paulo

UK – United Kingdom (Reino Unido)

ORTM - Office de Radiodiffusion Télévision du Mali

## Lista de Figuras

### Parte I

**Imagem 1:** Griô ou *jeli* da África do Oeste.

**Imagem 2:** Evento de encenação da Carta Mandinga (Kurukanfuga).

**Imagem 3:** Muralha do Sítio Arqueológico de Tichit-Walata.

**Imagem 4:** Sítio arqueológico em Tichit-Walata.

### Parte II

**Imagem 1:** Emblema do Exército do Mali.

**Imagem 2:** Irmandade dos Caçadores Mandinga, reunidos em Kurukanfuga.

**Imagem 3:** Cerimônia de encenação da Carta Mandinga, no sítio de Kurukanfuga.

**Imagem 4:** Performance da Batalha de Kirina 1.

**Imagem 5:** Performance da Batalha de Kirina 2.

**Imagem 6:** Performance da Batalha de Kirina 3.

**Imagem 7:** Performance da Batalha de Kirina 4.

**Imagem 8:** Performance da Batalha de Kirina 5.

## **Lista de Mapas**

### Parte I

**Mapa 1:** Comunidades da África do Oeste.

**Mapa 2:** Fluxo da escravidão empreendida pelos árabes.

**Mapa 3:** Mali do Império do Mali na época de Sundjata.

*Estas evoluções muito distantes mostram já a que ponto está errado um dos preconceitos mais tenazes a respeito da África, segundo o qual este seria um continente fechado e isolado, cortado de todos os outros tanto por barreiras naturais invencíveis – o Saara e os oceanos – e dobrado receosamente sobre si mesmo. Este sólido preconceito, que funciona frequentemente em paralelo com a crença de que a África não teria história ou, no melhor dos casos, que só teria uma história muito curta, tem como corolário a ilusão de que foi numa época muito recente que os outros – a saber, os europeus – teriam, para seu bem ou para o seu infortúnio, 'aberto' a África e, ao mesmo tempo, introduzido nela a história. (M'BOKOLO, Elikia. *África Negra. História e Civilizações*. Salvador: EDUFBA, 2009, p.27)*

*Actuellement, des signes montrent que les intellectuels africains commencent à réfléchir sérieusement à cet appel pour les langues africaines (THIONG'O, Ngugi wa. *Pour une Afrique libre*, Paris: Philippe Rey, 2017, p.68)*

*E quando um homem está em paz com os seus deuses e com seus antepassados, sua colheita será boa ou má, conforme a força de seus braços. (ACHEBE, Chinua. *O Mundo se despedaça*. SP: Ática, 1983, p.25.)*

## INTRODUÇÃO

O crescente interesse por parte de acadêmicos, artistas e multiplicadores culturais pelos temas relacionados à cultura e à história africana, ainda que decorra de tempos recentes, tem contribuído para um melhor conhecimento sobre o passado desse continente. Mesmo que a sociedade brasileira, na sua composição cultural, identitária e étnica, seja fortemente imantada dos valores afro, o tema das africanidades, no recente século passado, foi pouco abordado, exceto na sua feição mais dolorosa: a escravidão e a diáspora compulsória entre África e Novo Mundo<sup>1</sup>. Estudada muitas vezes por meio de perspectivas de materialidades econômicas e estatísticas, talvez tenha faltado a alguns trabalhos sobre a escravidão moderna uma interpretação mais condizente com a realidade dos africanos, concebendo-os enquanto protagonistas de suas histórias e resistentes aos avatares modernizantes coloniais. Nesse tipo de abordagem, talvez por uma necessidade da época ou por falta de acesso a fontes específicas, ou ainda por uma estratégia política por parte de uma intelectualidade “supostamente branca” de ascendência europeia, oriunda de camadas privilegiadas da sociedade ocidental, mostrou-se mais o escravizado que foi submetido a um domínio, do que um sujeito histórico que resistiu à dominação; refletiu-se mais sobre um “ser escravo” que existia enquanto extensão de um “senhor escravocrata”, do que sobre um ator social que recriou a sua realidade<sup>2</sup>.

O tempo presente se constitui em momento oportuno para um melhor conhecimento do Ensino e da História da África, a partir do qual uma visão menos ocidentalizada e racista sobre os temas africanos e afro-brasileiros passa a ser um elemento concreto. Assim, das últimas décadas para cá, tem aumentado gradativamente o interesse por “escovar a história a contrapelo”, para usar

---

1 Para aprofundar o assunto: GILROY, Paul. *O Atlântico negro*. SP: Editora 34, 2012; ALENCASTRO, Luiz Felipe de. *O Trato dos Viventes: formação do Brasil no Atlântico Sul*. SP: Cia das Letras, 2000.

2 O sociólogo Florestan Fernandez, tanto em *O negro na sociedade de classes*, quanto em *O negro no mundo dos brancos* traz reflexões pertinentes a esse respeito. Mais recentemente, o pesquisador Jessé Souza, em *A elite do atraso* e *A Tolice da inteligência brasileira*, tem demonstrado que parcela significativa dos intelectuais mais prestigiados nas academias brasileiras não problematizaram, em suas interpretações históricas, os problemas da escravidão, assunto que, hoje, vem à tona de forma punjante, visto que, de acordo com o autor: “a falsa interpretação dominante, vendida como crítica social entre nós, se baseia na efetiva negação da escravidão como nossa semente societária” IN: SOUZA, J. *A Elite do atraso: da escravidão à Lava Jato*. SP: Editora Leya, 2017.



expressão de Walter Benjamin. Percebe-se, igualmente, que, antes da chegada às Américas e ao Caribe, as inúmeras comunidades de africanos possuíam concepções e visões de mundo fortemente atreladas às suas tradições. A organização social dos quilombos, os cultos aos orixás no candomblé, o rigoroso treinamento corporal presente na capoeira ou o contra-tempo característico de ritmos musicais como o lundu, o maxixe, o choro e o samba de morro não são valores desenraizados do continente africano, pois o conteúdo base dessas práticas já coexistiam na região da África do Oeste, aqui ressignificados e reincorporados<sup>3</sup>.

Diante dessa incômoda realidade, que consiste em estudar a História da África a partir dos chamados “temas clássicos”, pensadores como Olabiyi Yai, do Benin, ressaltou a importância de estudar os temas africanos por intermédio de novas perspectivas e aplicando novos métodos. Yai reivindica que, na produção acadêmica, os trabalhos sejam também produzidos em línguas africanas, visto que não são poucos os autores que escrevem sobre o continente sem mesmo conhecerem as línguas do continente. No dizer de Olabiyi Yai, “os linguistas deveriam levar mais a sério este problema da exclusão das línguas africanas dos espaços oficiais [...] a língua é o primeiro direito humano”<sup>4</sup>. A indagação de Yai vai ao encontro da observação do filósofo queniano Wu Ngugi Thiong’o, o qual ressalta a necessidade, na produção literária contemporânea, de que os autores africanos escrevam cada vez mais nas suas línguas,<sup>5</sup> enquanto forma de captar melhor a visão de mundo de suas comunidades.

As preocupações de Thiong’o e de Yai são bastante pertinentes, pois abrem espaços para uma crítica historiográfica no que se refere ao estudo e ensino de História da África. Outros autores como o economista Carlos Lopes, da Guiné-Bissau, também se inserem nesse debate. Lopes destacou que “é do conhecimento comum o facto da historiografia do continente Africano ter sido até aqui dominada por uma interpretação simplista e reducionista da complexidade efectiva que oferece”<sup>6</sup>. Segundo o autor, até mesmo pesquisas recentes sobre história da África foram fortemente influenciadas pelos métodos historiográficos europeus, a exemplo

---

3 Para uma aproximação com a necessidade deste tipo de estudo, consultar IROBI, Esiaba. *O que eles trouxeram consigo: o Carnaval e a Persistência da Performance Estética Africana na Diáspora*. In: *Journal of Black Studies*, v.37, n.6, jul/2007.

4 YAI, Olabiyi. *A África de que não se fala. Seminário Internacional*. Universidade de São Paulo (USP), Centro de Estudos Africanos – CEA, 13 de Novembro de 2017.

5 THIONGO, Ngugi wa. *Décoloniser l’esprit*. Paris: La Fabrique, 2011.

6 LOPES, Carlos. *A Pirâmide Invertida – historiografia feita por africanos*. In: *Actas do Colóquio Construção e Ensino da História da África*. Lisboa: Linopazas, 1995, pp. 21-29.

da preocupação em elaborar uma narrativa que justificasse o passado dos recém-independentes Estados africanos modernos, em comparação a outras regiões do mundo. Destacou Carlos Lopes que “Na busca incessante dos factos produtores de uma projeção da historicidade reconhecida, [...] inventaram-se nobres, heráldica, descobertas; promoveram-se a heróis continentais personagens de História local”<sup>7</sup>, a exemplo do que ocorreu com na historiografia de influência ocidental.

No entanto, o autor reconhece que se, na contemporaneidade, os intelectuais africanos abordam esse assunto por esse prisma crítico, como as indagações trazidas por Thiong’o e Yai, isso se deve a críticas suscitadas, anteriormente, por historiadores como Théophile Obenga, Tamsir Niane e Cheick Anta Diop, que refletiram sobre os rumos historiográficos dos trabalhos sobre o continente africano. Parte desses historiadores, como o guineense Dijibril Tamsir Niane, em suas reflexões sobre a historiografia do continente, destacou o papel das tradições orais para o estudo do passado africano, constituindo-se como um corpo documental importante para pesquisas sobre os temas africanos. Isso merece ser levado em conta, pois o documento histórico aqui estudado – *A Carta Mandinga* – foi gestado oralmente e foi transmitido e preservado por intermédio das tradições orais.

*A Carta Mandinga* ou *Pacto de Kurukanfuga* é o ponto central dessa tese, visto que é a principal fonte dessa pesquisa. *A Carta* foi, originalmente, criada em língua bambara, idioma proveniente do tronco linguístico manden, cuja datação é de aproximadamente 1235-1236, período no qual surge o Império do Mali, criado pelo soberano Sundjata Keita. *A Carta Mandinga*, hoje, está dividida em 44 artigos, que por vezes são confundidos com o *Juramento dos Caçadores* (Donsolu Kalikan), que lhe serviu de inspiração. O *Juramento* está dividido em sete artigos. Nos anos 1960, tanto o *Juramento dos Caçadores*, quanto a *Carta Mandinga* foram reescritos a partir de trabalhos empreendidos por historiadores e tradicionalistas da África do Oeste.

A recuperação, na íntegra, do conteúdo da *Carta*, por alguns historiadores africanos, como Tata Cissé e Dijibril Tamsir Niane, somente foi possível devido aos trabalhos de preservação dos tradicionalistas que a preservaram, no âmbito da *Irmandade dos Caçadores*. Essa salvaguarda ocorreu por meio de *performances*: encenações, teatralizações, provérbios, gestualidades e musicalidades realizadas com o objetivo de encenar periodicamente o *Pacto de Kurukanfuga*, inspiradas no

---

7 Ibidem.

conteúdo deste pacto, conforme aprofundado na *Parte II* desse trabalho.

Em 1949, o pesquisador guineense Souleymane Kante publicou uma compilação contendo 130 normas jurídicas, cuja data de criação coincidia, aproximadamente, com o ano em que surgiu o *Pacto de Kurukanfuga: 1235-1236*. Somente em 1998, a partir dos trabalhos realizados no âmbito da *Agence pour la Francophonie* e do *Centre d'Études Linguistiques et Historiques para la Tradition Orale* (CELTHO), na época sediado em Kankan, na Guiné, que a *Carta* foi estruturada com a sua formatação atual, contendo 44 artigos, conforme a formatação empreendida por Siriman Kouyaté. Neste trabalho de compilação e estruturação realizado por Kouyaté, foi feita uma síntese a partir de antigas normas jurídicas de povos do mandinga e de relatos orais provenientes das tradições dos povos malinké e bambara.

Embora o documento histórico oral tenha sido submetido a uma adaptação para a forma escrita, na sua feição moderna, considerando as mudanças diacônicas comuns a todas as línguas, esse processo de reescrita e tradução foi realizado sob o crivo analítico de respeitadores tradicionalistas, historiadores, pesquisadores e autoridades diplomáticas, como Mangoné Niang (autoridade diplomática), Youssouf Tata Cissé (historiador), Djibril Tamsir Niane (historiador), Wa Kamissoko (tradicionalista), Cheick Oumar Sissoko (ministro da cultura do Mali), Emmanuel Sagara (autoridade diplomática), Boubacar Boris Diop (pesquisador) e Cheick Hamidou Kane (escritor), somente para citar os mais atuantes no evento de Kankan.

Balizar a presente pesquisa a partir de reflexões suscitadas por esses autores, permite que se estude os temas africanos para além de preocupações provenientes da historiografia europeia ou de matriz ocidental. Nesse sentido, uma das principais indagações desta tese consiste em compreender a perspectiva africana dos chamados “direitos humanos”, “direitos dos povos” ou ainda dos “direitos fundamentais”. Assim, a presente tese parte do seguinte questionamento: o que a África tem a dizer sobre direitos humanos?

Pensar a percepção dos direitos humanos a partir de uma outra cultura, a exemplo dos povos de cultura malinké e bambara, consiste em buscar uma coerência referente à contribuição dada pelos africanos para o desenvolvimento de questões tão caras à humanidade. Conforme argumentou João Arriscado Nunes, “É visível, hoje, a proliferação de formas de produção de conhecimento que ilustram a

máxima de que 'o conhecimento é local e total'<sup>8</sup>. A observação de Nunes também demonstra que, hodiernamente, as comunidades africanas almejam, cada vez mais, dar respostas a problemas sociais por intermédio de “uma diversidade de experiências cuja riqueza está ainda, em grande parte, por inventariar”.

Até tempos recentes o que outros povos produziam em termos de saber e conhecimento não era levado em conta pelas academias de matrizes ocidentais, o que fazia parte de um projeto colonial mais amplo. De modo pertinente, alertou-nos Ella Shohat e Robert Stam, “As práticas opressivas do Ocidente são consideradas contingentes, acidentais e excepcionais”<sup>9</sup>, ou seja, o colonialismo, o tráfico de escravos e o imperialismo, segundo os autores, “jamais são vistos como resultados fundamentais dos abusos de poder do ocidente”.

Percebe-se, desde já, que “ocidental” ou “ocidente” serão categorias bastante recorrentes neste trabalho, já que serão problematizados valores que entram em confronto com os paradigmas eurocêntricos e com o próprio capitalismo, a exemplo da percepção africana acerca dos “direitos humanos” ou “direito dos povos”. O próprio fato de usar a categoria *direitos humanos* antes das reflexões sobre os direitos naturais fomentados, nos séculos XVI, XVII e XVIII, por *contratualistas* europeus, como Rousseau (1712-1778), Locke (1632-1704), Spinoza (1632-1677) e Hobbes (1588-1679)<sup>10</sup>, dá margem para críticas acerca da pertinência do uso dessa categoria em perspectiva africana. Porém, antes de se questionar o seu uso, colocando-a em suspenso, deve-se destacar que tanto a noção de *direitos humanos*, quanto a ideia de *Ocidente* são frutos de uma construção histórica empreendida por pensadores ocidentais, especificamente europeus.

Termo de uso bastante difundido, em diferentes áreas das ciências humanas, a categoria “ocidente” não remete, necessariamente, a um único valor, mas sim a um conjunto de valores inscritos na esfera social, cultural, histórica, econômica, religiosa, geográfica, estética e epistemológica. Independente de em que esfera pretenda-se problematizar essa categoria, não se pode perder de vista que a compreensão do “ocidental” passa pelo reconhecimento de que essa noção vinculasse ao empreendimento colonial e “civilizatório” fomentado pela Europa, no decorrer

8 NUNES, João Arriscado. *Um discurso sobre a ciência 16 anos depois*. In: SANTOS, Boaventura de Sousa (Org.). *Conhecimento prudente para uma vida decente*. Porto: Edições Afrontamento, 2003.

9 SHOHAT, Ella; STAM, Robert. *Crítica da imagem eurocêntrica*. SP: Cosac Naify, 2006, p.22.

10 Para um melhor aprofundamento das ideias destes autores, consultar MATTEUCCI, Nicola, *Contratualismo*. In: BOBBIO, Norberto; MATTEUCI, Nicola; PASQUINO, Gianfranco. *Dicionário de Política*. 11. Brasília: Editora UNB, 1998, v.1, p.272.

de séculos, mais notadamente iniciado no século XV, com as grandes navegações, desdobrando-se em séculos posteriores, conforme demonstrado pela experiência histórica.

Serge Latouche refletiu a respeito da noção de *Ocidente*. Na sua concepção, o *Ocidente* vincula-se a um espaço geográfico, a Europa, a uma religião, o cristianismo, a um modo de pensar, o Iluminismo, a uma raça, “a raça branca”, e a um sistema econômico, o capitalismo<sup>11</sup>. O vínculo apontado pelo autor, contudo, denota que a ideia *Ocidente* provém de uma construção mais ideológica do que geográfica, pois as denominações das áreas geográficas do mundo – *Oeste/Ocidental* e *Leste/Oriental* –, foram, na Idade Moderna, realizadas por pensadores europeus, que pensaram a sua região como epicentro, como ocorreu, por exemplo, até mesmo no final do século XIX, quando, em 1º de outubro de 1884, na Conferência de Washington, convencionou-se que as longitudes do planeta teriam por marco zero o meridiano de Greenwich. Não por coincidência, a Grã-Bretanha era a grande potência da época que, inclusive, obliterou os observatórios<sup>12</sup> astronômicos de Paris, Berlim e Washington para a escolha do meridiano zero (0º). O evento em questão foi um dos grandes marcos da chamada uniformização planetária. O conclave de Washington ocorreu no mesmo ano em que se iniciou o empreendimento neo-colonial em África: a *Conferência de Berlim* (1884/1885), que partilhou a África entre as potências europeias.

A criação de um espaço geográfico denominado *Ocidente*, que contempla os países europeus e outros países ocidentalizados, como Estados Unidos e Japão, no dizer de Serge Latouche, demonstra a fragilidade e o caráter ideológico dessa classificação. Latouche infere que o discurso ocidental da suposta “supremacia da raça branca”, em meados do século XIX, criou a ideia de “fardo do homem branco”, que seria a tarefa, por parte do homem branco, de civilizar o mundo. Qual mundo seria esse? Obviamente o mundo não-*Ocidental*. “Ninguém duvida que a era do imperialismo foi a forma branca da ocidentalização”<sup>13</sup>. Pode-se acrescentar que tem sido por meio do capitalismo que essa uniformização planetária foi possível, até pelo

---

11 LATOUCHE, Serge. *A Ocidentalização do Mundo: ensaio sobre a significação, o alcance e os limites da uniformização planetária*. Petrópolis: Vozes, 1996, p.34.

12 Para melhor esclarecimento sobre o assunto em questão, consultar: *Crônicas do Tempo: o Brasil na Conferência de Washington 1884*. Disponível em: [http://www.relogiosereologios.com.br/topic\\_threads.asp?ForumID=1&TopicID=23481&PagePosition2=1](http://www.relogiosereologios.com.br/topic_threads.asp?ForumID=1&TopicID=23481&PagePosition2=1), acesso em: 07.09.2017.

13 LATOUCHE, Serge. *Ibidem*, p.34.

caráter universalista deste sistema principiado pelas potências europeias. Reside aí uma relação estreita entre *Ocidente* e *Capitalismo*, pois no dizer de Latouche “O Ocidente seria um conjunto de valores cujo traço dominante é a universalidade”... Universalidade essa fomentada pela técnica, pelo utilitarismo e pela economia, alimentada pelo discurso vazio e a-crítico de um suposto desenvolvimento, que mais soa como reminiscências de uma “ideologia do progresso” fora de moda. O autor recorda que “a mensagem ética do Ocidente, nas tradições dos pensadores liberais e dos filósofos do século XVIII, seria a dos valores dos Direitos Humanos e da democracia”<sup>14</sup>, muito embora, conforme observou Boaventura de Sousa Santos, mais de 70% das pessoas do planeta não gozam dos direitos que são descritos na *Declaração Universal dos Direitos do Homem*, de 1948, da *Organização das Nações Unidas* (ONU).

Em posição semelhante a Latouche, Ella Shohat e Robert Stam destacam que, a partir do Renascimento, buscou-se “purificar a história ocidental” tratando com “condescendência, ou mesmo com horror, o não-ocidental”<sup>15</sup>. Assim, os Estados da Europa Central, não somente começaram a se autodefinirem por meio do termo *Ocidental*, mas também arrogaram a si a tarefa de definir e medir o outro. Assim, o *Oriental* seria uma espécie de “antítese” do *Ocidente*, oposição obviamente negativa e bárbara. No dizer do pensador palestino Edward Said, a compreensão que o *Ocidente* possui do *Oriente* não é baseada em fatos históricos e sociais, mas em arquétipos preconcebidos<sup>16</sup>. Essas ideias negativas, mencionadas por Said, foram criadas por intermédio de textos literários e relatos históricos sobre o *Oriente*, possuidores de compreensões limitadas e enviesadas. A dicotomia Ocidente/Oriente suplanta uma classificação meramente geográfica (*Ocidente-Europa / Oriente-Ásia*) porque eivada de valores ideológicos. Há até alguns autores, como o historiador guineense Dijibril Tamsir Niane, que defendem a ideia de que “por quase cinco séculos a Europa Ocidental” foi uma “ponta avançada da Ásia”, devido a contribuição chinesa e árabe para o desenvolvimento do fluxo comercial e da técnica que alterou a dinâmica do mediterrâneo entre os séculos XII e XV<sup>17</sup>.

Assim, o uso da categoria *Ocidente*, no presente trabalho, faz igualmente

---

14 Ibidem, p.42.

15 Ibidem, p.22.

16 SAID, Edward. *Orientalismo: o Oriente como invenção do Ocidente*. SP: Cia das Letras, 2007.

17 NIANE, Dijibril Tamsir. *África do século XII ao século XVI*. In: Coleção História Geral da África, vol. IV. Brasília: Unesco, 2012, p.772.

referência aos valores que são decorrentes do processo colonial empreendido pelas potências europeias. Nos termos de Boaventura de Sousa Santos, os Estados Nacionais europeus se constituíram como um “localismo globalizado”, fenômeno por intermédio do qual realizaram uma projeção universal a partir de uma raiz cultural, de uma concepção de mundo e de uma prática local. Esse “localismo globalizado” *made in Europa* se projetou para “fora”, por meio de intervenções militares, catequizações forçadas, embargos econômicos, “tratados desiguais”, soterramento de memórias, em que a reescrita da história dos povos se tornou uma constante. Nesse sentido, tão importante quanto as “armas assinaladas” para os povos conquistados, era a pena dos historiadores para a nova versão oficial do passado.

Pelo exposto, não é de se estranhar que o conceito de *direitos humanos*, conforme o uso corrente na sociedade internacional e na comunidade científica, esteja vinculado a esse olhar *Ocidental*. Há uma série de fenômenos transcorridos ao longo da história que são compreendidos a partir de uma clivagem Ocidental, a exemplo de uma noção de religião (cristandade), uma hierarquia racial (homem branco), um sistema de pensamento (iluminismo), uma referência geográfica regional ou continental (Europa) e uma ideologia (eurocentrismo). Assim, a concepção de outros povos e comunidades sobre religiosidade, cultura, epistemologia, geografia e direitos recaíram, durante muito tempo, em termos de estudo, no desinteresse por parte da academia e da sociedade internacional. A esse respeito, é possível fazer eco às críticas do historiador haitiano Michel-Rolph Trouillot, observando que os temas estudados pelos historiadores estão condicionados a uma relação de poder, visto que a própria narrativa sobre os respectivos eventos históricos depende de um julgamento *a priori* do que é “digno” ou não de ser historicizado<sup>18</sup>. Não parece exagerado dizer que os temas historicizados estiveram condicionados a um “parâmetro” eurocêntrico, em que a própria concepção de história foi moldada a partir desse mesmo paradigma. Daí ser necessário dizer que o estudo da *Carta Mandinga* não se filia a esse parâmetro, visto que esse documento, que é fruto da tradição oral de povos do oeste africano, foi, até então, silenciado, apesar do seu conteúdo inovador.

Em tempos de capitalismo avançado, tem se percebido como o modo de vida aventado pelo *capital* é prejudicial aos povos tradicionais, ao meio ambiente e à

---

18 TROUILLOT, Michel-Rolph. *Silencing the Past: Power and The Production of History*. Boston: Beacon Press, 1995.

sociedade como um todo. Desnecessário dizer que os genocídios e aculturações de povos indígenas, os impactos ambientais em áreas urbanizadas, o desequilíbrio ecológico das florestas<sup>19</sup> e a concentração da riqueza e do poder em poucas mãos<sup>20</sup> são efeitos dessa causa perversa. Deve-se a esse fenômeno o aumento de interesse por parte da comunidade internacional pela percepção de outros povos e comunidades sobre a solução desses problemas, tão intensos nas comunidades contemporâneas. Além da crescente tendência internacional por esse temário, cabe destacar as pautas e reivindicações de povos tradicionais para que seu modo de vida fosse reconhecido. É justamente aí que a percepção de povos tradicionais, como os de cultura mandinga, acerca da justiça, da ética, da moral e do direito, pode fornecer categorias para que os ocidentais pensem a sua própria experiência histórica, percebendo-a enquanto eurocêntrica, individualista, cartesiana e burguesa.

\*

\*   \*

Conforme apregoa um provérbio africano “cada um enxerga o meio dia da porta de sua casa”, pode-se dizer que povos como os de tradições mandinga (bambara, dogon, peul, sonynké, malinké), autores da *Carta Mandinga*, pensaram o pacto comunitário trazido por este documento oral a partir de seus valores locais. Os valores presentes nesse documento originalmente denominado de *Kurukanfuga* contemplam o que no Ocidente convencionou-se chamar de direitos humanos, por vezes, na análise da *Carta*, referenciados como *direito dos povos*.

Termos como *direitos do homem*, *direitos naturais*, *direitos humanos*, *direitos fundamentais*, *garantias individuais* e *direitos concretos*, tal qual se conhecem hoje, imiscuem-se em uma perspectiva do Estado, significando dizer que, de acordo com Boaventura de Sousa Santos, no viés *Ocidental* “os direitos humanos foram subsumidos no direito do Estado e o Estado assumiu o monopólio da produção do direito e de administração da justiça”<sup>21</sup>. Acrescenta Santos, “gradualmente, o discurso dominante dos direitos humanos passou a ser o da dignidade humana

---

19 Sobre o tema, é exemplar o estudo empreendido por Warren Dean sobre a devastação da Mata Atlântica brasileira. In: DEAN, Warren. *A ferro e fogo*. SP: Cia das Letras, 1996.

20 Para um estudo mais detalhado sobre o tema cf. PIKETTY, Thomas. *O Capital no século XXI*. RJ: Intrínseca, 2014.

21 SANTOS, Boaventura de Sousa. *Se Deus fosse um ativista dos Direitos Humanos*. Coimbra: Edições Almedina, 2014, p.18-19.



consonante com as políticas liberais, com o desenvolvimento capitalista e suas diferentes metamorfoses e com o colonialismo”.

Daí a pertinência da indagação trazida pelo autor, perguntando se os “direitos humanos” do presente são uma herança das revoluções modernas ou uma energia contra-revolucionária? Um possível caminho interpretativo para responder a essa questão implica em reconhecer que quem tem o “lugar de fala” e define o que se entende por direitos humanos é justamente quem mais transgride os direitos dos povos, considerando que os representantes do Estado: exército, polícia e força de segurança acabam possuindo o poder de coerção, atentando contra a vida de indivíduos, povos e comunidades. Após os 59 mísseis lançados sobre as cidades sírias, o *Departamento de Estado Norte-americano* emitiu um relatório justificando a desastrosa ação frente às leis orçamentárias, visto que o ataque bélico, a exemplo de toda ou qualquer despesa estatal, constitui um gasto público, oriundo do dinheiro do contribuinte. Tudo isso para dizer que o mesmo Estado que possui um Ministério da Defesa - que em tempos mais “sinceros” denomina-se Ministério da Guerra - promove ações voltadas para o que se denomina como *direitos humanos*. Daí a pertinência da crítica de Santos ao inferir que a ideia de “direitos humanos” acaba deslizando para um vazio normativo, pois a maior parte da comunidade internacional não somente deixam de ser sujeitos dos direitos humanos, como também são vítimas de quem a princípio deveriam, em tese, oferecer proteção<sup>22</sup>.

A título de análise, a *Declaração Universal dos Direitos Humanos da ONU* reconhece apenas dois sujeitos jurídicos a serem salvaguardados pelos direitos humanos: o indivíduo e o Estado. Os povos são reconhecidos apenas na medida em que se tornam Estados. Quando a Comunidade Internacional adotou a *Declaração*, existiam (como ainda hoje existem) “muitos povos, nações e comunidades que não tinham Estado”<sup>23</sup>, a exemplo dos *curdos*, dos *somalis*, dos povos do Saara ocidental e de refugiados e deslocados de outras partes do mundo. Por isso, refletir sobre os “direitos dos povos” é um modo de pensar os direitos humanos a partir do ponto de vista dessas comunidades, mostrando alternativas para além da jurisprudência ocidental, que tem se mostrado ineficaz, tanto em seus meios quanto em suas finalidades.

---

22 No que se refere a esse assunto, é exemplar a atuação da Polícia Militar no Estado de São Paulo, responsável por grande parte dos assassinatos nas periferias. Entre os anos 1984 e 2015, foram mortos pela PM aproximadamente 1,2 milhões de jovens. Fonte: Anistia Internacional.

23 SANTOS, Boaventura, op.cit., p.21.

\*

\* \*

No que se refere ao modo como intitulamos o presente estudo, a *aljava* e o *arco (toni ni kala)* - que, no universo da caça dos povos mandinga, são símbolos primordiais da caça (*ton*, a aljava, e *kala*, o arco) -, também podem, simbolicamente, remeter a outros instrumentos de caça, como o fuzil e o chifre, usados em rituais de admissão de um novo membro da comunidade de caçadores, denominados pelos mandinga como *donso* ou *simbon*. No rito de iniciação pelo qual deve passar um caçador, a aljava e o arco se fazem presentes, considerando o prestígio que os *simbon* possuem na antiga comunidade mandinga. Ficou a cargo deles, enquanto membros-fundadores da *Irmadade dos Caçadores*, a preservação da *Carta Mandinga*, que se tornou por excelência a constituição do Império do Mali, um dos maiores Impérios africanos de que se teve notícia. Ainda hoje, a República do Mali faz referência a esse documento histórico do século XIII, e o brasão de armas do exército desse Estado é a aljava e o arco (*vide imagem 1 da parte II*).

Ao empreender esse estudo, algo a mais veio à tona: o silêncio, fora dos espaços científicos fora do continente africano, sobre o assunto; ao passo que no continente africano, no final da década de 1990 e início do ano 2000, foram organizados pelo *Centre d'Études Linguistiques et Historiques par la Tradition Orale* (CELHTO) encontros para discutir a *Carta Mandinga* e os recursos empregados em sua respectiva transmissão. Com sede em Niamey, no Níger, o CELHTO evidenciou a importância e o significado da *Carta Mandinga* para o passado dos povos africanos, lançando as bases para a organização de importantes encontros sobre o tema. No total, o CELHTO patrocinou uma série de quatro encontros entre radiocomunicadores, chefes tradicionais e estudiosos do patrimônio oral africano. Labé (1997), na República da Guiné, Mopti (1999), no Mali, e Niamey (2002), no Níger, foram lugares que sediaram esses encontros, que contaram com a presença de intelectuais e artistas africanos, como Youssouf Tata Cisse, Boubacar Boris Diop, Dijibril Tamsir Niane, Sékéné Mody Cissoko, Kamissoko de Krina, Ousmane Huchard Sow e Cheick Hamidou Kane, só para citar os de maior destaque. Nos termos do relatório final deste encontro, elaborado em 29 de julho de 2004, a “recuperação” das questões suscitadas pela *Carta Mandinga* abriu espaço para uma série de projetos que, possivelmente, contribuíram para o tombamento da Carta

Mandinga (*Kurukanfuga*) pela Unesco, em 2009, como *Patrimônio Intangível da Humanidade*. Apesar dos esforços por parte do CELHTO, nos espaços acadêmicos europeus, a *Carta Mandinga*, até a conclusão da presente tese, não tem merecido mais do que o completo silêncio.

Apesar de problemático, compreender esse silenciamento não é tarefa difícil, pois os temas dos direitos humanos, conforme visto anteriormente, tem sido discutidos por meio de uma perspectiva eurocêntrica. Desde as discussões suscitadas, nos séculos XVII e XVIII, por contratualistas como Locke e Rousseau sobre os direitos naturais, assim tem sido. Realidade não alterada porque reforçada com a chegada, no século XVIII, das reflexões aventadas pelos filósofos idealistas, que imaginaram uma suposta comunidade internacional, a exemplo de Immanuel Kant<sup>24</sup>, ou que teorizaram sobre uma “sociedade civil organizada”<sup>25</sup>, como creditou, no passado, Friedrich Hegel.

Contudo, não deve ser justificada a ausência de uma menção sequer ao Império do Mali, por parte dos autores europeus, pois há, desde o século XIII, descrições de viajantes árabes, como Ibn Batthuta (1304-1377), sobre esse Império, também denominado localmente como *Mande Kufufara*, em língua bambara. Por vezes, o silêncio diz mais do que aquilo que é veementemente afirmado, nesse caso, diz, e muito.

A não menção a grandes reinos e impérios existentes no passado remoto africano, como o Império de Kush, o Império Aksum, os reinos núbios, o Império Cártago, o reino Ndongo, o reino Kasange ou o Império do Mali, corroborou para o argumento equivocado e tendencioso da chamada a-historicidade (sem história) do continente africano. O historiador Boubacar Namory Keita fornece elementos para compreender esses mitos criados pelos europeus acerca da não-historicidade das sociedades africanas. Tais mitos, na perspectiva de Boubacar Keita, são frutos de teorias pseudo-científicas, uma das quais argumentava que a História africana se resumiria à presença europeia no continente, nos termos de Hegel. Há uma outra

---

24 KANT, I. *A paz perpétua*. Nesse opúsculo de 1795, o filósofo alemão lançou as bases para a construção de uma nova ordem jurídica internacional, pensando na formação de um modelo de ordenamento internacional.

25 O filósofo alemão Friedrich Hegel, em *Introdução à Filosofia da História Ocidental*, concebe o Estado enquanto um ente institucionalizado, provido de leis e normas jurídicas e sociais. Na concepção hegeliana, o Estado também é o povo organizado, por ele denominado como uma “sociedade civil organizada”. Na sua reflexão, a noção de Estado está vinculada à civilização europeia, uma vez que, acreditava ele, serem os povos africanos, amerídeos e asiáticos não possuíam de *História*.

teoria que sustentava uma suposta incapacidade congênita dos africanos em realizarem grandes obras ou patrimônios históricos - sejam de caráter científico, artístico ou material -, o que dirá um pacto social de direito dos povos. Outra teoria, ainda bastante presente nas universidades, defende a impossibilidade de estudar o passado histórico de maneira objetiva sem fontes escritas. Há quem aponte, igualmente, que os Estados presentes em África, como os já mencionados Impérios Kush e Aksum, eram parte de “uma África sempre 'encravada', dependente do exterior para a sua sobrevivência”<sup>26</sup>.

Se é verdade que parte dos pensadores ocidentais modernos acreditava que povos de culturas diferentes da sua eram bárbaros, também é verdade que esses mesmos pensadores acreditavam que os povos africanos nada tinham a oferecer sobre assuntos complexos ou de natureza “elevada”, como a história, a filosofia, o direito, a ética, a moral e a teologia. Houve um filósofo que voltou a sua atenção para outras espiritualidades, como Arthur Schopenhauer, ao dialogar com os ensinamentos do budismo e do hinduísmo para elaborar o seu pensamento, mas ainda assim não foram por esses aspectos que a sua filosofia ficou conhecida. Interessante que recentemente há uma releitura crítica, elaborada por historiadores e filósofos africanos e afro-diaspóricos, das teorias formuladas por autores europeus, como Descartes, Leibnitz, Hegel, Kant, Hume, Marx e Husserl. Nesse processo, os conceitos eurocêntricos são mordazmente criticados, no qual é mostrada a incongruência em se estudar uma cultura a partir de categorias não condizentes com a sua realidade.

Muitos desses teóricos africanos se perguntam sobre qual a pertinência dos argumentos e conceitos criados pelos europeus para pensar os temas africanos; ou em que medida é possível realizar, de modo cuidadoso, um diálogo com os autores ocidentais, como aquele entre o historiador camaronês, Achille Mbembe, e Gilles Deleuze. Mbembe, apoiando-se em Deleuze, reflete sobre o “ser negro”. À guisa de diálogo com Deleuze, que dissera: “há sempre um negro, um judeu, um chinês, um mogol, um ariano no delírio”, Mbembe destaca que “ao reduzir o corpo a uma questão de aparência [...] os mundos euro-americanos em particular fizeram do Negro e da raça duas versões de uma mesma figura, a da loucura codificada”<sup>27</sup>. Mbembe não poupa críticas a Hegel, que reduziu a história africana a mera

---

26 KEITA, Boubacar Namory. *História da África Negra*. Angola: Textos Editores, 2009, p.17.  
27 MBEMBE, Achille. *A Crítica da Razão Negra*. Portugal: Antígona Editores, 2014, p.11.

superficialidade ou apêndice da dinâmica europeia. De forma correlata, o teórico nigeriano Esiaba Irobi problematiza o conceito de “fenomenologia” tão caro a Edmund Husserl, mostrando que os valores afro sobreviveram ao tráfico atlântico graças a *performances*. Em discurso crítico assemelhado, o senegalês Mamousse Diagne questiona o porquê de um povo arrogar para si o monopólio do saber, conforme os europeus o fizeram com a África e com o Oriente. Não parando por aí, o filósofo keniano Wu Thiong'o analisa o lugar de fala dos filósofos europeus, mostrando a importância dos africanos produzirem as suas reflexões críticas em suas línguas<sup>28</sup>. No que se refere a críticas relacionadas a padrões estéticos, o filósofo Doudou Diagne põe em suspenso o conceito de *belo* de Platão, mostrando ser este incongruente para estudos da arte africana. A indagação desses pensadores permite que novos temas sejam estudados, sobretudo, por intermédio de uma nova ótica, a exemplo do presente estudo sobre a *Carta Mandinga*, que faz emergir novas “sensibilidades descolonizadoras”, para usar expressão de Stuart Hall.

No dizer da historiadora Maria Antonieta Antonacci, que dialoga com os filósofos aqui citados, “povos africanos pluralizam nosso alcance de acervos históricos, monumentos e patrimônios audiovisuais, situando a necessária arqueologia de saberes orais, a ser enunciada e valorizada”<sup>29</sup>. Assim, na acepção de Antonacci, pelo fato de os valores africanos estarem “inscritos no corpo”, é necessário estudar as práticas e manifestações afro por intermédio de uma nova “lógica”, de uma outra matriz de pensamentos e de uma outra reflexão. Daí a pertinência de diálogo com filósofos e pensadores africanos, como Diagne, Irobi, Thing'o, Mbembe e outros.

Os questionamentos desses pensadores não são gratuitos, pois, na Idade Moderna, ocorreu uma espécie de divisão do trabalho, em que alguns ficariam responsáveis por produzir o conhecimento, o saber e a informação a respeito de seus “outros”. Fez-se acreditar que, na dicotomia entre *Eu-sujeito* versus o *Outro-objeto*, coube a este último ser classificado de forma passiva, a um custo ainda mais alto do que a apropriação de suas matérias-primas ou de seu território, mas sim de seus “dons”, da sua alma e de, nos termos de Wu Thiong'o, de sua “espiritualidade”. Esse pecado original, que consistiu na produção de uma narrativa sobre o africano

---

28 THIONG'O, Ngugi wa. *Décoloniser l'esprit*. Paris: La fabrique, 2011.

29 ANTONACCI, M.A. Martinez. Memórias ancoradas em corpos negros. SP: Educ, 2014, p.17.

apoiada em métodos doutrinas e arcabouços científicos como a *eugenia* de Francis Galton (1822-1911), o *determinismo geográfico* de Friedrich Ratzel (1844-1904), ou o *darwinismo social* de Herbert Spencer (1820-1903), não só lançou as bases para a racialização dos africanos, mas criou uma relação intrínseca entre “ciência e colonialidade”, a partir da qual foi negado o lugar de fala de um sujeito reificado. Desnecessário dizer que isso foi fruto de um mesmo processo expansionista, eurocêntrico e civilizatório<sup>30</sup>.

O hábito de pensar a geopolítica e a sociedade a partir de uma pretensa universalidade eurocentrada não afetou somente as mentes de escritores e pensadores europeus, pois como observou Ramón Grosfoguel, sobre o Grupo de Estudos Sul-asiático e de Estudos Latino Americano Subalternos, ambos sediados na Universidade de Duke-EUA:

Os seus membros subestimaram, na sua obra, as perspectivas étnico-raciais oriundos da região, dando preferência epistemológica ao que chamaram ‘os quatro cavaleiros do Apocalipse [...] Foucault, Derrida, Gramsci e Guha. Entre estes quatro, contam-se três pensadores eurocêntricos, fazendo dois deles (Derrida e Foucault) parte do cânone pós-estruturalista/pós-moderno ocidental. Apenas um, Rinajit Guha, é um pensador que reflete a partir da Índia. Ao preferirem pensadores ocidentais como principal instrumento teórico, traíram o seu objetivo de produzir estudos subalternos.<sup>31</sup>

A pretensão universal, no que se refere à ocidentalização do mundo, que caminhou passo a passo com o expansionismo das potências europeias – Portugal e Espanha em um primeiro momento, Inglaterra, França e Holanda logo em seguida -, criou sistemas de pensamento que adentraram as universidades dos antigos territórios conquistados, seus sistemas jurídicos e epistemológicos, no mais das vezes desestruturando saberes antigos, religiões de povos submetidos, seus fundamentos morais e seus respectivos modos de pensar. A pesquisadora da New York University, Mary Louise Pratt, alertou sobre esses imperativos ao lembrar que, por intermédio do letramento<sup>32</sup>, a Europa encontrou uma estratégia eficaz para moldar o planisfério à sua imagem e semelhança. Considerando o “espírito” expansionista do período, conforme descrito em *Os olhos do Império*, os Estados

---

30 Ibidem.

31 GROSFOGUEL, R. Capítulo 11 - *Para descolonizar os estudos de economia política e os estudos pós-coloniais*. In: SANTOS, B.S.; MENESES, M.P. (org). *Epistemologias do Sul*. 2010.

32 PRATT, Mary Louise. *Os Olhos do Império: relato de viagem e transculturação*. Edusc: Bauru, 1999.

nacionais europeus passaram, gradativamente, a dar forma tanto a uma visão de progresso quanto aos meios para alcançar seus fins: acordos diplomáticos unilaterais<sup>33</sup>, guerras, intervenções, armistícios, partilhas e demais acordos entre Estados soberanos.

Há, de fato, um grande “abismo teórico” que, tempos depois, separariam os povos dominados e dominadores. Nesse sentido, a “régua científica” foi implacável, considerando que funcionou como um impeditivo para que pensadores ocidentais praticassem o exercício da alteridade, já que o grande substrato de suas teorias era o colonialismo em sua feição moderna. Nem a antropologia social o fez. Até então recém-criada, na segunda metade do século XIX, os métodos de trabalho da nova ciência “obrigou” que intelectuais como Malinowsky, Franz Boas, Radcliff-Brown e Lewis Morgan saíssem de seus confortáveis gabinetes e fossem a campo estudar *in loco* os seus temas. Seus referenciais teóricos, no entanto, eram praticamente os mesmos, não deixando de buscar conceitos onde estes jamais estivessem presentes. Nesse sentido, a ocidentalização somente foi possível devido a um contínuo processo de racionalidade do mundo, por meio do cientificismo, na esteira do binômio racionalidade/colonialidade.<sup>34</sup>

Recorda Pratt que, ao longo dos séculos XVII, XVIII e XIX, por meio de relatos de viagens, as potências europeias produziram “o resto do mundo” para leitores europeus<sup>35</sup>, cuja essência era a busca do domínio em escala planetária, nos moldes da Conferência de Berlim (1884/85), que partilhou a África em fronteiras imaginárias. Essa realidade somente passou a ser alterada após a Conferência de Bandung (1955), que embalou as lutas de libertação das nações afro-asiáticas.

Quando um provérbio iorubano diz “enquanto os leões não tiverem os seus historiadores, a história das caçadas sempre glorificarão os caçadores”, percebemos ser importante que cada agente histórico se encarregue de suas narrativas. Isso ficou bastante evidente quando foi empreendido um estudo, por ocasião da dissertação de Mestrado, sobre o cinema africano<sup>36</sup>. Durante a ocupação francesa de países africanos, como Senegal, Mali e Burkina-Fasso, entre a *Conferência de Berlim* e os anos 1960, os africanos foram proibidos de fazer cinema.

---

33 Os inúmeros tratados impostos pelo Império Britânico ao Brasil Monárquico, entre 1831 e 1840 é sintomático disto.

34 ANTONACCI, M<sup>a</sup> A. Martinez. Memórias ancoradas em corpos negros. SP: Educ, 2014.

35 Cf. HALL, S. O Ocidente e o Resto.

36 SOUZA, V.M. *A poética e a política no cinema de Glauber Rocha e Sembene Ousmane*. SP: PUC-SP, 2012.

Sim! Eram proibidos de narrar cinematograficamente suas próprias memórias e histórias. Esse tipo de imperativo gerou problemas quase irreversíveis para o cinema e para a cultura africana, na medida em que durante a constituição dos Estados nacionais africanos, sobretudo após as independências, a partir dos anos de 1960, seus estudiosos e artistas perceberam que o colonialismo trouxe graves consequências para a cultura de seus respectivos países: desde escolas cujos professores foram formados por paradigmas coloniais; passando pela língua oficial, herança do antigo colonizador, a exemplo das regiões da África Ocidental Francesa (AOF) e da África Equatorial Francesa (AEF). Inclusive, muitos filmes de cineastas senegaleses e burquinabés foram proibidos de circular<sup>37</sup>, sendo observada igualmente a dependência ainda existente das jovens nações da antiga metrópole, que até hoje pagam, ao antigo colonizador, tributos, decorrentes do processo negociado de independência<sup>38</sup>.

Enfim, esses aspectos demonstram que a colonização não ficou circunscrita a espaços isolados, pois o seu *modus operandi*, que se constituía a partir da dicotomia colonizador/colonizado, impediu que os povos africanos, ameríndios e caribenhos se apropriassem de suas histórias, como se os “leões” sempre dependessem dos “caçadores” para se apresentarem. Apesar da Conferência de Berlim<sup>39</sup>, que inaugurou o neocolonialismo em África, ter sido um evento de natureza geográfica, política e militar, seu escopo foi de âmbito sociocultural, geoestratégico e epistemológico, como denunciou Frantz Fanon em *Os condenados da Terra*. Nos termos de Fanon, durante a colonização, as culturas dos povos ficam praticamente “fossilizadas”.

A ocupação da África pelas potências imperiais resultou em uma divisão territorial que não respeitou laços comunitários, relações familiares, línguas, tampouco a longa história de nenhuma das mais de 2 mil comunidades do continente. Tratou-se o continente africano como uma extensão da cobiça e do desejo dos Estados europeus, nos moldes de acordos bilaterais modernos, a exemplo da cooperação norte-sul, uma espécie de *software* atualizado de uma

---

37 Isso ocorreu com a exibição do filme *Ceddo* (1976), de Sembene Ousmane, proibido, pelos censores do presidente senegalês, Leopold Sedar Senghor, quando da sua exibição, por conter seus diálogos em wolof, língua falada por 86% dos habitantes do Senegal.

38 GADJIGO, S. *Une Conscience africaine*. Paris: Omnisphere, 2003.

39 A partilha ou “roedura” do continente africano não se deu somente na data da conferência (1884-85), foi na verdade um evento intermitente com guerras sucessivas e ininterruptas, ao longo da primeira metade do século XX, ou até mesmo em período posterior.



antiga versão denominada *metrópole-colônia*. Do mesmo modo que as narrativas dos povos africanos e afro-diaspóricos foram ofuscadas, também foram as suas filosofias e histórias, em prol de uma história única “contada” pelos escritores europeus.<sup>40</sup> A escritora nigeriana Chimamanda Ngozi Adichie problematiza estes desdobramentos ao falar das histórias e romances europeus lidos por ela na infância, cujas personagens e atores sociais possuíam histórias com as quais ela não se identificava. Tais narrativas descreviam uma outra geografia, um outro clima e um outro ecossistema. Daí não haver exagero quando Aimé Césaire enunciou: “o colonialismo mata duas vezes: física e culturalmente”<sup>41</sup>.

As consequências da história única advém de ser somente valorizado o que passa pela clivagem da historiografia eurocêntrica. Temas como a escravidão transaariana, entre os séculos VII e XIX, tão relevantes quanto as cruzadas europeias ao Oriente Médio, para compreensão da história da África, estão pouco presentes nas grades curriculares das universidades. O mesmo pode ser dito a respeito dos impérios e reinos africanos desse período, o que é corroborado pelo fato de que o Império do Mali, que respaldou a *Carta Mandinga*, figura muito pouco na historiografia. Essa lacuna, de fato, é o que justifica, conforme abordado na primeira parte desta tese, uma breve contextualização desse período histórico, que problematiza, igualmente, o surgimento e o desenvolvimento do Império do Mali, como forma de melhor compreender o berço no qual nasce o pacto de *Kurukanfuga*, ou seja, a *Carta Mandinga*.

As dificuldades de analisar as dinâmicas históricas africanas a partir de categorias “emprestadas” do Ocidente nos obrigam, inclusive, a problematizar determinados conceitos, a exemplo do termo *império*, muitas vezes usado para se referir ao Império do Mali. De acordo com Rivair Macedo, se comparado à noção de Império ocidental (a exemplo do Império Romano), o Império do Mali tinha mais uma acepção associada à ideia de mando, autoridade, mas não de território. Nos termos de Macedo, na realidade social africana antiga, as fronteiras fixas e a territorialidade não constituíam indicativos necessários para o exercício do poder<sup>42</sup>. Nesse sentido,

---

40 Acerca do “perigo” da história única é esclarecedora a palestra da escritora nigeriana Chimamanda Ngozi Adichie: o perigo de uma única história. Disponível em: [https://www.ted.com/talks/chimamanda\\_adichie\\_the\\_danger\\_of\\_a\\_single\\_story?language=pt-br](https://www.ted.com/talks/chimamanda_adichie_the_danger_of_a_single_story?language=pt-br), acesso em: 27.12.2016.

41 CÉSAIRE, Aimé. *Discurso sobre o colonialismo*. Paris, 1956.

42 MACEDO, José Rivair. *Sundjata Keita e a reinvenção das tradições orais Mandingas da África Ocidental*. In: MORTARI, C.; SOUZA, F.F. (org). *Estudos Africanos – questões e perspectivas*.

a influência do *maghan* (imperador) dependia, em partes, do poder bélico que dispunha' do reconhecimento da sua autoridade pelos chefes dos clãs, da capacidade de imposição de tributos aos povos submetidos ou aliados e da eficácia na distribuição e aplicação da justiça<sup>43</sup>. Interessante notar que muitas das concepções de poder trazidas por Sundjata, quando da sua entronização, já estavam presentes no seu processo de formação como “rei caçador” (simbon), a exemplo de alguns dos 16 reis que o sucederam.

Há quem argumente que os temas das dinâmicas do Oeste e Norte africano e da África sul-saariana, como o comércio, a escravidão transaarianas e os impérios e reinos africanos, são pouco estudados devido à dificuldade de acesso a fontes. Porém, há uma grande quantidade de relatos e testemunhos de historiadores e geógrafos sobre essas regiões. Entre as fontes antigas, desde o historiador grego Heródoto (século IV a.C.), que foi testemunha ocular do esplendor egípcio, há relatos sobre parte do continente africano. Boubacar Keita lembra que “Heródoto não teve meias medidas em escrever que a fonte da civilização grega – em quase todos os aspectos – se encontrava no Egito”<sup>44</sup>. Diodoro da Sicília, também da Grécia, no século I a.C., refere-se ao Egito, à Etiópia e a regiões próximas em sua *História Universal*, o mesmo podendo ser dito sobre o seu contemporâneo Estrabão, que observou a presença de um povo egípcio na Colquídia, região do Mar Negro.

A relação entre a Grécia e a África antiga foi tem das pesquisas empreendidas por Martin Bernal. Em *Atenea Negra*<sup>45</sup>, obra de dois volumes, Bernal estabelece um paralelo entre as culturas afro-asiáticas antigas, notadamente da região do mediterrâneo, Norte e Oeste africano, e o mundo grego do mesmo período, mostrando que os povos helênicos se apropriaram de muitos elementos do universo afro, como vocabulários, conhecimento técnico, filosofia e componentes culturais. O trabalho de Bernal tem causado grandes repercussões nos espaços acadêmicos.

Além das fontes gregas, datadas da Antiguidade, as fontes árabes também oferecem testemunhos valiosos acerca da dinâmica do continente africano. Muitos historiadores africanos, como Elikia M'Bokolo, Dijibril Niane e Namory Keita, incluem

---

Tubarão/SC: Universidade Federal da Fronteira Sul, 2016, p.146.

43 KONARÉ, Ouma. *La notion de pouvoir dans l'Afrique traditionnelle et l'aire culturelle en particulier*. In: VVAA. *Le concept de pouvoir en Afrique*: Paris: Unesco, 1981. p.130-170.

44 KEITA, Boubacar Namory. *História da África Negra*. Angola: Texto Editores, 2009, p.30.

45 BERNAL, Martin. *Atenea Negra: Las raíces afroasiáticas de civilización Clásica*. Barcelona: Critica, 1983.

as fontes árabes no grupo das mais importantes para o estudo do período, por serem, sobretudo, mais ricas e objetivas, ainda que, por vezes, prolixas. Os relatos árabes abarcam uma complexa sequência histórica do continente. Por serem observadores atentos do continente africano, os árabes foram grandes compiladores de aspectos relevantes das sociedades negro-africanas. Em sua maioria atraídos pela África devido ao fluxo comercial, considerando a dinâmica das caravanas que percorriam o Saara, tempos depois, os árabes justificariam suas investidas no continente negro pela retórica missionária de propagação da fé de Alá aos povos africanos. Interessante notar que muitos dos viajantes e sábios árabes eram convidados por soberanos sudaneses a desempenhar o papel de conselheiros<sup>46</sup>, e, às vezes, africanos ocupavam funções proeminentes na nova religião, a exemplo de Bilal, um ex-escravizado que se tornou um dos primeiros *muezzin*<sup>47</sup> do profeta Maomé. Assim, a vasta documentação produzida em árabe no continente africano é proveniente de sujeitos que trazem uma visão de dentro do continente, uma vez que muitos desses relatos foram feitos por africanos islamizados e alfabetizados nas escolas corânicas<sup>48</sup>.

Os relatos, tanto de africanos islamizados quanto de viajantes árabes, tangenciaram partes extensas do continente, como o Norte, o Sul do Saara, as margens do Níger, o Lago do Chade e a Costa Oriental, dentre os territórios que faziam parte do antigo Império do Mali. Es Mas'Udi, no século X, descreveu as regiões da África Oriental; Ibn Hawkal, na mesma época, testemunhou a África Setentrional e subsaariana; Al Bakri, nascido em Córdoba, Espanha, fez referências preciosas sobre as condições dos servos no Wagadu (Império de Gana). Em sua *Descrição da África Setentrional*, Al-Idrisi (século XII), Ibn Battuta (1304-1377, hóspede do Imperador do Mali, Kanku Musa, e Al Omari (1301-1349) relataram suas impressões do Mali em seu apogeu, enquanto Ibn Khaldun (1332-1406) descreveu experiências sobre o Mali e o Songhay. As narrativas minuciosas continuaram em tempos posteriores, com olhares que permitem cotejamentos das tradições orais narradas por tradicionalistas (griôs), memorialistas e genealogistas.

No que se refere a pesquisas mais recentes sobre o continente africano,

---

46 Idem, p.31.

47 Muezzin ou almaden é, no Islamismo, o nome dado à pessoa encarregada a convocar os fiéis a realizarem as cinco preces diárias, atividade obrigatória aos seguidores de Allah.

48 DIOUF, Sylviane. *Servants of Allah: african muslims enslaved in the Americas*. NY: New York University Press, 2013, p.31.

interessa notar estudos sobre o fenômeno do urbanismo no continente, que têm contribuído para uma maior compreensão da dinâmica sócio-histórica de grandes cidades do passado. Há que se considerar que o surgimento de uma entidade política, como o Império do Mali, é sintoma de movimentos mais amplos de crescimento populacional e complexos fluxos migratórios. Entre os séculos XI e XIII, ocorreu o surgimento de cidades como Niane, Djenné e Timbuktu, frutos de um intenso processo comercial e migratório.

Possivelmente que, à época, nas cidades africanas, como em outras partes do mundo, existiam pontos de integração e de separação, porém, conforme é comprovado pelas rotas das caravanas, entre os séculos VI e XVI d.C., as cidades da região da África do Oeste possuíam ligações extensas entre si. Henrique Cunha Jr. possui pesquisa aprofundada sobre o assunto, permitindo observar aspectos contundentes sobre a expansão de cidades africanas e ligações entre o Cairo e cidades do Mali. De acordo com Cunha Jr, a expansão de cidades africanas possui mais de 6 mil anos de história, em que se observa emergências de núcleos urbanos, a elaboração de leis de apropriação do solo e a criação de códigos complexos para os habitantes desses espaços<sup>49</sup>. O estudo empreendido pelo autor, contempla ciclos bastante complexos de centros urbanos, como nas regiões do Vale do Níger.

Os modos como se expandiram cidades na região do Oeste africano é também tributário da chamada Era Clássica, visto que desde 3 mil anos a.C. as civilizações do Nilo possuíam regiões urbanizadas cujas cidades chegavam a ter entre 50 e 100 mil habitantes. Não se pode esquecer que, ainda no século IV d.C, as cidades da Núbia possuíam uma dinâmica urbana em torno de suas inúmeras pirâmides, cujas técnicas de construção, feitas em terra crua, em muito se assemelham às construções de mesquitas edificadas em cidades do Mali, construídas a partir do século VII d.C.

Para a compreensão dessas complexas expansões, há que se considerar a existência de populações itinerantes, de povos de culturas nômades, transitando com os seus criatórios, como os tamacheq<sup>50</sup>, que chegavam a trafegar Saara adentro em caravanas formadas por até 5.000 pessoas, em verdadeiras cidades transumantes. Ainda que trafegassem por regiões nem um pouco pródigas para a

---

49 CUNHA Jr, Henrique. *Urbanismo Africano: da Antiguidade Clássica aos dias atuais*. Palestra Proferida na UFRJ, organizada pelo Núcleo Interdisciplinas do Desenvolvimento (NIDS), disponível em: [https://www.youtube.com/watch?v=Plyh\\_XixmlA](https://www.youtube.com/watch?v=Plyh_XixmlA), acesso em: 10.09.2017.

50 Pelos franceses denominados tuaregues.

intervenção humana, esses povos criaram rotas de comércio em pontos estratégicos<sup>51</sup>.

O estudo desses povos suscita algumas questões, como a de pensar a organização dessas comunidades em um adensamento populacional, a exemplo das comunidades autônomas da região do Vale do Níger, que, sem rígidas hierarquias sociais, como advindas de uma organização estatal, foram capazes de se autoorganizar nos moldes de reinos. Muitos desses territórios que se autoorganizavam de acordo com suas leis costumeiras foram, posteriormente, encampados pelos Império de Gana, do Songhay e do Mali.

\*

\*      \*

Elikia M'Bokolo enfatiza que “muito antes do tráfico europeu, os africanos tinham sido alvo de um comércio regular em duas vias de acesso – o Saara e o oceano Índico – que os punham em contato com o mundo exterior”<sup>52</sup>. Com a expansão do Islamismo na região Norte do continente e na sua parte ocidental, essa escravidão destacada por M'Bokolo cresceu exponencialmente, alterando de forma profunda a realidade das comunidades africanas do período, com focos de comércio escravo ao Oriente Médio. Esse tipo de escravismo possuía embasamento nas leis e em alguns documentos islâmicos, como as passagens corânicas, incorporados nos *hadiths* ou tradições. Alberto da Costa e Silva lembra que o próprio Maomé era dono de escravos, advertindo que “Se gostas de um escravo, mantém-no em tua posse; se não, vende-o. Mas não cause sofrimento a uma criatura de Deus”<sup>53</sup>. Nesse sentido, o Islamismo tem a escravidão chancelada pelas tradições e seu “livro sagrado”.

Não se pode esquecer que, tanto entre os povos submetidos no Oriente Médio quanto no Norte da África e ao Sul do Saara, o Islã se impôs pelas armas, quase sempre justificando a escravidão na esteira da “guerra santa” contra o infiel,

---

51 Para um melhor aprofundamento sobre povos nômades do deserto, consultar a pesquisa ADNANE, Mahfouz Ag. *Ichúmar: da errância à música como resistência cultural Kel Tamacheque* (1980-2010). Raízes Históricas e Produção contemporânea. Dissertação de Mestrado pelo Programa de Estudos Pós-graduados em História. PUC-SP, 2014.

52 M'BOKOLO, Elikia. *História da África Negra*. SP: Casa das Áfricas, 2009, p.211.

53 SILVA, Alberto da Costa e. *A Manilha e o Libambo: a África e a Escravidão, 1500 a 1700*. RJ: Nova Fronteira, 2002, p.33.

mais um exemplo histórico da instrumentalização da religião para o alcance de objetivos políticos: a promoção do comércio e a expansão territorial. A esse respeito, escreveu Alberto da Costa e Silva, apoiando-se em John Ralph Willis, “Escravo, torna-se uma espécie de *diyya* (ou reparação a ser paga por um ofensor à parte ofendida), um *diyya* destinada a compensar as vidas que o Islã perdeu durante a guerra santa”. Era como se a escravidão extinguisse a culpa do infiel.

Anos após o falecimento de Maomé, os árabes, já unificados sob uma única religião, puseram em xeque o poder de Bizâncio, conquistaram o Iraque, a Síria, a Palestina, a Pérsia, a Armênia, regiões da Ásia Menor, o Egito e os litorais da África do Norte<sup>54</sup>. Tudo mediante uma justificativa: a promoção de uma fé, cujos pilares estavam registrados em livro sagrado, o *Alcorão*. No que se refere à expansão do Islamismo nas comunidades do Norte e Oeste africano, possivelmente existiam valores que entraram em choque com as leis e costumes pregados pelo muçulmanos, a exemplo do culto aos ancestrais, algo comum em inúmeras religiosidades africanas.

A arabização de povos africanos no continente ocorreu, sobretudo, ao custo de sua escravidão, inclusive quando as comunidades não possuíam poder bélico suficiente para fazer frente às incursões militares dos guerreiros árabes. O ímpeto com que foi feita a islamização das populações da África do Oeste e Norte pode ser ilustrado nas palavras de Al-Maghili, jurista árabe do século XV, “fazer a guerra santa contra os infiéis, matar-lhes os homens, escravizar-lhes as mulheres e as crianças e tirar-lhes todas as riquezas”<sup>55</sup> é a obrigação de todo muçulmano. Os relatos da época de Maomé sobre a escravidão na península arábica descrevem a presença de negros, mas em menores quantidades, a julgar pela lista dos escravos libertos do profeta<sup>56</sup>. Constam nomes como o de Bilal ibn Rabah, de origem abissínia, citado anteriormente<sup>57</sup>.

Contudo, no contexto da expansão do Islamismo, a presença de africanos na região aumentou gradativamente. No dizer de Alberto da Costa e Silva, “Com a

---

54 Ibidem, p.31.

55 CUOQ, Joseph M. *Recueil des Sources Arabes concernant l'Afrique Occidentale du VIII au XVI siècle*. Paris: Éditions du Centre National de la Recherche Scientifique, 1975, p.415.

56 LEWIS, Bernard. *Race and Slavery in Middle East*, Oxford: University Press, 1990, p.23.

57 Bilal foi libertado por Maomé e, desde então, fazia o chamamento a partir do telhado da casa do profeta em Medina, convocando os fiéis para uma das cinco preces diárias. Não necessariamente o almuadem é uma pessoa sagrada, mas um servidor da mesquita. A sua função pode ser exercida por qualquer pessoa. Hoje em dia, o almuadem é muitas vezes substituído por altofalantes que reproduzem uma gravação ou por anúncios transmitidos pelas estações de rádio.

ocupação do Egito e do norte da África, multiplicaram-se os escravos pretos (sic). Em pouco tempo, os árabes e seus correligionários organizaram e desenvolveram o comércio a distância de negros”<sup>58</sup>. Lembra o autor que o comércio de seres humanos na região ganhou uma dimensão que jamais tivera. Para tal empreendimento, rotas milenares foram usadas, em regiões como o Magrebe, a Núbia e o Egito. Ibn Abd al-Hakam registrou, no século XI, a sua impressão sobre esse conturbado período, observando que “Nessas partes, como na Núbia, o principal interesse dos conquistadores parece ter sido o de obter regularmente escravos”<sup>59</sup>.

Não se pode esquecer que, desde os primeiros séculos da nossa era, os povos berberes eram senhores do deserto, devido ao uso do camelo, que permitia rotas mais distantes entre Marrocos, Argélia, Tunísia, Líbia, Egito, Senegal, Mauritânia, curva do Níger e lago Chade. Seus povos, posteriormente, foram submetidos à religião de Maomé, tornando-se novos convertidos ou cativos. Não raro é possível encontrar fontes da época que descrevem o aprisionamento de berber por parte dos árabes, sendo trocados por sal ou ouro. Há algumas fontes que assinalam que a escravidão transaariana, mencionada anteriormente, retirou da região da África negra aproximadamente 6 milhões de africanos<sup>60</sup>, seguida pela escravidão transatlântica, que sequestrou mais do que 12 milhões<sup>61</sup> de seres humanos. Considerando a dificuldade em pesquisar a escravidão promovida pelos árabes, estima-se que esse número tenha sido bem maior, considerando as rotas mais complexas no contexto do comércio transaariano, pois a escravidão transaariana consistia em tráfico de escravizados entre a região fornecedora subsaariana para suprir a oferta por mão de obra do norte da África e do Oriente Médio. Esse período escravocrata foi, de fato, contemporâneo à constituição dos grandes impérios da África islâmica (Almorávidas e Almoádas) e da África

---

58 SILVA, Costa e. Op. Cit., p.35.

59 BRUNSCHVIG, R. *Ibn Abd Al-Hakam et la conquête de l'Afrique du nord par les Arabes: étude critique.*, Annales de l'Institut d'Etudes Orientales, n.6 (1942-7), p.108-155.

60 Calcula-se que, entre 650 e 1800, esse tráfico transaariano de escravos vitimou cerca de 7 milhões de pessoas, sendo que 20 por cento delas morreram no deserto. In: A escravidão Islâmica, disponível em: <https://www.algosobre.com.br/historia-da-africa/a-escravidao-islamica.htm>, apoiando-se em: SILVA, A.C. A maninhl e o libambo – a África e e escravidão de 1500 a 1700. RJ: Nova Fronteira – Fundação Biblioteca Nacional, 2002.

61 O *Atlas of the Transatlantic Slave Trade*, publicado em outubro de 2010 (Universidade de Yale) e que reúne, pela primeira vez, 200 mapas sobre o comércio transatlântico de escravos, estima que, ao longo de 350 anos, tenham sido retirados da África 12,5 milhões de pessoas, em uma das maiores migrações forçadas da história.

subsaariana.

Com o advento da modernidade, a demanda por mão de obra deslocou-se para o Atlântico, muito embora a escravidão transaariana tenha tido continuidade, ainda que de modo mais enfraquecido. A escravidão na Era Moderna, a exemplo da escravidão Atlântica<sup>62</sup>, ganhou nova roupagem, possuindo inclusive o estatuto de empresa, com a presença voraz dos recém-fundados Estados Nacionais europeus. A nova empreitada contou também com a bênção da Igreja e a chancela do Estado. “Ide e pregai a submissão a toda e qualquer criatura” talvez fosse uma mensagem mais sincera a ser passada aos fiéis do que a releitura da *escritura* antiga que diz reconhecer “a igualdade dos homens aos olhos de Deus”, sendo que muitos dos fiéis mais fervorosos não pensaram duas vezes antes de submeterem os seus semelhantes a torturas e danos pelo fato de serem negros, conforme descreve C.R.L. James, em *Os jacobinos negros*. É igualmente revelador observar que o *maghan* (imperador) Sundjata Keita, do Império do Mali, em 1235, proibiu a escravidão em toda a fronteira do Império do Mali, conforme será desdobrado na análise da *Carta Mandinga*, na *Parte II* deste trabalho.

A partir do século XIX, recorreu-se progressivamente à ciência para justificar a superioridade racial dos europeus em relação aos povos não-europeus - asiáticos, ameríndios e africanos. Se antes buscou-se argumentos religiosos para legitimar a superioridade do “povo eleito”, de agora em diante, em uma sociedade cada vez mais cientificista, tornou-se necessário maximizar os argumentos, inclusive por intermédio da verdade da ciência. A título de análise, a catequização dos ruandenses, em meados do século XIX, pelo protestantismo alemão produziu, tempos depois, uma separação entre membros da comunidade, fenômeno igualmente empreendido pelos belgas<sup>63</sup>. Eventos como esse - e outros de mesma natureza, como os recentes atentados do Boko Haram na Nigéria - acabam sendo distorcidos pelas agências de notícias internacionais, alimentando um

---

62 Sobre a dicotomia *caravana/caravelas* vide a reflexão trazida pela historiadora M. Antonacci em: *Cascudo no revela/esconde de Áfricas no Brasil*. In: *Memórias Ancoradas em Corpos Negros*. SP: Educ, 2014, pp.185-217.

63 Em Ruanda, a partir do colonialismo alemão e posteriormente belga, tutsi, hutu e twaruanda foram submetidos a uma classificação racial por intermédio de métodos cientificistas (eugenia), criando divisões e hierarquias entre a população. Isto produziu, a partir de 1962, quando da saída dos belgas do Estado ruandense, uma série de morticínios, atingindo o clímax no Genocídio de Ruanda (1994), que ceifou a vida de aproximadamente 800 mil pessoas, em sua maioria tutsi e hutu moderados por parte da população hutu e dos partidários do *Poder Hutu*.



afropessimismo, que associa todo o continente africano a aspectos negativos. Porém, não ocorre o oposto, que é pensar a contribuição africana para o desenvolvimento e o avanço da humanidade, a exemplo de assuntos sobre os quais os ocidentais têm se desdobrado para resolver: direitos humanos, proteção à vida, ao meio ambiente, à diversidade cultural, à tolerância e à cooperação internacional.

É possível dizer que, no âmbito do afropessimismo, o colonialismo produziu um epistemicídio, causando uma amnésia social em relação ao conhecimento da história, dos povos e das culturas africanas. Desconhece-se, quase por completo, os impérios africanos antigos, com exceção do Egito. Os nomes de seus monarcas e reis, além de imperadores, soam como palavras estranhas, a exemplo de Sundjata Keita, Mansa Mursi, Menelik II, Abubakari II ou Rainha Nzinga. Os romances dos escritores africanos, ainda que muitos já estejam traduzidos para o português desde a década de 1980, como *O Mundo se despedaça* (1982), do nigeriano Chinua Achebe, ou *A Epopeia Sundjata* (1981), transcrita pelo guineense Djibril Tamsir Niane, ou ainda, *Mayombe*, originalmente escrito em português pelo angolano Pepetela, ainda são obras distantes da realidade dos acadêmicos brasileiros, que, em sua maioria, creditam aos europeus os clássicos da literatura universal.

Como conhecer a história implica em fortalecer as identidades, não parece redundante dizer que o desconhecimento da História da África, no Brasil, compromete seriamente a identidade de seu povo, em sentido amplo, e dos afrodescendentes, em sentido estrito. Assim, a presente pesquisa parte igualmente deste horizonte: abordar assunto pouco conhecido sobre a História da África, que desvele outra forma de pensar e analisar realidades africanas.

É importante que a África fale sobre e por si mesma, daí ser necessário o diálogo intermitente com seus historiadores, outros estudiosos, escritores e artistas. É relevante compreender não ser de hoje que sábios, filósofos e historiadores africanos refletem sobre as suas demandas, como Hampâtê Bá o fez, empreendendo estudos sobre as tradições orais<sup>64</sup> da África do Oeste, ou Elikia M'Bokolo e Cheick Anta Diop<sup>65</sup>, cuja grande erudição revelou períodos importantes da História da África do Norte, do Oeste e Subsaariana. Há que se lembrar das inúmeras pesquisas de Boubacar Barry sobre a história pré-colonial africana. Que

---

64 Para uma aproximação com a necessidade deste tipo de estudo, é reveladora a tese da pesquisadora Fernanda Murad Machado, sobre *O universo fabuloso* na obra de Amadou Hampâtê Bá.

65 DIOP, Cheikh Anta. *L'Unité Culturelle de l'Afrique Noire*. Paris: Présence Africaine, 1982.

sejam recordadas igualmente as pesquisas de Niane sobre o Império do Mali à época de Sundjata, ou, recentemente, as reflexões trazidas pelo historiador e filósofo Achille Mbembe sobre caminhos da geopolítica neoliberal e da episteme negra, a exemplo das críticas aventadas pelo linguísta Olabiyi Yai e pelo dramaturgo e artista plástico Esiaba Irobi sobre as performances dos povos de tradições orais.

Enfim, ao buscar essas formas de diálogo percebe-se, de antemão, que, no estudo da História da África, mudança de atitude é observável, por meio da qual outras formas de pensamento e de abordagem se fazem presentes. Uma “atitude *textual*” pode ser “emparelhada” a uma “atitude *rítmica*”, conforme abordagens de Antonacci, desde leituras de Edward Said<sup>66</sup> e Senghor<sup>67</sup>. Isso somente é possível devido a debates entre novos interlocutores, novos referenciais teóricos, novas abordagens, como do filósofo Mamoussé Diagne que evidencia “práticas discursivas na África negra”, permitindo dizer que a civilização *oral* também é possuidora de uma lógica crítica e estruturada, opondo-se à “lógica da escrita”. Antonacci, após reunir pesquisas em “literatura oral”, chega a uma melhor percepção da chamada “lógica oral”, a partir da qual outras formas de pensar, desde modos de sentir e imaginar a realidade se fazem presentes. Conforme a autora, “nesse modo particular de estar e viver o mundo, moldam os corpos com inscrições, ritmos e movimentos, odores e perfis de seus ancestrais, interagindo com outros seres e elementos do mundo”<sup>68</sup>. A reflexão da autora permite o diálogo com reflexões trazidas por Edward Said.

Na acepção de Said, o olhar sobre outras culturas é construído a partir de um discurso e um exercício de poder, a exemplo do que ocorreu com o Oriente e também, podendo-se dizer, com a África, com a América Latina e o Caribe. Pelo olhar enviesado do Ocidente, valendo-se de um discurso de sofisticada exclusão racista, traduzido, teórica e filosoficamente, em decretos, leis, tratados, literatura de viagem e taxonomias, o extra-europeu foi se delineando.

Para empreender esse trabalho de construção de si e seus outros, o Ocidente, segundo Said, usou a tecnologia na sua feição “escrita” (letramento) e a respectiva impressão em séries (imprensa móvel), em detrimento de expressões e

---

66 Cf. SAID, E. *Orientalismo: o Oriente como invenção do Ocidente*. SP: Cias das Letras, 2007. p.140 e seguintes.

67 Cf. SENGHOR, L.S. *O Contributo do homem negro (1939)*. In: SANCHES, M. R. (Org.). *Malhas que os Impérios tecem*. Lisboa: Edições 70, 2012, pp.73-92. Apud. Op. cit.

68 ANTONACCI, M.A.M. Op. cit. p.145.

comunicações em regimes de oralidade, de povos e culturas de África, Américas e Ásia. Apreender o significado de uma pedagogia em “lógica oral” - fundamental para a compreensão das narratividades africanas e afro-diaspóricas, como costumes, moral e cosmovisão de povos tradicionais que amparam a *Carta Mandinga* -, constitui formas de compreender determinados modos de ser e inserir-se no mundo. O que se entende por pedagogia em lógica oral? Ou, qual o veículo ou suporte de que essa pedagogia faz uso? Ou ainda, como valores, costumes, tradições dos povos de matrizes orais são preservados?

A cosmogonia de culturas afro está inserida em tradições orais, cujas narrativas aparecem como repositário de práticas socioculturais que, por sua vez, interagem com suas heranças ancestrais. Para apreender valores de povos de matrizes orais, como os de cultura malinké (bambara, mandinga, soninké, dogon) torna-se necessário ignorar certas regras preestabelecidas, cujos modelos advém de préstimos ocidentais, como a oposição homem/natureza, do binarismo sujeito/objeto ou ainda da distinção tempo e espaço. As tradições orais, manifestas por meio de contos e cantos, de sons e ritmos, musicalidades, iconografias, plasticidades e performances como um todo, suscitam questões que permitem rever concepções e relações ocidentais, categorias como a ideia de direitos humanos ou direito dos povos, noções de meio ambiente. Essas tradições se fazem presentes por meio de “interfaces corpo/crença, equilíbrios físicos/mentais/espirituais”; dinâmicas “vida e morte; saberes/artes/ofícios, subjacentes a viveres com energias de toda natureza”, e “solidariedades de modos de vida lastreados em saberes oralmente vivenciados, produzidos, preservados, transmissíveis”<sup>69</sup>.

Pensar oralmente impõe a necessidade de prestar atenção a esses valores comunitários, na medida em que, diferente da escrita letrada, dinâmicas de comunicação oral estruturam práticas comunitárias que exigem a presença de emissores e ouvintes, interlocutores e receptores em íntima participação. Uma tradição pode, sobretudo, ser veiculada oralmente de diferentes formas, conforme diferentes versões reunidas por Niane em suas leituras de *A Epopeia Sundjata*, narradas em diferentes vieses. A epopeia conta a formação do Império do Mali, no século XIII, quando da unificação pelo *Maghan (imperador) Sundjata Keita*, de reinos que passaram a compor o seu Império. Considera que houve entre o rei manden,

---

69 ANTONACCI, M.A.M. Memórias ancoradas em corpos negros. SP: Educ, 2014.

Sundjata, e Sumaoro Kantê, soberano sosso, intensa disputa pela “posse” do djeli Balla Fasseke, detentor de sabedoria ancestral sobre os povos malinké. A disputa pelo djeli entre os soberanos não foi somente simbólica, mas extremamente funcional, uma vez que o que estava em questão eram lutas pela memória comunitária, pelo direito de narrar o passado dos reinos do manden e, portanto, pelo controle sócio-político, que permitiu a Sundjata, após a unificação, lançar “aos ouvidos do mundo inteiro”, juntamente com a *Irmandade dos Caçadores Mandinga*, a *Carta Mandinga*.

Essa *Carta* foi preservada às gerações futuras devido a registros, conquanto estes não fossem escritos, mas transmitidos oralmente, entre gerações, desde o século XIII, com base em juramento da Irmandade dos *simbon* (caçadores). A própria existência da *Carta Mandinga*, na contemporaneidade, poderia ser evidência efetiva da contínua atualização dos suportes orais, no que se refere à preservação de acontecimentos, valores, mensagens do passado atualizadas no presente e transmitidas a outras gerações. Seria muito arriscado, porém, afirmar que a mera existência desse documento oral constituísse prova do potencial da memória oral, no que se refere à atualização, muito embora alguns acadêmicos se coloquem essa questão em relação ao suporte escrito (documentos, atas, autos), ainda que estes possam ser falsificados, maquiados no decorrer das gerações.

Para evitar tais questionamentos, tornou-se necessário compreender, ao longo deste trabalho, a partir de quais lógicas esse registro oral foi produzido, salvaguardado e veiculado. Tal registro nos alcança por meio de uma “lógica oral” que, lastreada por “atitude rítmica”, fez uso de performances, alegorias e metáforas, adivinhações, festas e celebrações, encenadas e atualizadas continuamente para resguardar e orientar condutas e comportamentos sócio-jurídicos. Os povos da comunidade manden marcaram presença no mundo configurando interações e inter-relações entre grande parte de povos da África do Oeste. Pode-se dizer que a *Carta Mandinga* provém desse fenômeno mais amplo.

Não consiste nenhuma novidade aferir que o conhecimento pode ser transmitido e preservado não apenas pelo suporte escrito, na medida em que são conhecidos, na chamada “história universal”, modos de preservação de informações e saberes orais. *Ilíada* e *Odisseia*, obras-primas bastante valorizadas na cultura Ocidental, mantêm-se por meio de regimes orais de transmissão. Grandes filósofos que transmitiram futuros “conteúdos de verdades”, como o socrático “conhece-te a ti

mesmo”, fizeram-no por intermédio de transmissões orais, mesmo que transcritos por seus discípulos, como Platão que deu autoria às palavras de Sócrates.

Interessa notar que práticas orais, bem como seus desdobramentos, aparentemente são aceitas quando empregadas por povos supostamente ocidentais, mas é a África que acaba sendo classificada enquanto continente de tradição oral, ou das chamadas “epopeias orais”. Isso não constitui problema para autores africanos que, em seus estudos para “recompôr” o presente-passado no mundo africano, fazem uso de tradições orais, como fez Amadou Hampaté Bâ, Tamsir Niane e muitos outros. Algo incomoda a esses autores: quando matrizes de suas oralidades são assumidas em patamar inferior à escrita, traduzindo a noção de que não há uma lógica ou cuidados específicos na produção/transmissão oral de saberes, documentos e mensagens. Em resposta a esse olhar enviesado, há rastros de oralidades que se preservam por intermédio de “mediações letra/voz/imagem/ritmo”<sup>70</sup>, sendo possível surpreender pedagogias em “lógica oral”, não somente em África, mas na diáspora como um todo, em locais e lugares que receberam a diáspora Africana e, portanto, foram por ela transformados.

Conhecimentos transmitidos por meio de regime oral permitem apreender formas de cognição, comunicação, transmissão em “escritas performativas” (Irobi), revelando saberes, inteligência e memórias do corpo. Assim, esse tipo de conhecimento é veiculado e preservado por intermédio de ancestrais tradições orais africanas, renovadas e respaldadas por danças, ritmos, rituais, imagens, mímicas, gestuais e vocalidades. Não se pode esquecer que a *Carta Mandinga* se constitui em documento oral que foi preservado por meio de performances de teatralização, dramatizações comunitárias e outros recursos audiovisuais de comunidades africanas. Daí a necessidade de desvendar seus princípios, normas e patrimônios. É igualmente necessário contextualizar as suas práticas e manifestações, compreender os seus provérbios, aforismos, seus ritmos, metáforas e simbologias, além de suas formas de representação. Nesse sentido, são interessantes reflexões de Raymond Williams sobre a preponderância do ritmo, citado por Antonacci. De acordo com Williams, “parece claro que o ritmo é uma maneira de transmitir uma descrição de experiência, de tal modo que a experiência é recriada na pessoa que a recebe não simplesmente como “abstração” ou emoção, mas como um efeito físico

---

70 ANTONACCI, M.A.M. História e Pedagogia em “Lógica oral”. Revista Projeto História, São Paulo, n.56, Mai-Ago, 2016, p.284.

sobre o organismo”. O crítico literário infere ainda que “no sangue, na respiração, nos padrões físicos do cérebro”, o ritmo é “um meio de transmitir nossa experiência de modo tão poderoso que a experiência pode ser literalmente revivida por outros”<sup>71</sup>.

Atento a esse relação estreita entre experiência, transmissão e ritmo, Williams desvela característica interessante no que se refere à importância da performance para a transmissão e preservação de valores, ideias e imaginários que advém de questões viscerais suscitadas em performances, acelerando “sangue”, “respiração”, “padrões físicos do cérebro”.

Por constituir “lógica” de produção, transmissão, comunicação de saberes e valores alheios à “atitude *textual*”, a perspectiva de “pedagogia oral” está atrelada a outras formas de expressar valores e comportamentos. E, por assim ser, entra em conflito e desafia a veracidade do gênero textual. A pouca “importância” atribuída por parte de povos tradicionais à escrita é argumento usado por escritores ocidentais para minimizar culturas de povos africanos e afro-diaspóricos. Entretanto, o saber dos povos afro são saberes incorporados, levando a interessante comentário trazido pelo linguista Jacques Fédry: “Os povos de tradições orais viveram tradições vivas, isto é, a transmissão de boca a orelha, de mãos em mãos, por meio de gestos, de coração em coração, daquilo que teria de fundamental e de vital em seus costumes ancestrais”<sup>72</sup>. Fédry também lembra que, como a oralidade pressupõe que seus interlocutores estejam face a face, tais meios de comunicação acabam plasmando relações autênticas, uma vez que reivindicam a presença de emissores e receptores da mensagem em carne, osso, voz e ritmo.

Grande parte do complexo de tradições orais africanas apoiam seus valores em matrizes míticas veiculadas a partir de relações intermitentes no âmbito comunitário. Entre esses povos, como os mandinga, os mitos cumprem papel de elemento ordenador do mundo, constituindo-se como “ferramentas” de compreensão e intervenção em realidades, residindo aí parte de seu potencial. Conforme observou Mamoussé Diagne, “O primeiro e o mais imediato destes relatos está vinculado à função do mito, drama no qual e por meio do qual é possível a própria inteligibilidade do mundo”. Complementa: “Seja um universo encenado sobre um drama ou sobre uma determinada origem, e cuja narrativa seja uma comemoração, a isto reportam-

---

71 WILLIAMS, R. *The Long Revolution*. Harmondsworth: Penguin, 1961, p.40. Apud ANTONACCI, M.A.M. *ibidem*.

72 FÉDRY, Jacques. *Anthropologie de la parole en Afrique*. Paris: Karthala, 2010, p.75. (Tradução de nossa responsabilidade).

se todos os mitos de origem”<sup>73</sup>.

A narrativa mítica vai ao encontro da compreensão do papel que é atribuído ao ser social no mundo, a exemplo da *Irmadade dos Caçadores*, que traz o mito que ampara o *Juramento da Irmadade dos Caçadores*. Nesse sentido, o mito explicita o papel que esses sujeitos históricos devem desempenhar junto à comunidade. Tal perspectiva evidencia a complexidade de um documento oral, independente de ser um provérbio, uma iconografia, uma epopeia ou um pacto-juramento.

Como Mineke Schipper elucida:

um texto oral não existe por si mesmo, sem performance: a presença mesma do apresentador, do contador de história, do cantor – sem o qual a literatura oral não pode ao menos existir – é uma característica fundamental que foi muitas vezes esquecida no passado.<sup>74</sup>

São enunciações que levam a pensar na complexidade de contextos históricos e corpos produzidos na contínua preservação e renovação de performances, como em torno da *Carta Mandinga*, anualmente encenada, conforme desdobramentos na segunda parte deste trabalho.

Vale lembrar que tradições orais são igualmente transmissíveis em narrativas míticas, rituais, cerimoniais, musicais, sendo que seu veículo maior de mediação e negociações é o próprio corpo em suas performances. Acompanhando Antonacci, em seus locais culturais “corpos assumem configurações, plasticidade, significados, sentidos, em seus universos culturais”<sup>75</sup>. Diferentemente do judaico-cristianismo, que disseminou o corpo enquanto veículo de pecado, entre comunidades e culturas africanas, como dos povos mandinga, o corpo é, inclusive, suporte significativo para atrelar a comunidade aos valores transcendentais e a uma funcionalidade social, a exemplo do rito iniciático dos jovens *simbon* (caçadores), que devem aprender todos os meandros da atividade da caça.

O historiador senegalês Youssouf Tata Cissé destaca o engajamento dos povos mandinga na preservação da *Carta Mandinga*, que só foi possível devido a recursos audiovisuais sob regime de oralidade, que se apoia em práticas e valores

73 DIAGNE, Mamousse. Op. cit. p.159.

74 SCHIPPER, Mineke. *Oral literature and written orality*. In: *Beyond the boundaries: African Literature and Literary Theory*. London: Allison & Busby, 1989, p. 64-78.

75 ANTONACCI, M.A.M. *Corpos em fronteiras*. In: Revista Projeto História. N. 25. SP: Educ, dez-2002, p.146.

culturais. Esses valores, de certo modo, são salvaguardados por meio de uma “lógica oral performativa”. Essa transcendência ou inserção em funcionalidade comunitária talvez seja melhor compreendida a partir de reflexões do dramaturgo e pensador nigeriano Esiaba Irobi, que reivindica a existência de uma “fenomenologia afro em saberes vivenciados em diásporas”. É comum ouvir alguns autores argumentarem que, na diáspora africana, manifestações afro foram separadas de suas origens na América e Caribe.<sup>76</sup>

Em concepção oposta, o intelectual Esiaba Irobi argumenta que “as práticas afro-nativas no fenômeno da diáspora não foram separadas ou erradicadas, mas sim traduzidas, incorporadas ou crioulizadas”<sup>77</sup>, para usar termo de Édouard Glissant. Nessa direção, Irobi assinala rituais, cerimônias, danças, músicas e imagens de diferentes espaços: a dança *kete* dos ashantis, de Gana; canções do Suriname; a dança *ege*, dos iorubá; a dança *esse*, dos igbo; a dança *alagba*, dos kalabari; o ritual *omabe*, de nsukka, na Nigéria; o *carnaval* do Brasil e do Caribe, e até mesmo o hip hop das periferias de países do Novo Mundo.

\*

\*      \*

Ao empreender estudo sobre documento oralmente registrado, em região da África do Oeste, do século XIII, uma questão se impõe: em que momento, em âmbito acadêmico e geopolítico, intelectuais africanos e afro-diaspóricos fizeram-se ouvir, mostrando a necessidade de estudar a África a partir de realidades locais e regionais, contestando a colonialidade?

Responder a essa questão não constitui tarefa simples, considerando que as universidades africanas são tão antigas quanto os outros centros de saberes ocidentais, a exemplo de Timbuctu (*Tombuctu* em outras grafias), que desde o século XI criou em seu entorno estudiosos e, posteriormente, um influente centro de saber na África do Oeste. Pode-se dizer, também, que tais lugares sempre produziram reflexões críticas sobre uma série de assuntos: arqueologia, agricultura,

---

<sup>76</sup> Autor que postula este argumento Paul Gilroy. *The Black Atlantic*. Boston: Harvard University Press, 1993.

<sup>77</sup> IROBI, Esiaba. *O que eles trouxeram consigo: o Carnaval e a Persistência da Performance Estética Africana na Diáspora*. In: *Journal of Black Studies*, v.37, n.6, jul/2007, p.1.



geografia, economia, filosofia, cultura, política, religião, astronomia, ourivesaria<sup>78</sup>, mesmo que trabalhados em perspectivas históricas ocidentais. No entanto, contemporaneamente, é bem delimitado o contexto em que a intelectualidade africana realiza uma crítica ao modo como temas caros à África são estudados: escravidão, imperialismo, neocolonialismo, renascimento africano, negritude, artes africanas e estética negra, pós-colonialismo, relações de gênero, direitos humanos, processos de independência, tradições orais, filosofia política, teologia, diáspora africana etc.

As novas formas de compreender o continente africano e sua geopolítica resultam do cenário do pós-Segunda Guerra Mundial. Foi nesse período em que nações africanas passaram a vislumbrar uma possível autodeterminação, no âmbito de resistências e lutas contra o jugo colonial. Esse ensejo foi embalado pelos sentimentos anticolonialista e nacionalista, muitos dos quais fomentados por filosofias tradicionais como o *ubuntu*, inspirada nas tradições zulu e xhosa, que consiste em dizer, nas palavras de Nelson Mandela: “Ao contrário do homem branco, o africano quer o universo como um todo orgânico que tende à harmonia e no qual as partes individuais existem somente como aspectos da unidade universal”<sup>79</sup>.

Assim, o pós-1945 constituiu um terreno fértil para as lutas políticas contra o colonialismo, tanto no continente africano quanto no continente asiático, nos quais seus intelectuais recorreram às pautas de eventos como os Congressos Panafricanistas realizados em 1919 (Paris), 1921 (Londres), 1927 (Nova York) e 1945 (Manchester), que reivindicam a libertação do continente e o combate ao racismo e ao neocolonialismo. Nesse contexto do pós-guerra, é igualmente necessário lembrar eventos como a Conferência de Bandung (1955), o I Encontro de Intelectuais e Artistas Negros em Paris (1956), e o II Encontro de Intelectuais e Artistas Negros em Roma (1959), que trouxeram a luta anticolonial como uma questão comum às nações africanas, e também asiáticas, no caso de Bandung.

No contexto da Guerra Fria, período marcado pela bipolaridade de poder entre Estados Unidos (1º mundo) e União Soviética (2º mundo), criou-se grande impasse para as nações das chamadas “periferias” do capitalismo. No período,

---

78 A esse respeito são exemplares os assuntos abordados na Coleção História Geral da África, vol. I-VIII.

79 Manifesto do African National Congress (Congresso Nacional Africano), um dos partidos pelo qual atuou Nelson Mandela.

países do continente asiático, africano e latino-americano eram geopoliticamente submetidos às políticas dissuasivas de Washington e Moscou, inclusive, com a chancela de organismos intergovernamentais, como ONU, criada no imediato pós-guerra. Mesmo com o surgimento da *Declaração Universal dos Direitos do Homem*, em 1948, a situação dos povos submetidos à colonialidade pelas potências ocidentais (França, Inglaterra, Portugal, Espanha, Holanda e Bélgica) não amenizou, o que permite repensar, principalmente, em que medida, no Ocidente, quando se fala em direitos humanos, contempla-se mais o direito do que o humano.

Diante desse cenário delicado, no ano de 1954, realizou-se a *Conferência de Colombo*, que assinalou uma alteração no cenário mundial, visto que países como Índia, Paquistão, Indonésia, Birmânia (atual Mianmar) e Ceilão (atual Sri Lanka) propuseram a criação de uma frente neutralista em relação a bipolaridade do período. Esse evento se desdobrou, no ano seguinte, na *Conferência de Bandung* (1955), realizada na Ilha de Java, na Indonésia, contando com a participação de 29 países afro-asiáticos, que saíram em defesa da emancipação de territórios ainda dependentes, num claro repúdio à Guerra Fria e ao neocolonialismo<sup>80</sup>. Assim, o evento em Bandung deu início ao movimento dos *não-alinhados*, a partir do qual os Estados-membros passavam a se autodenominarem *terceiro mundo*.

O conceito de Terceiro Mundo, originado naquela bipolaridade, foi cunhado pelo demógrafo francês Alfred Sauvy, em alusão ao Terceiro Estado da Revolução Francesa, que representava o povo. Após a *Conferência de Bandung*, os países ditos “subdesenvolvidos” incorporaram o termo para se definirem como *não-alinhados*<sup>81</sup>. Deve-se sublinhar que o *não-alinhamento* possibilitou o estreitamento entre nações asiáticas e africanas, inclusive, ao considerar que a América Latina adentrou, na década de 1960, ao movimento. Isso possibilitou a emergência das chamadas “sensibilidades descolonizadoras”, podendo-se, inclusive, falar de uma tricontinentalidade que estreitou a arte e a política dos três continentes: Ásia, África e América Latina.

Nessa esteira, a África e o continente asiático, a partir da militância de seus escritores, intelectuais e artistas, passaram, a ter cada vez mais clareza sobre o modo como as suas práticas e manifestações culturais devem ser lidas, discutidas,

---

80 VISENTINI, Fagundes. *As relações internacionais da África e da Ásia*. BH: Editora Fino Traço, 2008, p.43.

81 SAUVY, Alfred. *Trois monde, une planète. L'Observateur*. 1952.

repensadas, a partir de seus códigos culturais e civilizacionais. De certa forma, seria pouco provável que hoje se estudasse uma declaração de direitos humanos surgida na África do Oeste, em 1235, se não fosse esse gesto inaugural de décadas atrás (ou quase um século), em que lideranças africanas passaram a criticar o modo como a África vinha sendo percebida no cenário geopolítico e internacional. Daí ser inevitável não recordar as discussões aventadas por intelectuais africanos e afrodiaspóricos, como Aimé Césaire e Leopold Senghor, no *Primeiro e Segundo Congresso de Escritores e Artistas Negros*, que, em suas discussões sobre a libertação do “povo negro” na luta anticolonial, aproveitaram, e muito, os ventos que sopravam de *Bandung*.

Nessa luta anticolonial, tendo em vista o seu espectro intelectual e o seu alcance geopolítico, a partir de vários pronunciamentos de escritores, artistas e chefes de Estado da África e da diáspora, as atenções voltaram-se, de modo mais acurado e sistematizado, à situação do cidadão africano no continente e fora dele, evidenciando-se também as respectivas expressões artísticas, os patrimônios culturais e a realidade política de nações colonizadas e as ex-colônias africanas.

Outro aspecto digno de nota: mesmo que entre os participantes houvesse divergências políticas, de matrizes religiosas e de visões de mundo, alguns aspectos foram consensuais, como a luta anticolonial, o repúdio ao colonialismo - notadamente à ocupação francesa da Argélia, assunto que dividiu opiniões no período, mostrando ser impossível estabelecer diálogos com instituições que debatiam as questões africanas a partir de paradigmas coloniais, como o Partido Comunista Francês (PCF), com o qual Aimé Césaire rompeu.

Assim, exemplos do passado provaram ter sido necessário, nessa pesquisa, o diálogo com autores africanos e afrodiaspóricos, pois esses intelectuais reconheceram, desde cedo, ser a África possuidora de movimento próprio, de uma forma de pensar e de concepção de mundo próprias, conforme exemplificado pelos 44 artigos da *Carta Mandinga*, para o qual essa tese volta a sua atenção, buscando provar ser esse documento pioneiro no que se refere às discussões em torno dos direitos dos povos.

O tema aqui estudado, que consiste em um olhar voltado para a perspectiva africana dos direitos humanos e dos direitos dos povos, é também um modo de aproximação, em âmbito de estudo, de percepções africanas acerca de seus viveres e de suas práticas e manifestações. Conceber a África em viés africano é

igualmente aproximar-se de suas percepções acerca das dinâmicas sociais e culturais, podendo-se partir de algumas indagações: é possível usar a palavra Estado para se referir a uma organização política da África do Oeste existente no século XIII? Tem coerência usar a palavra imperador para referir-se a uma autoridade política africana? Pode-se pensar enquanto equivalentes o historiador e o *griot* africano, que preserva as tradições orais? Ou ainda, o que mais interessa, pode-se falar em direitos humanos, direitos dos povos ou direitos fundamentais, na África no século XIII, considerando a existência de um pacto entre povos que, supostamente, impôs a proteção à vida como um imperativo?

A presente pesquisa está dividida em duas partes, que, somadas, confluem para responder a seguinte indagação: em que medida há um pioneirismo africano em questões relativas aos direitos humanos e dos povos? Nesse sentido, há outras quatro sub-teses subjacentes a essa tese principal:

1. Como os valores da comunidade mandinga se fazem presentes na *Carta Mandinga (Kurukanfuga)*?
2. Como e de que forma ocorreu a transmissão da *Carta Mandinga*?
3. De que modo a *Carta Mandinga* pode ser pensada como modelo pioneiro de um pacto de *direitos humanos* ou *dos povos*, tendo em vista o contexto histórico em que está inserida?

# PARTE I

---

## BERÇO MANDINGA: TRADIÇÃO, PALAVRA, CORPO

“A irmandade dos caçadores declara: toda vida (humana) é uma vida. Embora seja verdade que uma vida pareça existir antes de outra, nenhuma vida é mais 'antiga', ou mais respeitável do que outra, do mesmo modo que uma vida não pode ser superior a outra”.

(*Juramento da Irmandade dos Caçadores, Artigo I*)

As populações pioneiras da África do Oeste jamais viveram em espaços culturalmente isoladas. A civilização mandinga<sup>1</sup> igualmente não foge à regra. Fontes recém-descobertas sobre o continente africano corroboram muito essa ideia<sup>2</sup>. Achados arqueológicos recentes, em territórios da antiga Núbia, do antigo Império de Axum e da África do Oeste, bem como métodos sofisticados de datação, por intermédio do C-14 e do radiocarbono, assim o demonstram. Desde o Neolítico<sup>3</sup>, as civilizações sahelianas do norte e subsaarianas viveram intensos intercâmbios culturais e de conhecimentos técnicos, em dinâmicas e contínuas interações aldeias/cidades, vigentes em toda região da África do Oeste. O mesmo podendo ser dito das civilizações da África austral e afro-orientais. As tipologias de cerâmica, as formas de cultivos dos grãos e os recentes estudos do desenvolvimento diacrônico das línguas, no continente africano, fazem cair por terra teses do isolacionismo africano<sup>4</sup>. No que se refere às descobertas recentes sobre a história da África, são de grande preponderância informações provenientes das tradições orais africanas, fundamentais para o estudo do seu passado e dinâmicas vitais de suas culturas.

A despeito do receio, por parte de alguns historiadores, em reconhecerem a

---

1 *Mandenka, manden, mandinko ou mandenka* são outras denominações dos povos mandinga. No presente trabalho adota-se este último termo.

2 As inúmeras pesquisas desenvolvidas pelo historiador senegalês Cheick Anta Diop são exemplares nesse sentido.

3 Período também conhecido como *Idade da Pedra Polida* situado entre 12 mil e 4 mil a.C.

4 Para uma aproximação com a necessidade deste tipo de estudo, é esclarecedor o volume I da *Coleção História Geral da África*, organizada pelo historiador burquinabê Joseph Ki-Zerbo.

eficácia das tradições orais para estudos de comunidades tradicionais, há um aumento gradativo de pesquisas que se apoiam nessas tradições para melhores compreensões da História da África e da Diáspora. Sobre peculiaridades de povos sob regimes de comunicações orais, observou o historiador guineense Djibril Tamsir Niane, profundo conhecedor da cultura mandinga:

Os povos da oralidade são portadores de uma cultura cuja fecundidade é semelhante à dos povos da escrita. Em vez de transmitir seja lá o que for e de qualquer maneira, a tradição oral é uma palavra organizada, elaborada, estruturada, um imenso acervo de conhecimentos adquiridos pela coletividade, segundo cânones bem determinados. Tais conhecimentos são, portanto, reproduzidos com uma metodologia rigorosa.<sup>5</sup>

A “metodologia rigorosa” a que se refere Niane é dominada por sujeitos históricos possuidores de formação e *savoir-faire* necessários para a mediação de valores socioculturais. Detentores de conhecimentos ancestrais e de elos com o passado, sobre esses sujeitos recai a tarefa de preservar valores oralmente transmitidos, conforme formação de historiador e “historicizador” de tradições, personagem muito presente entre os povos mandinga:

Existem, também, especialistas da palavra cujo papel consiste em conservar e transmitir os eventos do passado: trata-se dos griôs. Na África Ocidental, encontramos aldeias inteiras de griôs, como Keyla, no Mali, com cerca de 500 habitantes. São como escolas da palavra, onde a história de suas linhagens é ensinada às crianças, desde os 7 anos, seguindo uma pedagogia com base na memorização.<sup>6</sup>

Não somente versado na arte da palavra, o griô, ou griot, é igualmente artista completo na arte do canto, da dança, da música e da performance. Desempenha sua função em concordância com as circunstâncias impostas e os imperativos do momento, estando presente mesmo em culturas distintas das da África do Oeste, como entre os xhosa, de Nelson Mandela. Em *Long Walk to Freedom*, narrativa de cunho

---

5 NIANE, D.T. Em entrevista a Monique Couratier (UNESCO): o historiador guineano Djibril Tamsir Niane evidencia que os arquivos escritos não são as únicas formas de se fundamentar a História; a tradição oral também pode fazê-lo. Correio da UNESCO 2009, n.º 8. Internet: <<http://typo38.unesco.org/pt/cour-08-2009/cour-08-2009-4.html>> (com adaptações). Acesso em 18/10/2009

6 Ibidem.

autobiográfica, Nelson Rolihlahla Mandela lembra-se de um *imbongi*<sup>7</sup>, de nome Krune Mqhayi, quem primeiramente problematizou para ele a complexa relação entre a cultura africana e a europeia por intermédio de crítica colonial perspicaz. Nas palavras do então jovem Mandela:

Naquele momento, ele [o *imbongi* Mqhayi] ergueu no ar, de modo enfático, sua pequena azagaia e, acidentalmente, cortou o fio de arame da cortina acima, o que causou um barulho estridente e fez a cortina balançar. O poeta [*imbongi*] olhou para a extremidade de sua azagaia e depois para o fio da cortina, e mergulhado em pensamento, percorreu o palco. Após um minuto, parou de caminhar, encarou-nos, e novamente estimulado, exclamou que esse incidente – a lança que transpassou a cortina – representava o confronto entre a cultura da África e a cultura da Europa. Sua voz se ergueu e disse “essa azagaia que se ergue para o que é glorioso e verdadeiro, na história africana, é um símbolo do africano enquanto guerreiro e artista. Este fio de arame”, disse ele apontando para cima, “é um exemplo de manufatura ocidental, que é hábil, mas fria, engenhosa, mas sem sentimento.”<sup>8</sup>

Para além de mera performance artística, a atuação do *imbongi* ressaltou um aspecto do trabalho do griô que não consiste apenas em salvaguardar os valores do passado de uma comunidade, mas também de trazer à tona desafios à sociedade como um todo. O cineasta e escritor senegalês Sembène Ousmane destacou a importância do griô para as sociedades africanas modernas:

E nisso encontramos uma antiga tradição africana: o *griot*<sup>9</sup>, espécie de poeta e músico ambulante. Todos sabem que o *griot* é meio doido; em todas aldeias, há o simples de espírito que ousa dizer, em voz alta, o que apenas murmuram na solidão de suas casas. As pessoas riem dele, mas reconhecem que, no fundo, o louco tem razão<sup>10</sup>.

### **Imagem 1: Griô ou *jeli* da África do Oeste.**

---

7 Griô em xhosa.

8 MANDELA, Nelson. *Long walk to freedom*. UK: Hachette, 1994, p.48. (Tradução de nossa responsabilidade).

9 Grafia na forma afrancesada, griot, do substantivo *crier* (grito), em francês.

10 *Sembene Ousmane: o griot do cinema africano*. SP: FGV, Correio da UNESCO, 1999, p.6.





Fonte: Site Africultures<sup>11</sup>

Entre os manden do Mali, *jeli* ou *djeli* é o nome dado ao griô. No idioma malinke, tronco linguístico de muitas línguas modernas africanas, no qual a língua mandinga se inclui, *jeli* significa sangue, pois como um sangue, o *jeli* percorre todas as veias do “corpo” social. Isso demonstra a importância desse agente histórico para a comunidade, sobretudo entre as populações da África do Oeste, conforme é possível observar na fotografia acima. Percebe-se, pelo modo distinto como o *jeli* se apresenta, a sua importância no bojo da comunidade, sobretudo pelo exercício de seu ofício, que consiste em ser mestre da palavra. Entre os wolof do Senegal, *ngéweul* é o termo usado para designar o griô, cuja função é a mesma do *jeli* entre os povos manden<sup>12</sup>. Na Mauritânia, *iggawen* é a palavra que designa essa mesma função. Enunciada a

<sup>11</sup> Disponível em: [africultures.com](http://africultures.com)> Acesso em: 23.09.2017

<sup>12</sup> Entre as etnias africanas, a noção de indivíduo não existe, pois todo sujeito histórico só existe em relação à comunidade. O nome da etnia em si já explica a noção de comunitário e de pluralidade. Assim, fala-se os wolof ao invés de os wolof, não constituindo erro de concordância em número, o mesmo valendo para o gênero.

presença de tradicionalistas da palavra entre diferentes comunidades africanas, apreende-se a importância da transmissão oral, do gestual e da palavra sob ritmos. Daí ser comum dizer, entre os mandinga: “*môôgo yèrè yè kuma lè die*”, que quer dizer: “O ser humano é por si mesmo uma palavra inteira”. É igualmente conhecido o provérbio que diz “se você não sabe para onde está indo, volte de onde veio”, traduzindo também o lugar de destaque que a ancestralidade e a tradição ocupam na vida de pessoas e comunidades africanas, principalmente na região Oeste.

Os povos mandinga, mais especificamente as comunidades malinké e bambara atribuem importantes funções aos griô e *jeli*, a exemplo de Wa Kamissoko, tradicionalista da região da África do Oeste. Kamissoko narrou muitos acontecimentos referentes à *Irmandade dos Caçadores*, os mesmos que preservaram a *Carta Mandinga*. O historiador Youssouf Tata Cissé, uma vez em contato com esse mestre da palavra, recolheu valiosas informações sobre a cultura dos povos manden, muitas das quais presentes em sua obra escrita a quatro mãos com Kamissoko *La grande geste du Mali: des origines à la fondation de l'Empire*<sup>13</sup>.

Ao observar de modo mais detalhado, percebe-se que griô e *jeli*, em algumas regiões da África, não desempenham a mesma função, pois a sociedade africana é extremamente hierarquizada, de tal forma que, existindo as chamadas *djeliya ou djelia* (escolas da palavra), criam-se diferentes níveis de importância em relação a quem se encarrega da transmissão oral para a comunidade<sup>14</sup>. *Jeli* é o nome dado a quem cumpre funções de maior importância em relação à palavra, como, por exemplo, as narrativas de epopeias, cujos modos de transmissão são vetados aos griô. Nesse sentido, a *Epopeia Mandinga*, que narra a história do *maghan* (imperador) Sundjata e a constituição do Império do Mali somente pode ser narrada por um *jeli*, considerando o caráter grandioso do tema em questão.

Também caberia aos *jeli* desenvolverem funções específicas como mestre de cerimônias, realizam panegíricos e organizam as efemérides; como historiadores da tradição, salvaguardam genealogias de famílias vinculadas ao passado remoto de

---

13 CISSE, Y.T.; KAMISSOKO, W. *La grande geste du Mali: des origines à la fondation de l'Empire*. Paris: Arsan – Karthala, 1988.

14 KOUYATÉ, Toumani. *O corpo como palavra*. 2009. Tradução Victor Martins (texto no prelo para publicação).

reinos ou impérios, estando eles mesmos vinculados a determinados clãs, como a relação estreita entre os Keita e Kouayté na África do Oeste. Somente o *jeli* poderia desenvolver funções como a de preservação de valores essenciais à comunidade e de segredos ancestrais. Conforme lembrou o *jeli* Toumani Kouyaté:

Uma determinada comunidade ou etnia reagrupa em torno de si muitos clãs. Os clãs se subdividem em muitas castas, que agregam numerosas famílias. Os exemplos das palavras que seguem são geralmente atribuídos a clãs específicos, mas nada proíbe que uma pessoa de fora do clã, mas reconhecida como mestre do ofício, pronuncie suas palavras.<sup>15</sup>

A forma sistematizada de preservação de memórias exige do griô e do *jeli* complexo conhecimento, sendo generalistas, sem deixar de lado o rigor de um conhecimento especializado, conforme lembrou Hampaté Bá. Essa observação reforça o reconhecimento das tradições orais como fontes fundamentais para o estudo de sociedades africanas e também a sua importância para as identidades dos povos. No que se refere ao estudo das tradições orais para perscrutar dinâmicas *passado-presente*, há quem argumente ainda que a fonte escrita é mais confiável para esse tipo de estudo. Em crítica a tal generalidade, o mestre Tierno Bokar, grande conhecedor das tradições orais da África do Oeste, deixou registrado:

A escrita é uma coisa, e o saber, outra. A escrita é a fotografia do saber, mas não o saber em si. O saber é uma luz que existe no homem. A herança de tudo aquilo que nossos ancestrais vieram a conhecer e que se encontra latente em tudo o que nos transmitiram, assim como o baobá já existe em potencial em sua semente.<sup>16</sup>

Quanto ao ceticismo com relação às fontes orais em prol das escritas, a chave dessa discussão não deve ser pautada pelo tipo de fonte (oral ou escrita), mas sim pelo procedimento de análise empregado. A forma como a historiografia historicizante, dita positivista, analisou o documento histórico, tomando-o testemunho da verdade, é extremamente alheia à densidade das culturas africanas. Independente de oral ou

---

15 Ibidem.

16 Tierno Bokar Salif, falecido em 1940, passou toda a sua vida em Bandiagara (Mali). Grande mestre da ordem muçulmana de Tijanyya, foi igualmente tradicionalista em assuntos africanos. Cf. HAMPATÉ BÂ. e CARDAIRE, M. 1957. In: BÂ, A.H. *A Tradição Viva*. Coleção *História Geral da África*, DF: Unesco, 2012, p.167.

escrita, a fonte origina-se de testemunhos humanos e deve ser analisada criticamente, questionando-se sempre a sua finalidade e o contexto no qual foi produzida: qual a intenção subjacente ao seu testemunho ou à sua representação? A quem ela se reporta ou o que busca provar? Desnecessário dizer que um documento escrito não é “mais verdadeiro” do que um documento oral, sendo prioritário, conforme Hampátthe Bâ, “o valor da palavra do homem”.

Igualmente preocupado com a tradição oral e sua metodologia, Jan Vansina inferiu: “Uma sociedade oral reconhece a fala não apenas como um meio de comunicação diária, mas também como um meio de preservação da sabedoria dos ancestrais, venerada do que poderíamos chamar de elocução chave, isto é, tradição oral”<sup>17</sup>. Na concepção do autor: “a tradição pode ser definida, de fato, como um testemunho transmitido verbalmente de uma geração para outra”. Para reforçar o seu argumento, Vansina menciona o exemplo da comunidade dogon, segundo a qual, “nos rituais constatamos em toda parte que o nome é a coisa, e que 'dizer' é 'fazer'”. Nesse sentido, encerra: “A oralidade é uma atitude diante da realidade e não a ausência de uma habilidade”, enfatizando ainda que “Um documento escrito é um objeto: um manuscrito. Mas um documento oral pode ser definido de diversas maneiras, pois um indivíduo pode interromper seu testemunho, corrigir-se e recomeçar, etc”<sup>18</sup>.

Todos documentos históricos possuem características que lhes são próprias, como as fotografias, as gravuras, os filmes, as edificações arquitetônicas, as canções, a pintura, podendo-se dizer o mesmo das tradições orais. Porém, só recentemente, sobretudo a partir da segunda metade do século XX, esses suportes passaram a fazer parte de temas e fontes estudados pelos historiadores<sup>19</sup>. Carecem as tradições orais de procedimentos analíticos específicos, assim como de referenciais teóricos que as problematizem de forma peculiar - como o fez Hampâté Bâ, Vansina, Tamsir Niane e Hamidou Kane, e reconheceu Boubacar Barry. Atento a essas questões, desde logo, foi também o historiador burkinense Joseph Ki-Zerbo, que evidenciou a importância das tradições orais para o estudo do passado africano, além de formular questões sobre o

---

17 VANSINA, Jan. *A Tradição Oral e sua metodologia. Coleção História Geral da África*. Vol. I. Brasília: Unesco, 2012, p.140.

18 *Ibidem*.

19 LE GOFF, Jacques; NORA, Pierre. *História: novas abordagens*. SP: Editora Francisco Alves, 1976.

grau de confiança em relação às informações das fontes orais em comparação com a escrita:

Paralelamente às duas primeiras fontes da história africana (documentos escritos e arqueologia), a tradição oral aparece como repositário e o vetor do capital de criações socioculturais acumuladas pelos povos ditos sem escrita: um verdadeiro museu vivo. A história falada constitui um fio de Ariadne muito frágil para reconstituir os corredores obscuros do labirinto do tempo. Seus guardiões são os velhos de cabelos brancos, voz cansada e memória um pouco obscura, rotulados às vezes de teimosos e meticulosos.

Costuma-se dizer que a tradição não inspira confiança porque ela é funcional; como se toda mensagem humana não fosse funcional por definição, incluindo-se nessa funcionalidade os documentos de arquivos que, por sua própria inércia e sob sua aparente neutralidade objetiva, escondem tantas mentiras por omissão e revestem o erro de respeitabilidade.<sup>20</sup>

Mais adiante, apontando o quão problemático se tornou retirar o documento histórico, nesse caso, expressão de tradição oral, de seu contexto de produção e transmissão, Ki-Zerbo argumentou:

O texto literário oral retirado de seu contexto é como peixe fora da água: morre e se decompõe. Isolada, a tradição assemelha-se a essas máscaras africanas arrebatadas da comunhão dos fiéis para serem expostas às curiosidades dos não iniciados. Perde sua carga de sentido e de vida. Por sua própria existência e por ser sempre retomada por novas testemunhas que se encarregam de sua transmissão, a tradição adapta-se às expectativas de novos auditórios – adaptação essa que se refere primordialmente à apresentação da mensagem, mas que deixa intacto o conteúdo.

Ainda frisou:

Para o africano, a palavra é pesada. Ela é fortemente ambígua, podendo fazer e desfazer, sendo capaz de acarretar malefícios. É por isso que sua articulação não se dá de modo aberto e direto. A palavra é envolvida por apologias, alusões, subentendidos, provérbios claro-escuros para as pessoas comuns, mas luminosos para aqueles que se encontram munidos de antenas da sabedoria.<sup>21</sup>

A tradição, nesse sentido, apresenta complexidades, podendo-se dizer que há vários tipos de palavras e formas de articulá-las, dependendo dos protagonistas

---

20\_KI-ZERBO, Joseph. *História Geral da África: metodologia e pré-história da África. Vol. I*. Brasília-São Paulo: MEC/Unesco, 2012, p.10-11.

21Ibidem, p.10-11.

envolvidos, do contexto e do lugar de fala. A tradição oral é mais complexa ainda, pois insere-se em contextos de preservação de valores socioculturais, em que a manutenção da cultura depende de transmissões atualizadas dessas tradições.

Na África, a palavra não é desperdiçada. Quanto mais se está em posição de autoridade, menos se fala em público. Mas quando se diz a alguém: “Você comeu o sapo e jogou a cabeça fora”, a pessoa compreende que está sendo acusada de se furtar a uma parte de suas responsabilidades. Esse hermetismo das “meias-palavras” indica, ao mesmo tempo, o valor inestimável e os limites da tradição oral, uma vez que sua riqueza é praticamente impossível de ser transferida de uma língua para outra, sobretudo quando essa outra se encontra estrutural e sociologicamente distante.<sup>22</sup>

Ki-Zerbo ainda menciona tal ponto extremamente delicado no que se refere à compreensão de aspectos da sociedade africana, a exemplo da notória diferença entre os valores culturais africanos e as práticas e estruturas ocidentais. O valor da palavra, nas comunidades orais africanas, vincula-se ainda a uma espiritualidade. Entre os mandinga, a força da palavra está atrelada ao próprio surgimento da humanidade<sup>23</sup>, conforme a tradição bambara do *Komo*, um mito etiológico<sup>24</sup> dessa comunidade. Essa tradição, igualmente observável entre outros povos das savanas e ao sul do Saara, como também entre os yorubá da Nigéria, acompanhou muitos dos ancestrais de africanos que vieram para o Brasil, por intermédio da escravidão moderna, via tráfico de seres humanos.

Tais questões levantadas por Joseph Ki-Zerbo a respeito da história da África, recentemente foram retomadas e aprofundadas com novos argumentos pelo historiador haitiano Michel-Rolph Trouillot, com relação a *tempos/procedimentos* ligados às reflexões históricas a partir das questões da revolução haitiana. O autor reflete sobre aspectos fundamentais relacionados a fontes e documentos preservados sob “poder de arquivos” e a subsequente produção de análises e interpretações históricas a partir do

---

22 Ibidem

23 KOUYATÉ, Toumani. *Palestra proferida a PUC-SP*, em 17.09.2013, por ocasião de disciplina do Programa de Estudos Pós-Graduados em História, organizada pela prof. Maria Antonieta M. Antonacci.

24 Mito etiológico é comumente conhecido como *mito fundador*. O termo “etio” vem do grego *αἴτιον* e significa “causa”. Praticamente em todas as culturas são observáveis mitos que narram o surgimento de aspectos que lhes são importantes. Entre os bambara é narrado o surgimento da humanidade. O termo “etio” vem do grego *αἴτιον* e significa “causa”.

que está sistematizado e preservado em acervos escritos e arquivos nacionais e particulares. Nesse sentido, conforme Trouillot:

Por tanto las presencias y las ausencias incorporadas en las fuentes (artefactos y cuerpos que convierten un acontecimiento en un hecho) o en los archivos (los hechos recogidos, tematizados y procesados como documentos y monumentos) no son neutrales ni naturales. Son creados. Tales no son meras presencias y ausencias, sino menciones o silencios de vários tipos y grados. Por silencio, me refiro a un processo activo y transitivo: uno 'silencia' un hecho o un indivíduo como un silenciador silencia una pistola. Uno se compromete em la práctica del silencio. Las menciones y los silencios son por tanto activos, equivalentes dialécticos de los que la Historia es síntesis.<sup>25</sup>

As reflexões de Trouillot contribuem para a compreensão do porquê de alguns temas históricos serem relegados ao esquecimento, já que a produção histórica está submetida a regras de poder. Na concepção do autor, o silêncio na História precisa ser assumido e enfrentado por historiadores dispostos a ir além dos paradigmas históricos comprometidos com ordens de poder e de ciência instituídos.

Nesse sentido, destaca-se a importância de Amadou Hampaté Bâ, grande problematizador da tradição oral e de sua metodologia, que narra, de forma detalhada, a tradição bambara do *Komo*. Segundo Hampaté Bâ, *Kuma* é a “Palavra”, força fundamental que emana do próprio “Ser Supremo”, denominado *Maa Ngala*. Esse, por sua vez, torna-se instrumento que proclama o *Komo* por meio de sua voz. Percebe-se nessa narrativa dos primórdios da humanidade, que a palavra é sagrada, sendo o próprio Deus *Maa Ngala* responsável pelo fenômeno da criação, embalado por sons e ritmos da voz. De acordo com Hampaté Bâ, cabe à Irmandade dos Ferreiros, por intermédio do seu mestre tradicionalista, iniciar os jovens circuncidados nessa tradição, demonstrando não serem quaisquer grupos que detêm esses saberes. Os povos mandinga, a exemplo da Irmandade dos Caçadores malinké e bambara, também cultuam essa tradição, daí a importância de acompanhar suas características, para melhor compreender o significado do *Juramento dos Caçadores* e da *Carta Mandinga*.

A tradição revela que “quando Maa Ngala sentiu falta de um interlocutor, criou o Primeiro Homem: *Maa*”. Aos 21 anos de idade, os jovens eram iniciados em ofícios,

---

25 TROUILLOT, Michel-Rolph. *Silenciado El Pasado: El poder y la producción de la Historia*. Granada/Espanha: Editora Comares, 2017. p.39.

começando a ouvir a narração da gênese primordial:

Não havia nada, senão um Ser.  
 Este Ser era um Vazio vivo,  
 a incubar potencialmente as existências possíveis.  
 O tempo infinito era a moradia desse Ser-Um.  
 O ser-Um chamou-se de *Maa Ngala*.  
 Então ele criou '*Fan*',  
 Um Ovo maravilhoso com nove divisões  
 No qual introduziu os nove estados fundamentais da existência.  
 Quando o Ovo primordial chocou, dele nasceram vinte seres fabulosos que  
 constituíram a totalidade do universo, a soma total das formas existentes do  
 conhecimento possível.  
 Mas, aí!, nenhuma dessas vinte primeiras criaturas revelou-se apta a tornar-se  
 o *interlocutor (kuma-nyon)* que *Maa Ngala* havia desejado para si.  
 Assim, ele tomou de uma parcela de cada uma dessas vinte criaturas  
 existentes e misturou-as; então, insuflando na mistura uma centelha de seu  
 próprio hálito ígneo, criou um novo Ser, o Homem, a quem deu uma parte de  
 seu próprio nome: Maa. E assim esse novo ser, através de seu nome e da  
 centelha divina nele introduzida, continha algo próprio de Maa Ngala.<sup>26</sup>

É bem significativo que o ser humano, de acordo com a tradição bambara do *Komo*, traz consigo um aspecto divino, em seu próprio nome *Maa*. Outra particularidade consiste no dom da palavra, já que o Ser Supremo, *Maa Ngala*, engendrou o homem, investindo-o de *kuma*, a palavra, característica divina por excelência e parte do poder criador do humano. *Maa* tornar-se-ia, desde então, o guardião da harmonia universal, em consonância com a natureza, sendo parte integrante desse todo e responsável pelos equilíbrios entre forças do visível e invisível. Esse aspecto, que concebe o homem como “guardião” ou agente de equilíbrio da natureza, se faz presente na *Carta Mandinga*, a exemplo do artigo 38 que assinala “Antes de pôr fogo na floresta, não olhe a terra, erga a cabeça na direção da copa das árvores”, ou ainda do artigo VII do *Juramento dos Caçadores*, que enfatiza que “Todos devem dispor do fruto de seu trabalho”, que é uma forma de limitar a produção de excedentes. Por fim, uma vez dotado do *kuma* (dom da palavra), também caberia ao ser humano a habilidade de criar, interessando o comentário de Hampaté Bâ:

---

26 HAMPATÉ BÂ, Amadou. *A Tradição Viva*, in: *Coleção História Geral da África*, vol. I, DF: Unesco, 2012, p.170-171.



Iniciado por seu criador, mais tarde *Maa* transmitiu a seus descendentes tudo o que havia aprendido, e esse foi o início da grande cadeia de transmissão oral iniciatória da qual a ordem do Komo (como as ordens do Nama, do Kore, etc., no Mali) diz-se continuadora.<sup>27</sup>

Desse relato, é possível depreender que a transmissão oral, em civilizações tradicionais da região do Oeste africano, revela formas de preservar a própria cultura, possuindo função pedagógica, religiosa e identitária. Articulações que dizem muito sobre o modo como a *Carta Mandinga* foi preservada e veiculada, pois, em que pese o ceticismo de parte dos ocidentais em relação à transmissão oral, as expressões e comunicações em culturas de tradições orais não ocorrem aleatoriamente, há métodos e recursos sistematizados de veiculação. Todavia, falar em dom da palavra ao referir-se aos griôs e *jelis* não significa dizer que há valores inatos, que nascem com os membros da comunidade, mas sim valores que são corporalmente *encarnados* e socialmente transmitidos.

Ao efetuar uma comparação entre a descrição de Amadou Hampaté Bâ, sobre o ritual do *Komo*, e a explicação de Toumani Kouyate, acerca do rito de iniciação entre os jovens mandinga, aspectos significativos se revelam. As duas narrativas se complementam, já que Kouyate destaca nuances mais atuais das sociedades da África do Oeste, realizando uma análise aprofundada das intensas relações entre saber, corpo, memória e tradição. Pode-se dizer, nesse sentido, que a *Carta Mandinga* é igualmente síntese desses quatro elementos, conforme será melhor explicitado na *Parte II*. Documento oral constituído a partir de valores peculiares da *Irmandade dos Caçadores*, a *Carta Mandinga* traz à tona a memória compartilhada de diferentes comunidades da África do Oeste, cujos valores são reatualizados anualmente, por meio de performances, em que o conteúdo da *Carta* propriamente dito é transmitido há séculos por intermédio de performances, “actos vitais de transmissão”, conforme Diana Taylor<sup>28</sup>.

Ainda no que se refere às práticas culturais dos mandinga, cujos valores estão imantados ao pacto de *Kurukanfuga*, para esse povo há uma notória diferença entre

---

<sup>27</sup> Ibidem.

<sup>28</sup> TAYLOR, Diana. *El archivo y el repertorio: La memoria cultural performática em las Américas*. Chile: Ediciones Universidad Alberto Hurtado, 2015.

“falar” e “dizer”. Recorda Toumany Kouyate que uma criança, desde o nascimento até os 7 anos, aprende a falar. Posteriormente, entre os 7 e os 14 anos, aprende a dizer<sup>29</sup>. A partir desse momento, os jovens estão preparados para os ritos de iniciação, no ritual do *Komo*, descrito por Hampaté Bâ. “Dizer” significa reconhecer que uma nova geração começa a compreender a responsabilidade do que é dito, ideia representada por meio da bela imagem que Kouyaté traz a tona:

[...] a memória de uma criança é como um poço em que se começa a cavar a partir dos sete anos, de modo que o poço se exprime de dentro para fora [...]. Porém, quando chove, toda sujeira entra nesse poço, pois, a criança, quando fala algo faz com que a sujeira saia do poço, numa espécie de decantação.<sup>30</sup>

Segundo a tradição mandinga, desde esse momento, a memória da criança e do jovem começam a processar a educação em suas comunidades, lembrando que a concepção de memória entre os mandinga e outras comunidades e povos da África está fortemente relacionada ao corpo, suporte maior de preservação e transmissão atualizada de valores, tradições, saberes e ofícios.

A relação entre corpo e saber nas sociedades tradicionais africanas é assunto recorrente entre escritores africanos e da diáspora, tendência que tem permitido maior aprofundamento e compreensão do significado da tradição oral, pois esse preceito oral não se restringe apenas ao uso da voz, pois abrange também todas as linguagens relacionadas ao corpo, devendo-se falar em “pedagogia oral”.

Em relação a linguagens usadas para veicular mensagens e, até mesmo, preservar tradições, o dramaturgo nigeriano Esiaba Irobi abordou esse assunto ao discutir como os valores africanos foram preservados e recriados no decorrer da diáspora africana<sup>31</sup>. De modo semelhante, Robin Moore fez estudo relacionando a cultura africana à música negra do Caribe hispânico, permitindo reconhecer o potencial da tradição oral para resguardar valores, mesmo em condições compulsoriamente sub-humanas, a exemplo do tráfico e escravização africana<sup>32</sup>. São igualmente destacáveis

---

29 Kouyaté, Toumani, op. cit.

30 Ibidem.

31 IROBI, Esiaba. *O que eles trouxeram consigo: carnaval e persistência da performance estética africana na diáspora*. SP: Projeto História, n.44, Jun-2012, pp.273-294.

32 MOORE, Robin. *Música negra e a diáspora: Reflexões sobre o Caribe Hispânico*. SP: Projeto História, n.44, Jun-2012, pp. 305-319.

pesquisas empreendidas por Maria Antonieta Antonacci, consistindo em abordagens que articulam culturas de matrizes orais africanas e corpos forjados por suas experiências de vida resguardadas em memórias corporais, pois:

Ao conjugar narratividades da diáspora no Brasil, despontaram linguagens corporais e sensibilidades de herdeiros de matrizes orais africanas, prefaciando injunções sonoras e gestuais. Nestas, protagonistas de histórias e culturas orais, em regimes de símbolos e de energias de seus corpos comunitários, traduziram traumas e transgressões a sofrimentos cotidianos.<sup>33</sup>

A análise da autora, que reflete sobre a presença da cultura africana nas expressões culturais brasileiras, dialoga com as reflexões trazidas por Esiaba Irobi, pois ambas concebem o corpo como portador e mediador de conhecimento. Assim, Irobi denomina esse modo de mediar conhecimento como *fenomenologia*, que é um conceito bastante difundido entre pensadores ocidentais, como Edmund Husserl, J.P. Sartre, Friedrich Hegel e Merleau Ponty. Parte desses filósofos chamam esse conhecimento mais empírico do que teórico de *fenomenológico*. Nesse sentido, o dramaturgo Esiaba Irobi dialoga com esses autores, criticando-os, na medida em que observa que é possível pensar o saber africano a partir dessa categoria *fenomenologia*, pois o saber tradicional africano implica em mediar conhecimento por meio de atividades práticas: dança, teatro, ritos, vestuário (performance). Segundo Irobi, a fenomenologia enfatiza “o engajamento na experiência vivida entre a consciência individual e a realidade enquanto fenômeno mental e sensorial”<sup>34</sup>.

A ampliação do conceito de *fenomenologia* proposto pelo autor implica em considerar outros valores no que se refere à mediação do conhecimento, pois na cultura africana, no bojo da vida comunitária, os valores são preservados e transmitidos por performances. A isso a autora Diana Taylor denominou de saberes preservados por *repertórios* culturais de povos, que se opõe ao saber *arquivístico*, que é aquele preservado nos arquivos e legitimado por narrativas oficiais do passado. O conhecimento que se faz presente no que Taylor<sup>35</sup> chamou de *repertório* são práticas

---

33 ANTONACCI, Maria Antonieta. *Memórias Ancoradas em Corpos Negros*. SP: Educ, 2ªed, 2014, p.17.

34 IROBI, Esiaba op. cit, p.1.

35 TAYLOR, Diana. *El archivo y el repertorio: La memoria cultural performática em las Américas*. Chile: Ediciones Universidad Alberto Hurtado, 2015.

de performances, embaladas por artes figurativas, ritmos, linguagem de tambores, por meio do corpo, que, segundo Irobi, é o suporte maior de preservação de valores ancestrais e tradicionais.

De acordo com as reflexões de Irobi, essa forma *sui generis* de transmissão de valores culturais dos povos africanos “põe o ser humano em contato com seus valores e consigo mesmo, além de lhes dar acesso a uma verdade e até mesmo a um reino espiritual”. Irobi argumenta que, devido a importância do corpo entre povos africanos de tradições orais, este é concebido como centro de percepção e expressão do mundo físico e espiritual.<sup>36</sup> O autor concebe o corpo como portador de memória:

Como a ontologia da maioria dos povos africanos é primordialmente espiritual, o corpo físico incorpora, num certo nível, um hábito memorial por meio da qual certas atividades funcionais, tais como subir, esculpir, prostrar-se, manusear, gesticular e andar são inventadas e praticadas. Num segundo nível de modelagem (exemplo mais complexo: o sistema de comunicação metalingüístico), as sociedades africanas conscientemente acostumam-se a uma semiologia corpórea através da qual o corpo torna-se receptáculo simbólico e expressivo do transcendente, assim como as ideias filosóficas associadas à religião, à adoração, ao divino, à cerimônia ritual, à celebração, à guerra, ao matrimônio, aos funerais, à realeza, à política, e assim por diante.<sup>37</sup>

Irobi busca reforçar a sua tese sobre a fenomenologia africana, tomando como exemplo a dança *kete* performatizada pelos *ashanti* de Gana. A dança *kete* era reservada somente aos membros da família de determinado clã. Na diáspora, mesmo depois de capturados e vendidos como escravizados, tanto esses quanto os demais *ashanti*, que tinham incorporado a performance em seus corpos, ainda eram “capazes de repetirem os aspectos da dança por meio da memória corporal”. Mesmo após esquecerem sua língua nativa<sup>38</sup>, por meio da dança, eles recuperavam alguns de seus valores, numa espécie de legado semiótico, em que a performance fortalecia as relações identitárias veiculadas por uma memória semi-lembrada, como se fosse um “vocabulário fenomenológico”. Irobi igualmente descreve processo semelhante ao relatar a canção do Suriname, cujos versos, saídos da boca de uma mulher, elucidam o

---

36 IROBI, Esiaba, *ibidem*.

37 *Ibidem*.

38 IROBI, Esiaba, *op. cit.*, p.4.

processo diaspórico: “*Aqui podemos ter sido reduzidos a servos e criados / Mas ainda assim nos orgulhamos e dançamos de cabeça erguida / Pois ascendemos de um povo digno e altivo*”. Essa canção pontuava uma coreografia na qual a mulher, por meio de balanços suaves, mantinha o tronco ereto e as mãos erguidas, semelhantes aos movimentos de uma águia ou abutre, cujo “sorriso no rosto afastava o semblante de dor que estampava sua face”<sup>39</sup>.

Paul Connerton, em *Como as sociedades recordam*, reconhece ter o corpo uma memória<sup>40</sup>. Em diálogo com o autor, Esiaba Irobi comenta que “em todas as culturas muito da coreografia da autoridade é expressa através do corpo”, considerando que o conceito de coreografia dos africanos é bem mais avançado do que os exemplos expostos por Connerton<sup>41</sup>. Nessa linha de raciocínio, uma vez que no Ocidente se valorizou a escrita em detrimento de outras formas de comunicação, a compreensão dos ocidentais acerca do corpo foi drasticamente afetada, com sérios prejuízos para os seus.

Em muitas sociedades africanas, inclusive entre os mandinga, a dança, o teatro e a música são as formas mais usadas para a veiculação de valores e atualização de tradições. De acordo com Irobi, isso ocorre porque a dança é usada enquanto “instrução sinestésica”, sendo o principal meio para a “codificação da percepção do nosso mundo interior e exterior”. No ponto alto de sua análise, argumentou que foi por intermédio da fenomenologia e da instrução sinestésica que os valores essenciais africanos foram translocados para o Novo Mundo. Aqui chegando, novos valores foram reincorporados, através de transculturações, crioulizações, formas compósitas ou, como assinalou Irobi, hibridizações, criando “textos performativos”. Ainda na esteira de Irobi:

Isto fica ainda mais evidente em diferentes partes da África diaspórica onde o carnaval, um derivado hibridizado de celebrações e ritual teatrais africano, vem revelar uma re teorização performática da alienação e do individualismo – que são dois *ethos* e castigos da ontologia capitalista ocidental. Os africanos traficados para as Índias Ocidentais, Grã-Bretanha, América do Norte, Canadá e América do Sul têm consistentemente usado a *performance* para afrontar, escarnecer, rejeitar, interrogar e desconstruir o individualismo e o naturalismo ocidental, a portas fechadas, à boca pequena, drama de classe média a séculos.<sup>42</sup>

---

39 Ibidem.

40 CONNERTON, Paul. *How societies remember*. Cambridge: Cambridge University Press, 1989, p.74.

41 Op, cit, p.4.

42 Ibid. p.6.

Em uma análise bem distinta do cânone que analisou o carnaval, por vezes, associando-o somente a uma festa romana pagã,<sup>43</sup> Esiaba vê o carnaval mais como “um processo dinâmico e coletivo da subjetividade e criatividade que permite aos africanos da diáspora engajarem, repensarem e se redefinirem, intervindo nas contradições de suas histórias”<sup>44</sup>. Suas reflexões ajudam a compreender melhor uma das quintessências da cosmogonia africana, pois evidencia que a mediação do conhecimento não é dissociada das demais práticas da comunidade. A noção de fenomenologia, trabalhada por Irobi, obriga a pensar a oralidade em relação com o corpo, tendo em vista os recursos empregados em rituais e cerimoniais: timbre e impostação da voz, pintura do corpo, ritmos percussivos, montagem de cenários, danças e gestos, confecções de instrumentos.

---

43 LECHT, J. *Fifty key contemporary thinkers*. London: Routledge, 1994, p.7-12.

44 IROBI, Esiaba, op, cit, p.7-8.

**Imagem 2: Evento de encenação da Carta Mandinga (Kurukanfuga). Ao centro, o ator que representa o Imperador do Mali, Sundjata Keita, em contexto de unificação dos reinos da região Manden.**



Fonte: Archive La Charte de Kurukan Fuga<sup>45</sup>

A imagem acima vai ao encontro da análise feita por Esiaba Irobi em relação à performance. Percebe-se uma plasticidade na cena em que as vestimentas, a composição do espaço, a presença dos músicos fazem parte de uma performance mais ampla, que tem por função criar um “lugar de memória”, a partir de vivência no bojo da comunidade. É exemplar que a noção de memória social em África está para além da costumeira concepção ocidental, que busca “cercar o passado” em museus e pontos de memória, tendo em vista que o evento de encenação da promulgação da *Carta Mandinga* vem cumprir o papel de reatualização da chamada *tradição viva*, para usar termo de Hampaté Bâ, do povo mandinga. Para além de uma mera encenação, a performance representada pela imagem faz alusão a uma forma de trazer a tona o “espírito legislador” das sociedades africanas do século XIII, mostrando que os povos do manden desse período criaram mecanismos de negociação por meio de um pacto

45 Disponível em: <http://african-bloggers.blogspot.com.br/2012/10/la-charte-de-kurukan-fuga.html>, acesso em: 29.10.2017.

político, a *Carta Mandinga*.

Pensar a cultura africana a partir dessas performances é buscar a natureza das coisas mediante conjugações interligadas, e não “fatiadas”, como tem insistido o Ocidente. Pondera Hampâthé Bâ: “um saber especializado nunca é especialista”. Daí ser pertinente analisar recursos de regimes orais usados pelos mandinga para preservar a *Carta*, considerando que foi por meio de performances que valores atrelados a esse pacto foram veiculados, transmitidos, renovados no tempo/espaço, podendo ser observáveis em suas coreografias, encenações, danças e gestuais.

O modo peculiar de Irobi analisar a transmissão e preservação de valores entre povos de matrizes tradicionais africanas contribui de modo decisivo para maior compreensão de formas de transmissão, desde o século XIII, da *Carta Mandinga*. As noções de *fenomenologia* de sociedades tradicionais corroboram para pensar ações performativas e combativas, via transmissão, entre membros da comunidade mandinga, fazendo frente a processos capitalistas globais, que limitam o modo de vida de sociedades tradicionais, a exemplo de outras comunidades, como aquelas existentes não somente na África do Oeste, mas também na África austral, setentrional, oriental, nas Américas, no Oriente Médio e no Caribe.

\*  
\*      \*

Localizados na região da África do Oeste, os povos mandinga constituem uma das comunidades mais expressivas do continente, correspondendo, hodiernamente, a aproximadamente 70 milhões de pessoas. Devido às dificuldades de estabelecer um recenseamento preciso, já que parte dos mandinga estão em deslocamentos ou localizados em áreas de litígio, há ainda a possibilidade de que esse número seja maior. Esse número é aproximadamente sete vezes o tamanho da população de Portugal<sup>46</sup>. Apesar de serem predominantes na República do Mali, os mandinga e comunidades correlatas também encontram-se no Benin, em Burkina Fasso, na Costa do Marfim, no Chade, em Gâmbia, em Gana, na Guiné-Bissau, na Libéria, na

---

<sup>46</sup> Segundo censo de 2013, a população portuguesa é de aproximadamente 10,4 milhões. Fonte: Banco Mundial.



Mauritânia, no Níger, no Senegal e em Serra Leoa, além de marcarem presença, por intermédio de antigas e recentes diásporas, em outras regiões do mundo.<sup>47</sup> São igualmente povos de cultura mandinga os *malinké, lingani, bambara, bissa, busa, dan, diola, kpelle, ligbi, landogo, marka, mende, soninke, susu, vai, yalunka*, dentre outros. A cultura mandinga está arraigada nos costumes dos antigos povos do Saara central, e atribui-se aos *malinké* a formação mais antiga dos clãs do mandinga. A cultura dos mandinga, como a língua, a crença e os mitos, influenciou, não somente as práticas dos povos de cultura mandinga, mas também leis e costumes colocados de impérios africanos do passado remoto da África do Oeste, como o Wagadu (Império de Gana) e o Império do Mali. Mesmo com o número expressivo de povos de cultura mandinga ao redor do mundo, a exemplo de outras comunidades africanas, ainda é possível observar que esses grupos são classificados como meramente tribais ou étnicos<sup>48</sup>. O presente trabalho opta-se por não usar nenhum dos dois conceitos, apoiando-se em Ngugi wa Thiong'o:

É conveniente observar que “tribo”, “tribalismo” e “guerras tribais” são termos coloniais frequentemente empregados para explicar os conflitos na África. A maioria das línguas africanas não possuem uma palavra equivalente para o termo em inglês *tribe*, com sua conotação pejorativa dada à evolução do vocabulário antropológico do empreendimento europeu entre os séculos XVIII e XIX.<sup>49</sup>

Thiongo ainda destaca que “É sempre bom questionar o porquê de 40 milhões de Yorubás serem classificados como uma tribo ao passo que 5 milhões de dinamarqueses constituam uma nação?”<sup>50</sup>. Sabe-se que o cuidado quanto ao uso dos termos não é aspecto meramente conceitual ou formal, pois é possível empreender uma desumanização pelos simples uso das palavras, como ocorreu durante o colonialismo e o neocolonialismo, períodos de popularização dos termos “primitivos”, “indígenas”, “silvícolas”, “selvagens”, “tribos” e “nativos”. Possivelmente denominar as civilizações africanas como povos, nações ou comunidades seja mais condizentes com

47 Site *União Africana*, disponível em <http://www.au.int/en/sa>, acesso em 04.01.2016.

48 Isso ainda é bastante presente, uma vez que nos noticiários sobre os ataques na Somália tais conflitos são referidos como guerras tribais.

49 THINONG'O, Ngugi wa. *Pour une Afrique libre*. Paris: Éditions Philippe Rey, 2017, p.23.

50 Ibidem.

a sua rica e complexa experiência histórica, bastando problematizar o sentido que essas categorias carregam. Os valores do povos mandinga são fruto e estão emaranhados de costumes de culturas distintas, o que, no entanto, não significa dizer que não haja singularidades em suas práticas sociais e rituais. Os mandinga incorporaram elementos de outras culturas, de regiões tanto próximas quanto remotas. O estudo de seu passado contribui para melhor compreensão de suas práticas socioculturais, notadamente, em períodos anteriores ao século XIII, quando da fundação do Império do Mali, pelo maghan (imperador) Sundjata Keita (*Sundiata*, *Sunjata*, *Suniata* ou *Diata*)<sup>51</sup>.

---

51 Há inúmeras epopeias que narram a biografia do Imperador do Manden.

**Mapa 1: Comunidades da África do Oeste, dentre as quais encontram-se o grupo Mandinga**



*Fonte: Coleção História Geral da África, Vol. IV, DF: Unesco, 2012.*

Achados arqueológicos recentes atribuem a ancestralidade dos mandinga a grupos que viveram entre os anos 2.500 e 2.000 a.C. na região sudeste da Mauritânia, pois lá acharam edificações, em Tichit-Walata e Tagant, construídas em pedras. Tais construções foram erigidas pelos *soninke*, sub-grupo mandinga, conforme relatou H.J. Hugot sobre os achados da região: “Até mesmo no sul da Mauritânia, na fase mais antiga, (Akreijit) da sequência de Tichitt, os micrólitos estavam presentes junto com a cerâmica e os machados de pedra; mas eles desapareceram em todas as fases subsequentes”<sup>52</sup>. Na região, foram encontradas muralhas, usadas pelos *soninke* para se protegerem de invasores e algumas construções de caráter comunitário. Interessante reter que esse período coincide com o desenvolvimento dos reinos Kush,

52 MUNSON, P. 1968, 1970. apud. HUGOT, H.J. *Pré-História da África Ocidental*. In: *Coleção História Geral da África*, DF: Unesco, 2012, p.705.

nas cidades de Méroe e Napata, o que permite afirmar que em distintas regiões da África ocorreu um desenvolvimento concomitante, ao invés da ideia concebida anteriormente pela historiografia tradicional de que as civilizações ao Sul do Saara somente se desenvolveram a partir de “modelos tomados emprestados” de povos vizinhos, a exemplo do Egito e da Mesopotâmica.

**Imagem 3: Muralha do Sítio Arqueológico de Tichit-Walata, na região da África do Oeste.**



**Fonte: Lipstick Valley<sup>53</sup>**

Elikia M'Bokolo também esteve atento à presença de povos de cultura mandinga na região da África do Oeste e costeira. Apoiando-se em estudos recentes de etno-linguística:

Os povos mais próximos da costa são evidentemente os mais frequentemente citados: sereres, sereos ou sercos; gilofes ou gyloffes (wolof); tucolores (toucouleur); barbassins ou barbaciis, súditos do Bur Sine; falupes e balantas de Casamança; beattares (beafada), banhuns (baink); capeos ou cacheos ou

---

53 Disponível em: <https://www.lipstickalley.com/threads/ancient-west-african-city-of-tichitt-walata.782641/>> Acesso em: 28.10.2017.

ainda capis (sape); boloes (bulon) e temnis (temné) na costa da Guiné. Aparecem também povos do interior mais ou menos afastados: mandinga, jaalungas (dianlonkê), hababarranaa (bambara). Mais ao sul aparecem, entre outros, os atis (attié), os borões (abron), os hacanys (akãs), os benim e os jos (ijaw).<sup>54</sup>

Na observação do historiador Djibril Tamsir Niane, “o povo Manden compreende vários grupos e subgrupos, dispersos por toda a zona sudano-saheliana, do Atlântico até o maciço do Air, com projeções profundas nas florestas do golfo do Benin”<sup>55</sup>. O autor faz alusão a período mais recente da história dos mandinga, mas destaca, no entanto, que, no início do século XII, o *habitat* dos mandinga era bem mais restrito. No auge do Império de Gana, em fins do século XI, distinguem-se três grandes grupos: os *soninke* ou sarakolle, fundadores de Gana, que ocupavam especialmente as províncias de Wagadu (Awker), Baxunu (Bakhunu) e Kaniaga; ao sul, no sopé do Kulikoro, encontravam-se os sosoe; “e, ainda mas ao sul, viviam os *malinka* ou malinké, do território chamado Mande ou Manden, situado na bacia do alto Níger, entre Kangaba e Siguiri”<sup>56</sup>.

---

54 M'BOKOLO, Elikia. *África Negra: história e civilizações*. Tomo I. Salvador: EDUFBA; SP: Casa das Áfricas, 2009, p.123.

55 NIANE, D.T. *O Mali e a segunda expansão Manden*. In: *Coleção História Geral da África*, vol.IV. Brasília: Unesco, 2012, p.133.

56 Ibidem.

**Imagem 4: Sítio arqueológico em Tichit-Walata, edificações datadas aproximadamente do II Milênio a.C.**



**Fonte: Nairaland<sup>57</sup>**

Atribuem-se aos povos mandinga uma série de descobertas e desenvolvimentos técnicos na região da África do Oeste. A produção de tecidos, a cultura do arroz e a produção de milhetes são algumas delas, podendo-se notar também a arquitetura peculiar que, atualmente, desperta o olhar de estrangeiros que visitam as cidades de Djenné, Timbuktu e Wangara, onde foram construídas grandes mesquitas. A história dos povos mandinga também se mistura a de grandes impérios antigos, como a fundação dos Impérios de Gana (Wagadu), por parte dos soninke; do próprio Mali, por Sundjata; além da expansão do Império Songhai. As narrativas históricas, os mitos, os

---

<sup>57</sup> Disponível em: <http://www.nairaland.com/1321386/west-african-civilization-settlement>> Acesso em: 28.10.2017.

costumes e demais aspectos culturais dos povos mandinga foram minuciosamente estudados e registrados pelos historiadores Djibril Tamsir Niane, Youssouf Tata Cissé e pelo *jeli* Wa Kamissoko. Este último era um *nyamakala*, ou seja, um homem de casta ou um *nwâra* (tradicionalista de talento), possuidor de grande prestígio na comunidade. Nascido em *Kirina*, lugar conhecido por sediar a batalha final entre Sundjata Keita e seu rival Sumaoro Kantê, Wâ Kamissoko morreu aos 57 anos, não sem antes transmitir a Tata Cissé informações sobre o modo de vida e alguns rituais dos mandinga. Ambos se conheceram quando Cissé trabalhava no Departamento para o Desenvolvimento da Produção Agrícola<sup>58</sup> (BDPA), na *Missão do Alto Vale do Níger*, região que era o “coração” do Império do Mali. Nesse local, Cissé também esteve em contato com Djabâté de Kéla, que lhe narrou eventos de destaque desse Império antigo. A constatação de que, desde tempos remotos, o continente africano possui grandes tradicionalistas que preservam épocas passadas de seu povo demonstra uma grande preocupação, por parte das comunidades, em relação à transmissão cultural e histórica. Desnecessário dizer que isso faz frente aos argumentos da historiografia de matriz europeia - a mesma que arrogou para si a função de escrever a história da África - de que a tradição oral não era capaz de transmitir o conhecimento de forma sistematizada. Não somente é possível transmitir conhecimento por meio de regimes de comunicação oral, como também se deve destacar que há, em África, no dizer de Cheick Anta Diop, uma anterioridade civilizatória no que se refere ao pioneirismo na formação histórica<sup>59</sup>. Apoiando-se em Diop, Elikia M'Bokolo reforça essa tese da anterioridade africana ao reconhecer que:

[...] estamos hoje autorizados a dizer, de maneira ainda mais radical, que a questão da “anterioridade africana” se impõe no próprio cerne dos processos de hominização e, de certa forma, a montante que se refere à eclosão das sociedades humanas e das suas civilizações respectivas<sup>60</sup>

Se na presente tese, há uma preocupação de evidenciar o pioneirismo africano

---

58 BDPA, do francês *Bureau pour le Développement de la production agricole*.

59 DIOP, Cheikh Anta. *Anteriorité des civilisations nègres> Mythe ou vérité historique?* Paris: Présence Africaine, 1967.

60 M'BOKOLO. Op. cit.p.19.

em assuntos relacionados aos direitos humanos e direitos fundamentais, aqui exemplificado pela *Carta Mandinga* cabe destacar que outras ações ou descobertas pioneiras no continente foram estudadas e cientificamente comprovadas, conforme exemplificado pelas pesquisas de história material e arqueologia realizadas por Cheick Anta Diop. Além dos trabalhos de Diop, os estudos empreendidos pelo botânico russo N.I. Vavilov e por Roland Portères “abriram caminho a numerosas pesquisas que reconstruíram inteiramente a origem e a evolução das plantas cultivadas na África, pondo em evidência o caráter nitidamente endógeno da totalidade do processo”<sup>61</sup>. Fator parecido ocorreu com as pesquisas sobre os sítios da metalurgia do ferro, que ajudam a compreender a ocupação e a expansão de Djenné, a partir dos anos 250 a.C., cidade que alcançou sua extensão máxima entre os anos 300 e 800 d.C., coincidindo com o ano de surgimento do Wagadu (Império de Gana), sob liderança de povos soninke.

Vale destacar que a cidade de Djenné ocupou um lugar central no processo de adensamento populacional do Oeste africano. De acordo com Susan e Roderick McIntosh<sup>62</sup>, que no contexto das décadas de 1970 estudaram o desenvolvimento demográfico da região da África do Oeste, nessa cidade se desenvolveu o comércio e o urbanismo antes mesmo da intrusão árabe. Escavações empreendidas pelos McIntoshes indicam que Djenné-Jenó (antiga Djenné) foi fundada em aproximadamente 200 a.C. No ano 850 d.C. Djenné viveu amplo empoderamento. No ano 1.100 d.C., aproximadamente, a cidade experimentou grande declínio, cujo vazio urbanístico permitiu o fortalecimento de outro centro urbano: Timbuktu. Contudo, entre os séculos XV e XVI, Djenné retomou novo crescimento, tornando-se um dos grandes centros de propagação da fé Islâmica.

Os estudos de Susan McIntosh demonstram que tanto Djenné quanto Timbuktu se tornaram grandes centros urbanos e, *a posteriori*, importantes rotas comerciais, principalmente pelo ouro que antes era escoado pela região transaariana. Há inúmeros relatos de viajantes que falam do comércio próspero no local, como a carta de Antonio Malfante para um mercador genovês, descrevendo o comércio realizado pelo rio Níger: “Através destas terras corriam um largo rio, que em certas épocas do ano inundava as

---

61 Nikolai Ivanovich Vavilov (1887-1943), botânico e geneticista soviético (russo). Citado por M'Bokolo.

62 MCINTOSH, Susan & Roderick. *Results of archaeological excavations at Djenné-Jéno are described in McIntosh & McIntosh (1981) and McIntosh (1995)*.



suas margens. Este rio passava pelos portões de Thambet [Timbuktu]... Havia muitas embarcações pelas quais o comércio era realizado”<sup>63</sup>.

A dinâmica peculiar das cidades de Djenné e Timbuktu, antes do advento do Islamismo, bem como os respectivos adensamentos populacionais destacados pelos McIntoshes, trazem pertinentes reflexões sobre como as sociedades humanas podem passar por transformações sem criar hierarquias sociais rígidas em torno de um poder central, como de um reino ou de um império. Entretanto, falar da inexistência de um poder central não implica afirmar que há uma ausência da capacidade desses povos de se autogovernarem, dizendo que esta ou aquela sociedade ou comunidade estão privadas de algo, no caso, um Estado. Afirmar isso seria incorrer em uma visão etnocentrista, como àquela denunciada por Pierre Clastres:

Por trás das formulações modernas, o velho evolucionismo permanece na verdade, intacto. Mais delicado para se dissimular na linguagem da antropologia, e não mais na da filosofia, ele aflora contudo ao nível das categorias que pretendem ser científicas. Já se percebeu que, quase sempre, as sociedades arcaicas são determinadas de maneira negativa, sob o critério da falta: sociedades sem Estado, sociedades sem escrita, sociedades sem história. Mostra-se como sendo da mesma ordem a determinação dessas sociedades no plano econômico: sociedades de economia de subsistência<sup>64</sup>.

O exemplar caso das regiões da África do Oeste demonstra que o modo de vida em torno de valores comunitários foi o que alavancou essas comunidades para além de uma organização política centralizada ou de leis rígidas e imperativas, como àquelas trazidas pelos colonizadores, seja ele árabe-muçulmano, europeu-cristão, ou conquistadores de dentro do próprio continente, como o rei Sosso Sumaoro Kantê ou o Kayamaga de Gana, ambos, segundo relatos da época, déspotas opressores. A esse respeito é revelador que muitas comunidades se realizaram historicamente a partir de uma estrutura de irmandades vinculadas a ofícios: homens de armas (tontigiw, simbon), homens da metalurgia (sosso), homens da palavra (djelis), homens de saberes mágicos (dyées), feiticeiros (shubaaya) e homens de servidão (dyòòn). Por meio do exercícios

---

63 WILKS, Ivor. *Wangara, Akan, and Portuguese in the Fifteenth and Sixteenth Centuries* (1997). Bakewell, Peter, ed. *Mines of Silver and Gold in the Americas*. Aldershot: Variorum, Ashgate Publishing Limited. pp. 8–9.

64 CLASTRES, Pierre. *Sociedade contra o Estado*. SP: Cosac Naify, 2015, p.201.

desses ofícios, praticamente todas as esferas da “vida social” estão preenchidas, permitindo o funcionamento da sociedade por intermédio de outra estrutura e organização de autoridade via saberes comunitários.

Contudo, no empreendimento colonial, de catequização, de aculturação e de conquista, esses saberes foram colocados em suspenso, pois somente assim o domínio poderia ser bem sucedido. Mais tarde, seria a negação desses valores de ofício que justificaria a presença do colonizador com suas ciências e tecnologias. A medicina tradicional exercida pelos *dyées* deveriam ser classificadas como saberes ocultos, a pedagogia oral ensinada pela *djelya* (escola da palavra) deveria ser associada a uma ausência de saber em prol da escrita, doravante implantada pelas escolas corânicas<sup>65</sup>. As caças praticadas pelos *simbon*, bem como a respectiva dieta alimentar das sociedades tradicionais, deveriam ser extintas.

Muitas práticas dos povos tradicionais da África do Oeste, a exemplo dos mandinga, entraram em choque com os preceitos pregados pelo Islamismo, que adentrou na região sulsaariana a partir do século IX.<sup>66</sup> No que se refere à presença dessa religião na região, o assunto será melhor aprofundado na seção seguinte, porém merece destacar que os guerreiros mulçumanos Almorávidas, entre os anos 1076 e 1077, investiram duramente contra o Wagadu (Império de Gana), provocando a sua queda. O ataque dos guerreiros muçulmanos estimulou o abandono dos povos soninke da região do Wagadu (sua terra natal) para se estabelecerem às margens do Níger, mesclando-se aos povos locais. Segundo Djibril Tamsir Niane, outro fator que contribuiu para os deslocamentos dos soninke foi “a busca do ouro”, que “levou-os longe, em direção do sul, até a orla da floresta. Acredita-se que a cidade de Djenné – que teve seu apogeu no século XV – tenha sido fundada por comerciantes soninke, provavelmente muito antes da chegada dos árabes à região”<sup>67</sup>. Apesar do apogeu da cidade ter sido em período que coincidiu com as grandes navegações europeias, as fontes provenientes da história material atestam que, por volta do ano 500, já existia um comércio transaariano, conforme comprovado pelos metais achados na região,

---

65 Que alfabetizam a partir do *Alcorão*.

66 Alguns autores defendem a ideia de que o Islã se expandiu pela região séculos antes, porém, opta-se por essa datação devido a ser a periodização trabalhada pelos estudiosos do “urbanismo” na África do Oeste.

67 NIANE, Djibril Tamsir. *Coleção História Geral da África*, vol. IV, p.134.

provavelmente oriundos das minas de Takedda, no Saara<sup>68</sup>.

Além do Wagadu, outra organização política bastante influente na região da África do Oeste foi o Reino Takrur, que, apesar de ter sido dominado por Gana, quando da decadência deste, não mais se encontrava sob o seu domínio. Foi Wardjabi, rei do Takrur, convertido ao Islamismo, quem tomou parte ativa na guerra santa iniciada pelos Almorávidas, tarefa esta retransmitida ao seu filho, o príncipe Labi<sup>69</sup>. O Takrur dominou as regiões litorâneas, controlando possessões auríferas, a navegação do rio Senegal e as minas de sal da região. O apogeu do reino Takrur, que ocorreu entre o término do século XI e a metade do século XII, precedeu a ascensão dos sosso (sossoe), sendo um de seus maiores expoentes o rei Sumaoro Kante, rival de Sundjata Keita.

A conversão de Wardjabi ao Islamismo deve ser vista como consequência de um processo mais amplo, de expansão da religião do profeta na região, considerando, inclusive, que, de acordo com os artigos iniciais da *Carta Mandinga*, cinco marabus (sábios islâmicos) possuíam assento permanente na Grande Assembleia (Gbara Sariyalu) de Kurukan Fuga. O próprio *artigo 2* do pacto evidencia o lugar de importância ocupado pelos representantes muçulmanos no Império do Mali: “os cinco clãs de marabus são nossos mestres e nossos educadores no Islã. Todos lhes devem respeito e consideração”.

Nunca é demais lembrar que, para além da história dos grandes reinos, dos impérios, da realeza e dos grandes fluxos comerciais, há uma história igualmente pujante e não menos importante, que corresponde às dinâmicas culturais e sócio-políticas. Ambas se entrelaçam e são concomitantes. Ao mesmo tempo em que impérios e reinos passam pelo processo de gênese, apogeu e queda, a comunidade, seus clãs e as respectivas irmandades estabelecem estratégias para fazer frente às ingerências políticas, adaptando-se às conjunturas, negociando as suas inserções em novas realidades e assim “fabricando” o seu viver. Daí não ser de estranhar que o surgimento do pacto dos caçadores *simbon* seja concomitante a um dos momentos mais

---

68 Conforme observado por Niane “A arqueologia confirma as informações do Ta'rikh al-Sudan: a região de Djenné era tão populosa e as aldeias tão próximas umas das outras que as ordens do rei eram proclamadas do alto dos bastiões e retransmitidas de aldeia em aldeia por arautos. O limo depositado pelos dois rios era muito fértil e facilitava o cultivo do arroz.

69 NIANE, D.T. Op.cit.p.136.

conturbados da região: a expansão dos Almorávidas que buscaram submeter povos não islamizados, constituindo-se uma fase latente da escravidão transaariana, que durou desde o século VI até o século XIX.

## Os 12 reinos anteriores ao Império do Mali

O Império do Mali foi criado a partir da unificação de 12 reinos da África do Oeste, alguns dos quais existem informações imprecisas. Um dos reinos, anterior à unificação do Mandinga foi o Sosso (Sosoe, Sossoe), que teve como um dos soberanos Sumaoro Kante, o grande rival de Sundjata Keita. Para compreender o apoio praticamente irrestrito que muitos reis deram à Sundjata, quando da rivalidade entre este e o rei Sosso, interessa recuperar algumas informações sobre o mandonismo exercido por Sumaoro Kante, cujo reinado se situou entre 1200 e 1235<sup>70</sup>, conforme relatou Djibril Tamsir Niane:

Depois de submeter as províncias soninke, Sumaoro Kante atacou o Manden [Mandinga], cujos reis lhe opuseram obstinada resistência; Sumaoro teria “quebrado” (saqueado) nove vezes o Manden; a cada vez, porém, os Maninka recompuseram suas forças e revidaram o ataque. [...] a autoridade do rei Sosoe estendia-se a todas as províncias outrora sob domínio de Gana, com exceção do Manden<sup>71</sup>.

Foi a partir da conquista deste reino Sosso que Sundjata Keita garantiu ao Mandinga o acesso às rotas comerciais transaariana. Segundo Niane, “as tradições orais enfatizam a crueldade de Sumaoro Kante: ele fez reinar o terror no Manden a tal ponto que “os homens já não se atreviam sequer a conversar, de medo que o vento levasse as palavras ao rei”<sup>72</sup>. Contudo, a história não deve ser concebida a partir de um “jogo” maniqueísta em que a dicotomia bem/mal ilustre as relações sociais, pois deve-se atentar a quais os projeto políticos presentes na disputa entre o rei dos Sosso e o soberano Keita.

A expansão dos Almorávidas pela região do Saara e subsaariana se deu pelo nomadismo, o que não alterou drasticamente a política de antigos reinos vassallos do

---

70 A cronologia do Mali foi estabelecida por Maurice Delafosse com base na duração dos reinados registrados por Ibn Khaldun. Trata-se, porém, de cronologia relativa; seu término *ad quem* é dado pelo início do reinado de Maghan III, em 1390, evento referido por Ibn Khaldun, que concluiu sua História dos berber logo após essa data. In: NIANE, D.T. *O Mali e a Segunda expansão Manden*. Op. cit. Nota, p.142.

71 NIANE, D.T. op. cit. p.142.

72 Ibidem.

Wagadu, como o reino Sosso<sup>73</sup>. De acordo com Boubacar Keita, o reino Sosso estava bem fortalecido devido a contínuas lutas pela hegemonia que ocorreram no Alto Níger. Sob a liderança dos ferreiros, os sosso encontraram, a partir do século XI, um vácuo de poder deixado pelo Wagadu. Os sosso estavam localizados próximo aos jazigos auríferos do Buré, experimentando desde cedo, antes mesmo do ouro, uma considerável riqueza decorrente do trabalho com o ferro na região. Já no século XIII, enfatiza Boubacar Keita, eram os principais fornecedores de “bens essenciais e diversos tipos de instrumentos de trabalho em metal, de armamento (lanças, flechas) antes, de mais tarde, os reinos vizinhos encontrarem outras fontes de abastecimento”<sup>74</sup>. O reino Sosso foi fundado por volta do século VIII, e, posteriormente, entre os séculos XI e XII, esteve sob a égide da dinastia dos Diarissos (soberanos de origem soninké), que depois deram lugar aos ferreiros Kantê. Ambos (Diarissos e Kantê) eram grandes opositores do Islamismo na região sudanesa. Contudo, os muçulmanos souberam tirar proveito de disputas locais entre os Kantê e outros reinos mandinga, a exemplo da rivalidade entre Sumaoro Kantê (um dos grandes representantes da cruzada anti-islâmica) e o sucessor ao trono do reino Mandinga, Sundjata Keita.

Dando continuidade ao projeto de combate ao islamismo, Sumaoro Kantê tomou e saqueou a cidade de Kumbi-Saleh, em 1203, submetendo reinos ao Sul e a Oeste dessa região, reinando sobre eles por mais de 15 anos e governando de forma despótica. A ação imperativa do rei Sosso abriu espaço para a criação de alianças entre povos submetidos contra a tirania. Quem ocupou um papel central nessa resistência foi o Reino Mandinga.

Diferente dos sosso, o mandinga, enfatiza Boubacar Keita, “era produto da criatividade de uma constelação de povos encabeçada pela linhagem dos Konaté”<sup>75</sup>. Por sua localização estratégica, próximo ao grande rio Níger, Niani tornou-se a capital do Manden. Algumas fontes, como a epopeia Mandinga, apontam que foi esse foi o lugar de nascimento do maghan Sundjata Keita. Em *La Grande Geste du Mali*, o djeli Wa Kamissoko descreve a genealogia reinante em Niani, a princípio fundada por Kolomba Kamara, tendo por alguns dos sucessores notáveis Kolinkin Kamara e seu

---

73 KEITA, Boubacar N. *História da África Negra*. Luanda: Texto Editores, 2009, p.182.

74 Ibidem, p.183.

75 Ibidem, p.184.

filho Niani Massa Kara Kamara. Tata Cissé destacou que, posteriormente, os Kamara até abandonaram temporariamente Niani, devido a uma epidemia, para se estabelecerem em outras cidades próximas ao Vale do Níger.<sup>76</sup>

Apesar do pouco acesso a fontes que tragam informações sobre o Reino Do, há alguns relatos que fornecem testemunhos sobre a sua existência, como o descrito pelo viajante árabe Al-Bakri, sobretudo, sendo o primeiro viajante a mencionar o Mali:

Os negros Adjemm, denominados Nungharmata [Wangara], são negociantes e transportam ouro em pó de Iresni para outros países. Defronte dessa cidade, do outro lado do rio [Senegal], existe um grande reino cuja travessia exige oito jornadas e cujo soberano porta o título de du [Do]. Seu povo vai à guerra armado com flechas. Para além das fronteiras desse país, há outro chamado Malel [Mali], cujo rei tem o título de al-Muslimani.<sup>77</sup>

Há ainda menções a outros reinos, como os reinos Kiri (posteriormente denominado Manden), Bako e Burem. Esses, em tempos bem anteriores ao surgimento do Império de Sundjata, foram dominados pelos Keita, processo empreendido por Mamadi Kani, que, assim como os seus ancestrais, foi um grande rei caçador do Mandinga. Não restam dúvidas de que a primeira força militar do Mandinga foi constituída de caçadores. Dijibril Tamsir Niane faz lembrar que “para formar seu exército, Mamadi Kani reuniu os caçadores que pertenciam aos clãs Kamara, Keita, Konate e Traore”<sup>78</sup>. Segundo Niane, o reinado de Kani pode ser datado do começo do século XII. Até o entronamento de Sundjata, 16 reis ascenderam ao poder, o que tem levado muitos historiadores a afirmarem equivocadamente que Sundjata unificou 16 reinos, quando na verdade ele encampou 12 reinos, incluindo o antigo reino Manden, doravante Império.

Além dos reinos Manden, Niani, Do e Sosso, outras organizações políticas figuram nas fontes árabe-islâmicas e nas tradições orais:

→ **Nema**, cujo rei Nema Farin Tunkara ofereceu exílio a Sundjata, à época perseguido por Sumaoro;

---

<sup>76</sup> Ibidem, p.45, nota 10.

<sup>77</sup> NIANE, D.T. op.cit. p.143.

<sup>78</sup> Ibidem, p.147.

→ **Sibi**, fundado pelos clãs Kamara, cujos contemporâneos de Sundjata forneceram ajuda ao rei Keita para retomar o seu trono<sup>79</sup>;

→ **Jolof** (Diolof), conquistado pelo general de Sundjata, Tiramaghan Traore, que também foi o responsável por levar a guerra à Senegâmbia, encampando Casamance, no atual Senegal, e a região montanhosa da atual Guiné-Bissau;

→ **Futa Djallon**, localizado próximo à fronteira entre a atual Guiné e Senegal, que antes mesmo da unificação já existia em área que fora submetida por Sundjata, denominada Labe<sup>80</sup>;

→ **Diaghan**, **Kita** e **Gabu** são outros reinos igualmente incorporados ao Império Manden.

Fontes distintas se referem aos reinos e demais territórios por meio de nomes diferentes, tais como *Kiri*, antigo nome do território *Manden*; ou *Do*, por vezes chamado de *Du*, ou ainda *Mali*, denominado pelos viajantes árabes como *Malel*.

Como chefe militar e chefe político, Sundjata Keita foi um grande articulador, reunindo em torno de si não somente chefes militares, mas igualmente letrados negros pertencentes ao clãs de marabus. Além de codificar costumes<sup>81</sup>, Sundjata estabeleceu alianças com outros clãs da África Ocidental, sobretudo após as conquistas, quando foi permitindo que cada clã, província, reino ou região, incorporados ao Império Manden, pudessem manter os seus costumes locais e comunitários, no entanto sem entrar em conflito com os valores presentes nos 44 artigos da *Carta Mandinga*.

Atualmente, o antigo Império do Mali corresponderia a oito territórios dos atuais Estados africanos ao Sul do Saara: Mali, Níger, Burkina Fasso, Guiné-Conakri, Guiné-Bissau, Tchade, Gâmbia e Senegal, sendo a maior unidade política existente na África Subsaariana. A influência do Islamismo, tanto no antigo Império do Mali quanto na cultura mandinga é compreensível, na medida em que no século XII ocorreu a islamização de grande parte dos governantes de língua manden. Muitos desses clãs

---

79 ASANTE, M.K; ABARRY, S.A. *African Intellectual Heritage: a book of sources*. Philadelphia: Temple University, 1996, p.134.

80 DE GRAFT-JOHNSON, J.C. *African Glory: The Story of vanished negro civilizations*. Baltimore: Black Classic Press, 1986.

81 Este tema será melhor desdobrado na *Parte II*, a qual traz a análise da *Carta Mandinga*, bem como aspectos relevantes da biografia de Sundjata Keita e de respectivo reinado.



mandinga islamizados forneceram apoio logístico a Sundjata Keita durante a guerra contra os sosso. Segundo Dijibril T. Niane, o próprio islamismo foi bastante difundido na *Era Sundjata*, mas nos relatos árabes não há menção alguma ao maghan mandinga, exceto pela referência feita por Ibn Khaldun.

## NO TEMPO DOS CAÇADORES

A irmandade dos caçadores declara:  
 a fome coisa boa não é a escravidão muito menos  
 não há pior calamidade, neste mundo, do que ambos  
 como temos a aljava e o arco, a fome não matará mais  
 ninguém no Mandinga, se por acaso a fome venha se  
 servir, a guerra jamais destruirá nossa aldeia em busca  
 de escravos; ou seja, ninguém subjugará seu semelhante  
 para vendê-lo; ninguém mais será abatido, nem  
 condenado à morte em razão de ser filhos de escravo

(*Juramento da Irmandade dos Caçadores, artigo V*)

A prática da caça é uma das mais antigas atividades humanas, motivo pelo qual se faz presente em todas as civilizações. Enquanto ofício, permeia as relações sociais de uma comunidade. Enquanto necessidade primária, vai ao encontro dos anseios básicos e fundamentais dos seres humanos, como o sortimento de uma comunidade que, contínua e gradativamente, demanda alimentos. Conquanto, entre alguns povos, a caça se relaciona também a ritos iniciáticos, em que os jovens “testados” mostrando habilidades de caçador para, então, adentrar na fase adulta. Notoriamente, essa é uma prática dos povos da África do Oeste, como os mandinga.

A comunidade mandinga, especificamente, concebe o ofício da caça como uma função social, política e religiosa. Compreender essa conjugação, de certa forma, é entender um dos componentes peculiares de sua história, a qual se entrelaça a essa atividade, pois ambas – a caça e a história desse povo - estão entrelaçadas, de modo que o fundador do grande Império do Mali, Sundjata Keita, detinha o título honorífico *simbon*, que significa caçador, em língua malinké<sup>82</sup>. É igualmente significativo conhecer o prestígio que a *Irmandade dos Caçadores* lograva em meio à comunidade<sup>83</sup>, pois ficou a cargo dessa fraternidade salvaguardar a legislação de 12 reinos, que, no século XIII, foram unificados, formando o Império do Mali, um dos maiores Impérios africanos existentes, tendo por documento constitutivo a *Carta Mandinga*, originalmente

---

82 Língua do tronco mandinga (manden).

83 Prestígio existente ainda hoje.

concebida como o pacto de *Kurukanfuga*, também conhecida como *Manden Kalikan*.

A *Irmadade dos Caçadores* malinké e bambara<sup>84</sup> surge da rivalidade entre dois povos sahelianos, na região da África Ocidental, nos termos de Youssouf Tata Cissé. Uma vez confrontados por povos soninke, que se expandiam, a partir do século XI, pela região da África do Oeste, dois jovens caçadores kakolo (antigos malinke), Kadiali Simbo e Siriman criaram uma imandade de natureza secreta, que pregava “a liberdade, a igualdade, a fraternidade”.<sup>85</sup> A irmandade reforçou “o pacto entre todos os homens, independente de raça, origem social, crenças ou de função exercida”<sup>86</sup>. A querela entre os kakolo e soninke ocorreu durante a existência do Wagadu (*Império de Gana*, 750-1068), correspondendo ao mesmo período em que o Islamismo começou a se expandir pela região.

O Império de Gana, a exemplo do Império do Mali, foi uma das grandes organizações políticas, cuja periodização se situa entre os séculos V e XII. Alguns autores, como o congolês Boubacar Namory Keita, denomina esse período como *Idade Média africana*, porém essa conceituação usada pelo autor deve ser vista com grande ressalva. Muito embora o contexto de transição da antiguidade africana para uma suposta modernidade seja concomitante com o vivenciado no continente europeu, o conceito de Idade Média está eivado de categorias preconcebidas, como *feudalismo*, *crístandade*, *sociedade estamental*, *susserania* e *vassalagem*, que dizem pouco ou quase nada sobre a África. Preferível é a reflexão trazida por Cheickh Anta Diop<sup>87</sup>, que compartilha a opinião de que jamais a experiência africana deve ser pensada de modo correlato à europeia, pois o continente africano era marcado por uma dinâmica própria. Se por um lado houve pontos de contato entre esses “dois mundos”, como a cristianização dos soberanos de Kush, do Império Axum (etíopes), ou ainda as rivalidades quase intermitentes entre Cartago e Roma, as grandes transformações ficaram mais restritas à região Norte do que ao sul do Saara.

De acordo com Cheick Anta Diop, a denominada Idade Média “clássica”,

---

84 Malinké e bambara, grupos de cultura mandinga, são os principais grupos que forneceram substratos para a criação do *Juramento dos Caçadores*.

85 Nota-se aqui que já se faziam presente, em África, os preceitos apregoados pela Revolução Francesa, que traz à tona, em âmbito ocidental, a *Declaração de Direitos do Cidadão* (1789).

86 Cissé, Youssouf Tata. *La confrérie des chasseurs Malinké et Bambara*. Paris: Association Arsan, 1994, p.25.

87 DIOP, Cheickh Anta. *Nations nègres et Culture*. Paris: Présence Africaine, 1954.

transcorrida na Europa Ocidental, opõe-se veementemente à realidade vivida na África negra. Há, principalmente, notórias diferenças no que se refere à organização social e econômica e à relação das comunidades com a terra<sup>88</sup>. A Europa feudal foi caracterizada por domínio individual e privado da terra, aspecto intensificado, inclusive, a partir do século X, na chamada Idade Média tardia. Nesse contexto da experiência europeia, houve o aumento gradativo das terras espoliadas por homens de armas, que se constituem como “senhores feudais”. Somou-se a isso, a relação estreita entre essa nobreza espoliadora e um clero conivente com a perpetuação da exploração do servo da terra – o camponês. Nunca é demais enfatizar que essa exploração transcorreu, sobretudo, em âmbito hereditário, tornando legítimo esse vilipêndio de seres humanos por intermédio das dinastias, para desespero do campesinato europeu<sup>89</sup>. Assim, criou-se uma estrutura poderosa em torno da dicotomia “senhores” e “servos”, em que a terra era alienada e sua pertença era privada. Formaram-se, também, “relações doentias” em que uma categoria social se colocava como senhora da outra, justificada em primeiro momento por uma linhagem amparada por títulos nobiliárquicos (sangue azul), e, no mais das vezes, legitimada pela Igreja Católica, sob argumento do direito divino dos reis.

Difícilmente esse cenário serviria de modelo para a análise das relações na África negra. Boubacar Keita, que, apoiando-se em Cheick Anta Diop, estudou a Idade Média africana, assinala que na África negra não existiam grandes proprietários de terras, pois o solo sempre foi uma “propriedade” inalienável, um bem comunitário portanto. Ainda que a terra fosse partilhada entre clãs, o seu uso era temporário, pois as divindades protetoras de cada clã, que detinham a pertença efetiva da terra, exerciam a tutela das comunidades<sup>90</sup>. Na sociedade africana, como entre os mandinga, os chefes espirituais não se afastaram do povo, logo, era coibida a posse privada de um patrimônio como a terra, ou ainda, a tarefa de legitimar a propriedade do solo enquanto pertença a um clã, a uma “nobreza” local ou a um líder político.

---

88 Ibidem.

89 Para uma aproximação sobre o tema vide. *LE GOFF, Jacques; CARDINI, Franco. O Homem medieval*. Lisboa: Presença, 1990.

90 KEITA, Boubacar N. *História da África Negra*. Angola: Textos Editores, 2009.

Com o advento do Islamismo em regiões como Casamance, Sine Saloum (Senegal) e no Sul do Sudão, parte dessa dinâmica foi alterada, havendo, em espaços rurais, a exploração da mão de obra de fiéis pobres, mas, ainda assim, esse processo não foi totalmente efetivado e não afetou toda a região. Embora Boubacar Namory Keita use o termo “Idade Média africana”, ele próprio, apoiando-se em Cheick Anta Diop, fornece elementos para que tal termo seja abandonado ao se pensar a realidade africana.

Assim, no período compreendido, na região da África do Oeste, o poder político não se baseava na propriedade fundiária, mas em valores ancestrais, na tradição, nos ofícios particulares de cada família, que, inclusive, eram legitimados pela comunidade, a quem cada clã ou família deveria se reportar. Nessa concepção, a terra, o solo, por ser um meio preponderante de alimentação, de riqueza e de sobrevivência, jamais poderia ser apropriado individualmente. A esse respeito, enfatiza Keita, “É por isso que ao longo de séculos de história, quase nenhum poder político se atribuiu a posse exclusiva das terras de cultivo”, no bojo da comunidade, o que seria considerado um sacrilégio. Tanto é verdade que na *Carta Mandiga*, no artigo 37, *Fakombé*, espírito protetor da floresta e patrono dos caçadores (simbon), é quem ficou encarregado da proteção e posse da floresta e de seus habitantes (plantas, animais e frutos).

Nesses termos, não havia um “senhor feudal”, mas sim um poder espiritual, como um “mestre das águas” ou “mestre da floresta”. Ainda que existisse o poder político real (como existia de fato), este não era vitalício e nem hereditário, como o demonstra o caso exemplar de Gana e Mali, em que o “Jama Tigui” (que exerce o poder político) era um gestor temporário das terras e das águas, enquanto o “Dudu Tigui”, responsável pelo poder espiritual, era encarregado de proteger esses mesmos bens. Apesar de separados, esses poderes eram complementares e constituíam valores encravados no inconsciente da comunidade. Lembra Keita que “A situação mudaria com a desagregação dos grandes conjuntos sob o golpe conjugado das contradições internas e do encontro com a Europa no século XVI”<sup>91</sup>. Possivelmente, com o advento do Islamismo, parte dessa estrutura também passou a ser alterada, pois muitas dessas práticas eram combatidas por ele.

---

91 KEITA, Boubacar N, op, cit. p.149.

À época do surgimento do *Juramento dos Caçadores*, no século XI, o Wagadu (Império de Gana) praticamente já tinha sido conquistado pelos árabes. Antes desse período, o império ganense se expandiu não somente na região do mandinga, mas para além de suas fronteiras, obrigando os povos submetidos estabelecerem alianças com outros povos. O Wagadu teve uma existência longa, como apontam pesquisas realizadas, no século XVI, pelo historiador de Timbuktu Mahmoud Kati. Nos termos desse autor, o clã do Mali deveria se reportar à dinastia ganense liderada por Kayamaga (*kaiamaga*), que foi um dos soberanos do Wagadu<sup>92</sup>. Kati informa que, após o século IV, a expansão tanto da região do Oeste africano quanto do espaço sudão-saheliano foi fomentada pelas transformações transcorridas no bojo do Império liderado pela dinastia *kayamaga*. Nesse sentido, os reinos do Gao, do Mali, do Tékrou, do Kaniaga e de outros territórios estavam sob o comando do Wagadu.

No dizer de Tamsir Niane, “a organização do Estado nesta parte da África era caracterizada pela unidade política adaptada a um vasto território”<sup>93</sup>. A noção de Império, na análise de Niane, impõe-se desde cedo, muito embora o autor reconheça que essa unidade não era um componente homogêneo, pois havia uma vastidão de comunidades culturais, províncias e reinos. Possivelmente, o controle de algumas dessas províncias ou reinos, por parte de um império mais forte, tem levado alguns autores a denominar o Wagadu como um Império, notadamente por seu espectro expansionista e por sua forma de se impôr pelas armas.

Niane também enfatiza que o Wagadu se tratava de uma unidade política que permitia a diversidade das culturas, em que comunidades distintas eram englobadas: malinké, bambara, soninke, peul, wolof, serer, maure, dentre outros povos. Cabia ao soberano, denominado pelos autores árabes como “Ghana”, e pelos historiadores de Timbuktu como “Kayamaga”, permitirem a livre prática das crenças dos povos submetidos. Esse tipo de organização unitária, segundo Niane, permitia a livre circulação de diferentes povos pelo espaço saheliano e, sobretudo, as migrações de povos para essa região. Nesse sentido, não era somente o Império do Mali que se

---

92 *La Charte de Kurukan Fuga – Aux sources d'une pensée politique en Afrique*. Paris: L'Harmattan, 2008, p.27.

93 KEITA, Boubacar N. *Ibidem*.

constituía em um território diferente da noção de *império* europeu, mas também o Gana, residindo aí a importância de melhor conceituar os modos de organização dos povos em África.

A partir do século VIII, período em que se intensifica o comércio na região, surgiu uma nova dinâmica, pois o pólo imantador desse espaço foi constituído pela exploração das zonas auríferas do Wagadu, à época denominada pelos berberes e comerciantes árabes como “terra do ouro”. Niane alerta que, no período:

O comércio transaariano se instaura e se desenvolve bem rapidamente, as cidades do Império de Kayamaga, Aoudaghost, Tékrou Syla e Koumbi foram os principais centros nos quais as caravanas faziam conexões após longa travessias entre Saara, Magreb e Egito.<sup>94</sup>

Nunca é demais lembrar que a existência do Wagadu não inibiu a expansão árabe para a região. Muito pelo contrário, segundo Niane, a tolerância do Kayamaga foi um dos fatores que possibilitou aos muçulmanos professarem a sua fé livremente, de modo que os fiéis pudessem, inclusive, viver em “bairros” separados, construindo suas mesquitas e preservando suas tradições.<sup>95</sup> Acredita Niane que essa tolerância permitiu uma difusão pacífica do Islã em algumas regiões, em que, nas suas palavras, muitos comerciantes negros adotaram o islamismo como religião. Já a partir do século XI, iniciou-se um processo de islamização de soberanos influentes da África negra, como o rei do Gao e do Takrou, convertidos em aproximadamente 1040; o rei do Mandinga, convertido em 1050.

Contudo, esse cenário se alterou com o advento dos Almorávidas, guerreiros árabes que, a partir do século XI, começaram a submeter povos da África ocidental, da África setentrional e do sul da península Ibérica, por meio das armas. Antes de conquistarem parte da Espanha, sob o comando de Abdallah Ben Yacine, os Almorávidas destronaram o soberano do Wagadu, que sucumbiu ao poder dos guerreiros em 1076. Com a conquista da província de Koumbi, a última comunidade do Wagadu que resistiu aos guerreiros árabes, restaram dos soberanos de Kayamaga apenas reminiscências.

---

94 NIANE, Dijibril Tamsir, op.cit., p.28.

95 Ibidem.

Entretanto, há mais aspectos sobre o Islamismo que merecem aprofundamento. No continente africano, o Islamismo ganhou uma nova roupagem, podendo-se até falar de várias ramificações da religião do profeta Maomé (571-632 d.C.). Corrobora com essa ideia a atuação dos Almoádas e dos Almorávidas, a partir do século X, que fundaram teocracias à luz de interpretações livres do Alcorão, como, notadamente, a prática da jihad contra povos que se recusassem à conversão. Muitas dessas organizações político-teocráticas submeteram não somente o Wagadu, mas outros povos e organizações políticas, estabelecendo, igualmente, alianças com nobres locais por meio de conversões voluntárias, a partir de interesses políticos ou particulares. O Islamismo, de fato, dominou o território africano primeiramente a partir dos países da África do Norte e Noroeste, como o Egito, o Marrocos e a Etiópia, conquistas que foram frutos da primeira etapa da expansão árabe-islâmica, entre os séculos VII e VIII.

De acordo com o historiador Alberto Hourani, o modo de vida dos povos berber do deserto em muito se assemelhava aos valores defendidos pelos viajantes árabes islamizados, o que facilitou sua assimilação aos preceitos muçulmanos<sup>96</sup>. Na própria Etiópia, na região oriental do continente africano, antes mesmo dos árabes islamizarem essa região, já existia uma convivência entre africanos provenientes da Núbia, gregos atraídos pelo comércio da cidade de Axum e povos árabes oriundos de regiões costeiras do Mar Vermelho. Entre os séculos II e III d.C., já existiam inscrições, achadas em sítios arqueológicos axumitas, com caracteres pioneiros do alfabeto etíope, baseados em escrita sul-arábica. Ainda sobre essa proximidade cultural entre povos autóctones e estrangeiros árabes, destacou F. Anfray: “as características da cultura etíope”, enquanto síntese de influências diversas, chega a inspirar-se em formas sul-arábicas”, mas “mostra-se superior aos próprios modelos”<sup>97</sup>.

Muitos dos mercadores muçulmanos também contribuíram para o florescimento de reinos localizados na África Ocidental, como o Takrur e alguns reinos sudaneses, visto que as rotas criadas pelas caravanas de tráfico de seres humanos pelos árabes constituíam verdadeiros canais de comércio e de comunicação, além de viabilizarem trocas entre povos de culturas distintas.<sup>98</sup> Elikia M'Bokolo oferece interpretação

96 HOURANI, Alberto. *História dos povos árabes*. SP: Cia das Letras, 2009.

97 ANFRAY, F. Apud. MOKHTAR, Gamal. *História Geral da África*, vol. II, DF: Unesco, 2012, p.366.

98 O número de muçulmanos na África hoje é estimado em mais de 300 milhões, cerca de 27% do total



pertinente sobre o assunto: “A introdução relativamente precoce do Islã também moldou mais ou menos profundamente as sociedades e os sistemas políticos oeste-africanos”.<sup>99</sup> Para compreender esse processo, M'Bokolo considera ser necessário deixar de lado a tese do “triumfalismo cultural”, que analisa as sociedades africanas a partir do triunfo dos seus colonizadores, sejam eles árabes ou europeus. Tal interpretação impede que se conheça dinâmicas próprias das sociedades africanas, visto que não era incomum à percepção de viajantes árabes, como Ibn Khaldun, Ibn Battuta e Al Faquir, entre os séculos XII, XIII e XIV, que o Islamismo nessas comunidades adquiriam características próprias. Relata Dijibril Tamsir Niane que, Ibn Battuta, em visita à corte do maghan do Mali, Mansa Musa, na primeira metade do século XIV, ficou admirado que as mulheres muçulmanas do mandinga não eram rigorosas com as vestimentas, deixando, por vezes, os seios à mostra.<sup>100</sup>

De modo semelhante ao que observou Niane, M'Bokolo alerta para o fato de que “mais ou menos até o século XI, o Islã manteve relações de coexistência com as religiões locais”, contudo com um grande número de conversões que ocorriam rapidamente. No dizer de Raymon Mauny, citado por M'Bokolo:

O Islã [...] era uma religião simples, fácil de adaptar por um negro, já preparado para aceitar porque circunciso e polígamo em geral, e constituía um seguro sobre sua vida e a liberdade, o que não era de se desprezar numa época em que era não somente lícito, mas meritório para os muçulmanos, declarar guerra santa às comunidades pagãs. De resto nada impedia, uma vez satisfeitas as práticas exteriores, que os novos convertidos conservassem as suas crenças animistas.<sup>101</sup>

Nesse sentido, as “práticas exteriores” correspondem aos cinco pilares do Islamismo, seguidos pelos fiéis muçulmanos: a *shada*, profissão pública de fé, cuja crença reconhece que não há outro Deus além de Alá e Muhammad (Maomé) seu profeta; a *salat*, ou seja, a oração ritual recitada cinco vezes ao dia; o jejum do *Ramadã*, uma vez por ano; o *zakaat*, ou esmola para prover as necessidades dos pobres e dos órfãos; e o *hajdj* ou peregrinação a Meca, pelo menos uma vez na vida, desde que o fiel

---

dos seguidores da religião criada por Maomé.

99 M'BOKOLO, Elikia. Op. cit., p.132.

100 As experiências dos viajantes árabes são descritas em sua Rihla, que foi oferecida ao soberano do Marrocos, um dos responsáveis pelo financiamento de sua expedição.

101 MAUNY, Raymond, 1961, apud M'BOKOLO, op. cit., p.520.

possua meios para fazê-lo.

De acordo com M'Bokolo, somente após esses pilares serem incorporados aos hábitos dos membros das sociedades islamizadas, que as implicações jurídicas, políticas, morais, sociais e econômicas passaram a ser introjetadas no bojo de algumas comunidades, mas não em todas.<sup>102</sup> Assim, a primeira fase da islamização iniciou-se com a conversão das populações berberes que, à época, dominavam a rota de comércio transaariano.

Às vezes, os povos berber são erroneamente referenciados como povos árabes, contudo, a sua cultura é anterior à árabe. Dotados de um modo de vida particular, os berber foram responsáveis por abrir as principais rotas de comércio na região da África subsaariana, articulando essa região com localidades ao Norte, onde hoje estão localizados países como o Marrocos, a Argélia, a Mauritânia, a Líbia, a Tunísia e o Saara Ocidental. No início de sua formação, os povos berber eram comunidades dispersas pelo grande Saara, na região do Magreb (poente em língua árabe). Por intermédio de transmissões culturais oriundas de ancestrais remotos, os povos berber souberam desvendar os segredos do deserto, como a própria sobrevivência em regiões de altas temperaturas, cobrindo longas distâncias do Saara, a despeito de rígidas condições físicas e de riscos de diferentes ordens. Contudo, os berber não eram povos homogêneos, visto que há berber tamacheq, tamazights, chleuhs, chaouias, rifanis e kayles, cujas identidades gravitam em torno da cultura berber e, após o advento do Islamismo, em torno de uma religião monoteísta. Os berber também serviram de “ponte” não apenas para a circulação de mercadorias entre as regiões do Norte africano e do Império do Mali, mas também para a difusão da religião do profeta Maomé, que na época de Sundjata era denominada de a *nova religião*<sup>103</sup>

M'Bokolo aponta a seguinte cronologia, no que se refere à conversão de comunidades e reinos ao Islamismo, informação de grande importância para compreender a presença dessa religião entre a alta hierarquia e comunidades do Império do Mali:

---

102 M'BOKOLO, E. Op.cit.p.134.

103 Para melhor acompanhamento da necessidade desse tipo de estudo, voltamos a ferir a dissertação de Mahfouz Ag Adnane, realizada pelo programa de Estudos Pós-graduados em História Social da PUC-SP.

- Entre os anos 776 e 783 ocorreu a islamização do Gao;
- No século IX, sucedeu a islamização dos países chadianos;
- O Takrur e o Mali islamizara-se no século X, em período bem próximo ao juramento da Irmandade dos Caçadores *simbon*;
- a islamização do Kanem ocorreu no século XI, paralelamente ao Wagadu, conforme observou o sábio árabe Al-Idrissi, citado por M'Bokolo:

Aí [ao Gana] se dirigem opulentos comerciantes dos países limítrofes [e] de todos os países do Maghrib Al-Aksa. Os habitantes são muçulmanos. O seu rei é apresentado como sendo da posteridade de Salih b. Abd Allah b. Al-Hasan b. Al-Hasan b. Ali Talib. Faz oração em seu próprio nome, se bem que esteja na dependência do Príncipe dos crentes abássidas<sup>104</sup>.

No século XI, com a expansão do islamismo na região, foi construído, no território Takrur, pelo berber marroquino Abdallah Yacine Al-Yazuli, um *ribât* (convento) em que os *al-murabitun*<sup>105</sup> (adeptos) iniciaram a sua *jihad* (guerra santa), sendo essa a primeira guerra santa africana. Decorrem dela a conquista de Awdaghost (1054-1055?) e do já mencionado Wagadu. Essa última conquista alterou toda a dinâmica da região, uma vez que as lideranças políticas começaram a considerar em suas decisões a presença do Islã nesse novo espaço.

Essa contínua islamização dos reinos e das comunidades tradicionais africanas criou diferentes concepções do Islã, conforme observou Levtzion:

Os reis de Gao e do Takrur apresentam o exemplo das duas tendências no desenvolvimento do Islã na África ocidental: a de uma relação simbiótica entre o islã e a religião tradicional representada por Gao; e, no sentido oposto, o Islã militante do Takrur, cujo objetivo era o de impor a nova religião com todo o seu vigor, de obrigar os súditos a adotar o Islã, de introduzir a lei islâmica, de propagar o Islã entre os vizinhos e travar a guerra santa contra os infiéis. A atitude de compromisso, representada por Gao, era mais característica do Islã da África ocidental até os séculos XVIII e XIX<sup>106</sup>

---

104 M'BOKOLO, Elikia, *Ibidem*.

105 Advém daí o termo *Almorávida*.

106 LEVTZION, N. 1973, Apud M'BOKOLO, op, cit., p.184.

Ao empreender uma análise sobre as comunidades mandinga, notadamente entre os malinké e bambara, percebe-se uma característica que se aproxima mais do primeiro modelo observado por Levtzion, ou seja, uma relação simbiótica entre os valores defendidos pelo Islã e os valores tradicionais, como, igualmente, observou M'Bokolo:

Do ponto de vista das populações, o progresso da nova religião foi particularmente rápido em certos casos, em consequência da conjunção de vários fatores de ordem social, política ou geográfica: toucouleurs, sarakole, mandinga, songai e kanembu mostraram-se sensíveis ao Islã, sem que isso significasse de resto a renúncia total e definitiva às crenças antigas.<sup>107</sup>

É igualmente interessante pensar a conversão ao Islã de membros do alto clã africano, em que são perceptíveis alianças políticas e econômicas, levando-se em consideração cálculos hábeis por parte dos monarcas. Elikia M'Bokolo cita o exemplo do rei de Malal (futuro Mali), al-Muslimani (nome adquirido após a conversão), que converteu-se, junto com a sua família, ao Islamismo, mas “permitiu” que seus súditos continuassem com suas crenças politeístas, muitas das quais incongruentes com os preceitos islâmicos. Poder-se-ia perguntar o porquê dessa convivência?

Uma possível resposta implica em pensar se o monarca teria alguma escolha, pois profissões vitais para a economia da comunidade, como a caça, a produção aurífera, a forja, a agricultura e a pesca, dependiam de rituais, de pactos e de costumes religiosos ancestrais. Alterar esses costumes implicaria em uma aculturação forçada que, de certo modo, inviabilizaria o convívio social, pois qualquer alteração do modo de vida resultaria, possivelmente, em grande resistência entre os membros da comunidade. Essa correlação existente entre grupos, no bojo de uma sociedade, vai ao encontro do que Stuart Hall observou sobre “negociações” que se fazem presentes entre os grupos “subalternos” e os poderes hegemônicos<sup>108</sup>

Um exemplo de negociação sucedeu entre a “casta” dos ferreiros (uma irmandade vinculada a um clã) e um soberano. A observação de Al-Umari, nesse sentido, é esclarecedora. Descrita em seus *Les itinéraires des regards sur les royaumes des pays civilisés*, no século XIV, relata o autor árabe:

---

107 M'BOKOLO, Elikia. Op.cit.p.135.

108 HALL, Stuart. *Da Diáspora : identidades e mediações culturais*. Belo Horizonte: UFMG, 2003.

Sujeitos ao sultão deste reino [Mali] há o país do “refúgio do ouro” de onde lhe trazem o ouro todos os anos. Os habitantes deste país são Hamadj, pagãos. Se o sultão quisesse, submetê-los-ia. Mas os reis deste reino deram-se conta que se procedessem à conquista de uma das cidades de ouro, e se difundisse o Islã e se convocasse [à oração] isso só podia rarefazer o ouro até chegar a nada, ao passo que o aumentaria no país dos pagãos que os cercava. Por isso, quando este fato lhe foi confirmado pela experiência, mantiveram o país do ouro nas mãos dos seus habitantes pagãos e contentaram-se com a submissão destes últimos e com os impostos [de ouro] que lhes impunham<sup>109</sup>

Essa negociação assinalada por Al-Umari, entre o Sultão do Mali e seus súditos, não necessariamente era padrão em outras regiões do continente, visto que o comércio árabe, por vezes justificado a partir de argumentos religiosos, corroborou para que o comércio de seres humanos ganhasse força no continente. A escravidão de africanos empreendida pelos árabes deixou marcas profundas na história africana. A partir do século IX, as relações comerciais entre os povos do Saara, das regiões costeiras do Oceano Índico e das comunidades Swahili, intensificaram-se, com destaque para a Ilha de Zanzibar. Muitos dos povos de cultura bantu, que habitavam os interiores do atual Quênia, Moçambique e Tanzânia, uma vez submetidos aos muçulmanos, foram vendidos como escravos para reinos da Costa e regiões do Oriente Médio. O fragmento de Ghada Hashem Talhami parece lançar luz sobre esse tema:

É fato que grande número foi escravizado na região da África Oriental; a melhor evidência disso é a dimensão da revolta Zanj que ocorreu no Iraque, no século IX, apesar de que nem todos envolvidos na revolta eram zanj. Há pouca evidência de qual parte da África oriental vieram dos povos zanj, a julgar pelo termo, que era de uso geral, muito embora designasse uma região particular da costa, entre as latitudes 3° N e 5° S.<sup>110</sup>

Talhami assinala também que a região do delta dos rios Tigre e Eufrates, no Oriente Médio, passou por um desgaste do solo, equanto novas regiões foram exploradas, devido a desequilíbrios decorrentes da intensificação da monocultura da

---

109 AL-UMARI, *Les itinéraires des regards sur les royaumes des pays civilisés*, in J.M. Cuoq, 1975, pp.264-65.

110 TALHAMI, Ghada Hashem. *The Zanj Rebellion Reconsidered*. The International Journal of African Historical Studies. 10 (3): 443-461. 1 January 1977.

cana-de-açúcar, atividade agrícola proeminente na Província do Khuzestão<sup>111</sup>, região de cultura persa (atual Irã). De acordo com levantamentos feitos por Abdulaziz Lodhi, em seu *Oriental influences in Swahili*<sup>112</sup>, dez mil cativos eram empregados na região anualmente (século XIII), criando grande demanda local, o que contribuiu para a destruição de comunidades africanas inteiras nessas regiões. Como demandas por esse tipo de mão de obra eram cada vez mais crescentes, o aprisionamento de escravizados se deslocou para a região da África do Oeste, acompanhado, obviamente, pelo expansionismo Islâmico nas fronteiras do Wagadu. Povos bantu, segundo estudos de Campbell Gwyn, foram, à época, empregados no Egito, na Arábia, no Golfo Pérsico, na Índia, no Extremo Oeste da Europa, nas ilhas oceânicas, na Etiópia e na Somália<sup>113</sup>.

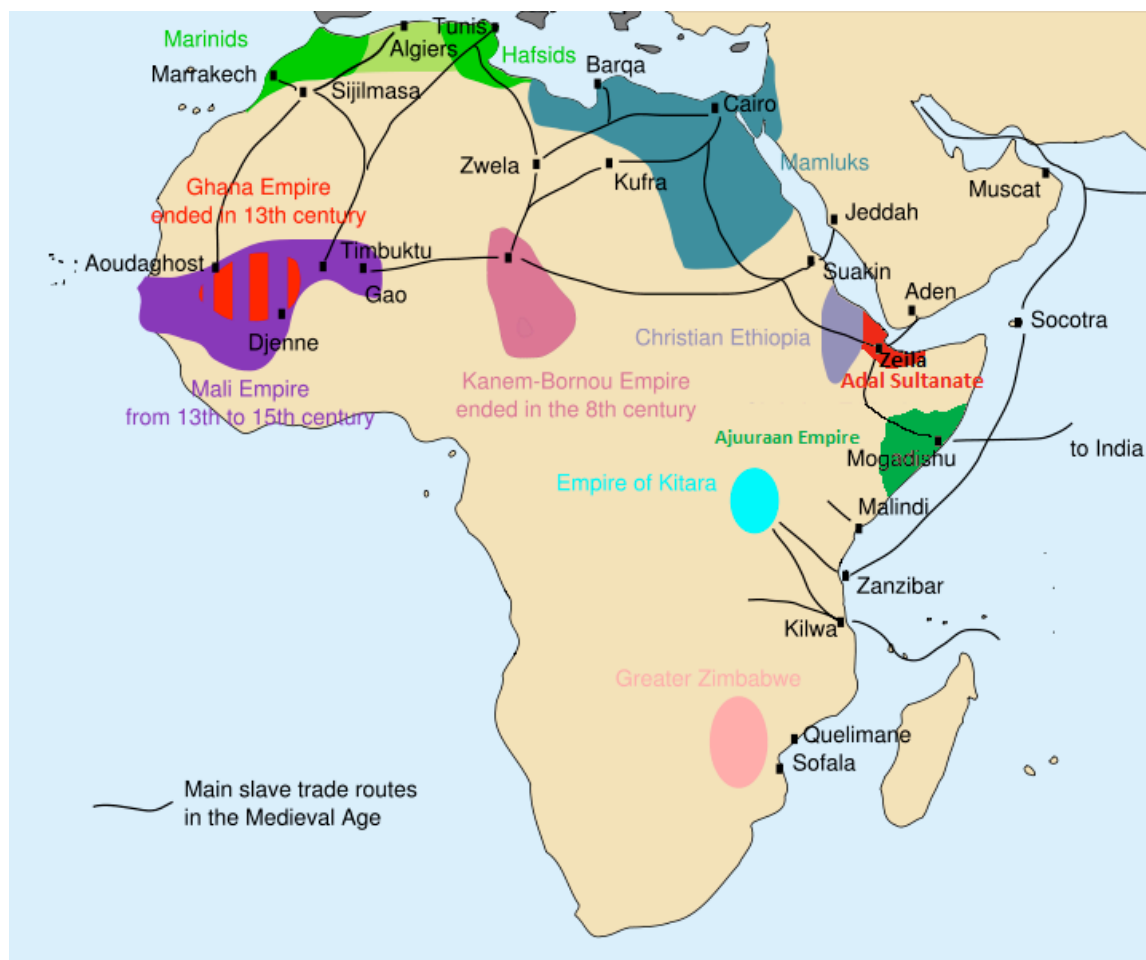
---

111 O Kuzestão constitui hoje uma das 31 províncias do Irã.

112 LODHI, Abdulaziz. *Oriental influences in Swahili: a study in language and culture contacts*. Acta Universitatis Gothoburgensis: 2000, p.17.

113 CAMPBELL, Gwyn. *The Structure of Slavery in Indian Ocean Africa and Asia*. Routledge, 2003.

**Mapa 2: O esquema abaixo demonstra que a escravidão empreendida pelos árabes, em diferentes regiões do continente africano, transcorreu de modo “tentacular”, pelo qual pouquíssimos territórios não foram submetidos. Em termos cronológicos, tal empreendimento iniciou-se na banda oriental, alastrando-se depois para o ocidente africano.**



Fonte: Wcommons<sup>114</sup>

A maior parte dos aprisionados na região da África oriental eram empregados nos sultanatos, como servos, soldados e trabalhadores domésticos. Muitas mulheres eram escravizadas “servindo” nos haréns dos sultões, como concubinas. Embora a atuação do Islamismo tenha começado na banda oriental do continente, essa forma de operar tornou-se padrão nas regiões do Wagadu, do Takkur, do Gao e do Mandinga,

114 Disponível em: [https://commons.wikimedia.org/wiki/File:African\\_slave\\_trade.png](https://commons.wikimedia.org/wiki/File:African_slave_trade.png)> Acesso em: 15.11.2017.

sob condições de escravização humana extremamente deploráveis. Embora o *Alcorão* impusesse limites à relação entre senhor e servo, o expansionismo islâmico em África resultou em uma interpretação muito livre do texto corânico. A título de análise, merece atenção especial esta passagem do Alcorão:

A bondade não está em voltardes as faces para o Levante e para o Poente; mas a bondade é a de quem crê em Allah, e no derradeiro Dia, e nos anjos, e no Livro, e nos profetas; e a de quem concede a riqueza, embora a ela apegado, aos parentes e aos orfãos, aos necessitados, e ao filho do caminho, aos mendigos, e aos escravos; e a de quem cumpre a oração e concede az-zakak; e aos que são fiéis a seu pacto, quando pactuam.<sup>115</sup> ( Suratu Al-Baqarah, 2, 177)

De acordo com o sentido empregado na época, o termo escravo ou *mukatab*, diz respeito àqueles que faziam acordo com os senhores para a obtenção de alforria, através de uma quantia determinada. Na presente passagem, a concessão de alforrias não somente deveria ser estimulada, como os crentes se encarregariam de resgatar cativos prisioneiros de guerra. De fato, em diferentes passagens do Alcorão, percebe-se que a escravidão não era proibida, visto que já existia em todos os territórios árabes, mesmo antes de Maomé. Contudo, em leitura mais atenta, o escravizado não deveria ser reduzido a mera condição de *mercadoria humana*, conforme outras passagens:

Allah não vos reprova por vossos inintencionais juramentos fúteis; porém, recrimina-vos por vossos deliberados juramentos, cuja expiação consistirá em alimentardes dez necessitados da maneira como alimentais a vossa família, ou em os vestir, ou em libertardes um escravo; contudo, quem carecer de recursos jejuará três dias. Tal será a expiação do vosso perjúrio. Mantende, pois, os vossos juramentos. Assim Deus vos elucida os Seus versículos, a fim de que Lhe agradeçais. (Suratu Al-Mai'dah, 5: 89)

No Alcorão, menções à situação do escravizado era uma constante, como outra referência:

As esmolas são tão-somente para os pobres, para os necessitados, para os funcionários empregados em sua administração, para aqueles cujos corações têm de ser conquistados, para a redenção dos escravos para os endividados,

---

115 NASR, Helmi. Tradução do Sentido do Nobre Alcorão. Society of Revival Of Islamic Heritage, 2014, p.46.



para a causa de Allah e para o viajante; isso é um preceito emanado de Allah, porque é Sapiente, Prudentíssimo. (Suratu At-Taubah, 9: 60)

No trecho acima, torna-se perceptível preocupação, por parte do profeta, em disseminar tais preceitos, por isso a ênfase recai sobre a prática da caridade, conforme comentou o professor de Estudos Árabes e Islâmicos, Helmi Nasr, sobre o trecho acima:

Aqueles cujos corações têm de ser conquistados, trata-se do grupo da comunidade árabe, que, embora não se houvesse islamizado, estava inclinado a fazê-lo. E, nos primórdios do Islão, era oportuno doar-lhes parte das esmolas, para trazê-los para a nova religião, ou para com isso, incitar outros, não-muslimes ainda, a imitá-los<sup>116</sup>.

A situação dos cativos em regiões da África em que o Islamismo se impôs, a partir da expansão Almorávida, era, todavia, bem distinta da situação apregoada pelo texto corânico. Se em inúmeras *suratus* o Alcorão defende que o cativo deva ser bem tratado, proibindo inclusive a castração dos escravizados, isso não impedia que ocorressem mutilações de africanos em outras regiões das fronteiras. Inclusive, essa era uma atividade estimulada, sendo que dezenas de milhares de homens foram feitos eunucos para servirem nos haréns dos sultões. Nunca é demais lembrar uma das passagens do Juramento dos Caçadores: “em nenhum lugar do mundo o escravo tem consideração”.

Estudo de Bernard Lewis, *Race and Slavery em Middle East*, suscita debate sobre o tratamento de seres humanos escravizados por senhores muçulmanos. De acordo com o autor, a região da Núbia, na qual, até os primeiros anos da Era cristã estava localizado o Império Kush, foi grande fornecedora de escravizados. Africanos eram aprisionados e transportados do Saara para o Marrocos, do Chade para a Líbia, do Oriente africano para o Vale do Nilo, além do já mencionado tráfico oriental em direção ao Golfo Pérsico. Seiscentos (600) anos antes da chegada dos europeus escravocratas na região, enfatiza Lewis, o tráfico transaariano, promovido pelos árabes, tinha criado rotas bem consolidadas.

Em relação ao tráfico de africanos, por árabes e ao escravismo do “tráfico

---

116 Ibidem.

triangular, Souleymane Bachir Diane aponta que a escravidão foi um mal em si, porém, segundo o autor, ela “pôde entretanto representar a saída de horas da noite do espírito”. A observação do autor é uma resposta a Hegel, cujo argumento era o de que a África não possuía história. Assim, quando a África se abre para o mundo, segundo Diane, ocorre a “possibilidade de ver brilhar sua inteligência e seus talentos sobre um teatro mais favorável”<sup>117</sup>. Souleymane ainda ponderou que a África, até então submetida à visão hegeliana, rompeu com o impedimento de pensar a história intelectual do seu continente<sup>118</sup>.

O interesse dos muçulmanos por eunucos e a proibição dessa prática no Alcorão, estimulava alguns mercadores de escravizados a castrarem os cativos antes de os exportarem para o Oriente ou Norte da África. Não havia limites ao mandonismo exercido pelo senhor em relação ao escravizado, nesse contexto de expansão do Islamismo em África, em que senhores muçulmanos buscaram justificar as suas práticas apoiando-se em trechos do livro sagrado de sua religião, a exemplo da passagem abaixo em que foi permitido que um fiel muçulmano pudesse ter relações sexuais com a sua serva, tradição que, inclusive, já estava presente nos costumes abramícos<sup>119</sup>:

Com efeito, bem aventurado os crentes,  
 Que são humildes em suas orações,  
 E que dão de ombros à frivolidade,  
 E que concedem az-zakah.  
 E que são custódios de seu sexo.  
 Exceto com suas mulheres, ou com as escravas que possuem; então, por certo, não serão censurados.  
 (*Alcorão*, suratu Al-Mu'Minun, 23: 1-6)

Os africanos aprisionados foram submetidos a tais condições, acentuando que a expansão do Islamismo foi extremamente nociva às comunidades submetidas, visto não ser apenas uma religião que aventava, mas também um espectro imperialista de natureza colonial, que fez uso de argumentos religiosos supostamente convincentes,

---

117 DIAGNE, Souleymane Bachir. *L'Encre des Savants: réflexion sur la philosophie en Afrique*. Dakar/Paris: Présence Africaine, 2013, p.15-16.

118 Ibidem.

119 A esse respeito, vide a passagem no livro de Exôdos que descreve a relação entre o patriarca Abraão e a serva Agar, que gerou a Ismael, o seu primogênito, a partir do qual surge a linhagem de povos árabes.

conforme ocorreu tempos depois, com os reinos e impérios católicos e protestantes cristianizados. Só para se ter dimensão das consequências danosas, Lewis alerta para o fato de que milhares de escravizados que trabalharam nas minas de sal do Saara, sucumbiam em menos de seis anos nessa atividade. Esse cenário fornece grandes indícios, os quais permitem-nos afirmar que o surgimento de irmandades como a dos caçadores, entre os bambara e malinké, ocorreu por grande receio dessa busca por cativos, que, a partir do século IX, tornou-se prática constante e gradativa.

Ainda que a expansão do Wagadu, dos séculos VI em diante, tenha causado certa preocupação entre os povos submetidos, a escalada da expansão Islâmica, no século IX, foi, de fato, um problema de maior envergadura, conforme comprovado pela atuação dos Almorávidas<sup>120</sup>. Mesmo que os povos submetidos formassem comunidades distintas, como os kakolo, wolof, peul, sosso e soninke, Niane recorda que “nessa região de planícies as comunicações eram fáceis”, favorecendo “a fundação de cidades novas e a constituição de uma cultura comum, mesmo entre povos que não falavam a mesma língua”.<sup>121</sup> Ou seja, a facilidade de comunicação permitia a esses povos compartilharem, inclusive, problemas comuns, a exemplo da expansão de um inimigo em curso e/ou à escravidão da comunidade em potencial. Precavendo-se dessa ameaça comum decorrente da expansão do Islamismo, a solidificação de laços entre comunidades e povos, no âmbito de estratégia frente projeções de um cenário cada vez mais conturbado, consolidou pactos a partir de um juramento que esteve além de hierarquias rígidas. Constituiu-se de fato como forma de resistência, que ganhou corpo justamente por apoiar-se em códigos morais já existentes entre cada comunidade. Com a islamização dos soninké, do Wagadu, e, posteriormente, dos keita, do Mandinga, muitas comunidades da região tornaram-se apreensivas com o que poderia vir a ser o futuro. Povos de cultura mandinga, como os malinké e os bambara, viabilizaram espaços para alianças, fazendo frente ao poder do Islamismo, engendrando os valores

---

120 Os Almorávidas foram guerreiros que professavam a fé Islâmicas, oriundos da região do Saara. Por meio de dinastias, unificaram sob seu domínio grandes extensões na região do Oeste africano e na parte Sul da Península Ibérica. Formaram um Império, entre os séculos XI e XII, estendendo-se pelas atuais Mauritânia, Saara Ocidental, Marrocos e sul da Espanha. Para uma aproximação com a necessidade deste tipo de estudo, consulta: ALMAGRO GORBEA, Antonio, Hamid Triki e María Jesús Viguera. *Itinerario cultural de Almorávidas y Almohades: Magreb y Península Ibérica*. Granada: Fund. El legado andalusí, 1999.

121 NIANE, Djibril Tamsir. *África do século XII ao século XVI*. In: Coleção História Geral da África. Vol. IV, Brasília/DF: Unesco, 2012, p.174.

até então reservados a guerreiros caçadores, conforme o Juramento dos Caçadores.

Os *simbon* não foram os únicos a estabelecerem alianças, pois houve atuação de guerreiros como os *tyeddo* (*ceddo*), uma espécie de cativos armados, que resistiram ao expansionismo de reinos rivais, a exemplo do Islamismo. Os *tyeddo* foram criados, no século XIII, no reino *Jolof*, como resposta aos novos imperativos do período. Apesar de cativos, gozavam de grande autonomia nesse reino localizado na Costa Oeste africana, como apontam pesquisas empreendidas por Boubacar Barry sobre a história do Senegal<sup>122</sup>. Tanto os *tyeddo* quanto a irmandade dos *simbon* foram alternativas de luta e preservação dos valores tradicionais.

A expansão mulçumana alterou as formas de convívio e correlação de forças entre os povos do Mandinga e reinos vizinhos, porém não se pode perder de vista as resistências a tal expansão. De acordo com Tata Cissé, o surgimento da adesão à Irmandade dos Caçadores dos jovens *kakolo* preocupou também as autoridades do reino de Gana, uma vez que oprimidos e deserdados ali encontraram uma espécie de porto seguro, a partir do qual as reivindicações da comunidade poderiam ser atendidas e levadas adiante<sup>123</sup>. Observa Cissé que alguns soberanos da época tentaram, em vão, reduzir a irmandade ao silêncio:

Os velhos *simbon*, “heróis da caça”, teriam, sem hesitar, aproveitado a barganha que assim lhes eram ofertadas e fizeram um instrumento de resistência contra os *Soninké*. Nasce assim o “*donso tòn'*”, a sociedade dos caçadores’, que, tempos depois, constituiu-se enquanto o lugar de acolhimento de todos aqueles que dizem não à opressão, não à renúncia frente a adversidades, e que não prestam obediência a autoridades alheias a sua irmandade ou que não tenham a sua aprovação<sup>124</sup>

É de suma importância notar que inúmeras comunidades de povos provenientes da cultura *malinké*, unificaram-se, visando ao fortalecimento perante inimigos em comum. Conforme observou Cissé: “A história iria, séculos mais tarde, dar razão ao caçadores que sempre posteriormente reivindicaram a resistência armada e

---

122 BARRY, Boubacar. *El Reino Waalo*. Paris: Khartala, 1985.

123 CISSÉ, Youssouf Tata. *La confrérie des chasseurs Malinké et Bambara*. Paris: Association Arsan, 1994, p.25.

124 CISSÉ, Y.T. *Ibidem*, p.26. (Tradução de nossa responsabilidade).

permanente contra o invasor soninké”<sup>125</sup>. Cissé não menciona a resistência dos caçadores a expansão Islâmica, porém, a ênfase atribuída, no juramento, à proibição da escravidão, permite pensar conflitos de interesses entre o expansionismo almorávida, de caráter extremamente escravagista, e o código moral dos caçadores.

A *Irmandade dos Caçadores*, nesse processo, foi um pólo imantador que solidificou valores da comunidade, acalentados por hábitos tradicionais, considerando que uma série de preceitos foram delineados e ressignificados em torno das práticas de caça, servindo de base para um código de honra e condutas comunitárias.

Ao estudar povos mandinga, bem como suas práticas culturais, Youssouf Tata Cissé percebeu que a iniciação à caça reservava lugar de grande importância ao ensino de técnicas antigas, tradicionais e modernas.<sup>126</sup> Esse tipo de ensino estava intimamente ligado ao manejo de armas, confeccionadas pelos próprios iniciados, pois “um verdadeiro caçador deve saber não somente caçar, mas também manusear todas as armas, fabricar e as reparar; devem igualmente saber fazer o fogo a partir do atrito das rochas”.<sup>127</sup> A aprendizagem do caçador não se relacionava de modo limitado, apenas à prática da caça, mas a tudo que a ela se refere, sobretudo à elaboração dos seus instrumentos, domínio de saberes, reconhecimento de vegetação local, do ecossistema, do comportamento dos animais, assim às técnicas de metalurgia. O próprio processo de forja do ferro e do ouro são habilidades essenciais para o guerreiro caçador, atividades reservadas aos homens de talento (*nyamakala*) sosso.

Essas habilidades exigidas do caçador jamais o colocariam diante de um saber apenas especializado, uma vez que os obrigavam ao conhecimento não somente da fauna (caça), mas de tudo que a circunda: o mundo mineral, o mundo vegetal, o mundo animal, assim como o mundo espiritual. Essas práticas estão presentes ainda hoje entre as sociedades tradicionais da África do Oeste, onde, a exemplo da habilidade exigida dos caçadores, não há disjunções entre os reinos mineral, vegetal, animal e humano – unidade característica da cosmogonia africana, muitas vezes, concebida pelos ocidentais como uma forma de espiritualidade. Tais saberes fazem parte de outro

---

125 Ibidem, p.27.

126 CISSÉ, Youssouf Tata. *La confrérie des chasseurs Malinké et Bambara*. Paris: Association Arsan, 1994, p.34.

127 Ibidem.

modo de pensar, de sentir e de se inserir no mundo, por meio de “pedagogia atrelada a lógica oral”, conforme observou Antonacci, em diálogo com o filósofo Mamoussé Diagne:

Além da dramatização, a arquitetura da oralidade contém questões sobre o saber e o poder em culturas e sociedades. Atento a 'linha de partilha ou de exclusão, que se origina no campo do saber e induz a efeitos que atravessam a sociedade', de modo incisivo Diagne evidencia: o que 'está em jogo na relação complexa de interlocutores-hermeneutas é, além do saber dramatizado, o drama real, de natureza política: referente à detenção ou partilha do poder nos tipos de sociedade'<sup>128</sup>

Essa forma de organização da Irmandade dos Caçadores, além de estar inserida em “lógica oral”, como observou Antonacci, vai ao encontro do que Raymond Williams assinalou em relação a práticas culturais: “Pensamos a cultura não como uma coisa, mas como um processo, nesse caso, preservado por meio da performance, de hábitos adquiridos e reinventados”<sup>129</sup>. A iniciativa pioneira da Irmandade dos Caçadores (*donso tòn*) de autopreservação frente a ingerências de impérios, califados, sultanatos, bem como a forte presença árabe na região, foram, nessa perspectiva, sendo transmitidas às gerações futuras por intermédio de um juramento, contendo sete pontos, em torno dos quais gravitam valores caríssimos a esses povos:

*Artigo I*

*A irmandade dos caçadores declara:*

*toda a vida (humana) é uma vida.*

*Embora seja verdade que uma vida pareça existir antes de outra, nenhuma vida é mais “antiga”, ou mais respeitável do que uma outra, do mesmo modo que uma vida não pode ser superior a outra.*

*Artigo II*

*A irmandade dos caçadores declara:*

*sendo toda vida uma vida,*

*qualquer dano à vida exige reparação,*

*portanto que ninguém atente contra a vida de seu próximo*

*e nem lhe prejudique,*

*que ninguém torture o seu semelhante.*

*Artigo III*

---

128 ANTONACCI, M.A.M. História e Pedagogia em “Lógica Oral. In: Projeto História, SP, n. 56, Mai-Ago. 2016, p.216.

129 WILLIAMS, R. A produção social da escrita. SP: Unesp, 2014.

*A irmandade dos caçadores declara:  
que cada um respeite o seu próximo,  
que venere seus pais,  
que eduquem seus filhos,  
que todos se encarreguem de prover as necessidades de sua família.*

*Artigo IV*

*A irmandade dos caçadores declara:  
que cada um assegure a terra a seus pais,  
que a terra seja o país, a pátria ou os homens;  
pois “todos os países e terras se tornariam lugares nostálgicos caso  
ocorresse o desaparecimento dos homens”.*

*Artigo V*

*A irmandade dos caçadores declara:  
a fome coisa boa não é,  
a escravidão muito menos,  
não há pior calamidade do que ambos.  
Neste mundo, como temos a aljava e o arco,  
a fome não matará mais ninguém no Mandinga.  
Se por acaso a fome venha se servir, a guerra jamais destruirá  
nossa aldeia em busca de escravos;  
ou seja, ninguém subjugará seu semelhante para vendê-lo;  
ninguém mais será abatido,  
nem condenado à morte em razão de ser filho de escravo.*

*Artigo VI*

*Que seja extinta a essência da escravidão desde essa data  
“De uma muralha a outra”, em toda fronteira do Mandinga;  
que o ataque seja banido do Mandinga;  
que nesse dia cessem os tormentos nascidos desses horrores,  
sobretudo quando o oprimido não dispuser de nenhum recurso,  
pois em qualquer lugar do mundo o escravo não tem consideração.*

*Artigo VII*

*As pessoas dos tempos idos dizem:  
“O homem enquanto um indivíduo  
feito de carne e osso, medula e nervos,  
pele coberta de pelos e coro cabeludo,  
nutre-se de alimentos e bebidas,  
mas sua alma e espírito vivem de três coisas:  
ver o que há para ser visto,  
dizer o que há para ser dito  
e fazer o que há para ser feito;  
se algumas dessas coisas faltarem à alma humana  
ela sofre e certamente murcha.*

*Como resultado, os caçadores declaram:  
todo mundo dispõe de sua pessoa,  
todo mundo é livre para agir*

*e todo mundo dispõe dos frutos de seu trabalho.  
Este é o juramento do Mandinga dirigido aos ouvidos do mundo inteiro.*

*(Juramento da Irmandade dos Caçadores simbon Malinké e Bambara)<sup>130</sup>.*

Cada um dos setes pontos do juramento versa sobre um aspecto muito forte a ser preservado pela *Irmandade dos Caçadores*. Considerando a datação aproximada do juramento feito entre os jovens simbon Kadiali e Siriman, da comunidade *kakolo* (*malinke*), em torno do século XI, é reforçada a ideia de que esse pacto surge enquanto resposta à conjuntura mais ampla de mandonismo, pilhagem e opressão. No artigo primeiro é observável o que no direito moderno denomina-se como princípio da igualdade: “toda vida humana é uma vida [...] nenhuma vida é mais antiga ou mais respeitável do que a outra, do mesmo modo que uma vida não pode ser superior a outra”. A presença do princípio da igualdade –, que, inclusive, no Ocidente, emana de um intenso debate entre contratualistas, democratas e liberais (Rousseau, Locke, Montesquieu) –, o juramento dos *simbon* deve ser concebido à luz de sua dinâmica local e de seu contexto histórico, no qual a escravização gradativa de membros de sua comunidade já era uma realidade concreta, a exemplo de alguns povos mandinga escravizados para suprir a demanda por cativos do Oriente Médio e da África setentrional. A necessidade de evidenciar no juramento a ideia de igualdade pode estar associada também ao fato de os *kaokolo* confrontarem os invasores *soninke* frente a uma “autodeclarada” superioridade destes últimos em relação aos primeiros, aclamada com o intuito de justificar o uso de mão de obra escrava, que constituiu outro ponto abominado pelo juramento, conforme artigo V:

A irmandade dos caçadores declara: a fome coisa boa não é, a escravidão muito menos, não há pior calamidade do que ambos [...] a guerra jamais destruirá nossa aldeia em busca de escravos [...] ninguém mais será abatido nem condenado à morte em razão de ser filho de escravos.

Para os *soninke*, os demais povos mandinga deveriam ser submetidos ao trabalho compulsório, tornando-se um *numu dyòn*, ou seja, escravos de metalurgia, considerando o grande número de escravizados que eram empregados nessa

---

130 Tradução de minha autoria a partir do francês.



atividade. Segundo Tata Cissé, isso ocorreu em período no qual as primeiras jazidas de ferro e de ouro foram descobertas nas fronteiras do Mandinga:

Esse país conhecerá, ao final do período de seca, uma expansão sem precedentes com a descoberta das primeiras grandes jazidas de ferro e ouro no Mandinga e nos países limítrofes. Os kakolo do Sul, futuramente os Malinkés, ainda irão ao encontro de outras misérias, de outros impropérios, de outras explorações por parte dos Soninké. Conhecerão principalmente a escravidão e o trabalho forçado na metalurgia<sup>131</sup>.

Há muitos elementos do *Juramento dos Caçadores* que reaparecem na *Carta Mandinga*, devendo-se estabelecer um paralelo entre ambos, muito embora não seja consensual, entre os estudiosos do assunto, que a *Carta* tenha se apoiado nos preceitos dos caçadores. Isso, de fato, merece uma análise cuidadosa, antes de qualquer resposta apriorística. Em primeiro lugar, aos caçadores são atribuídos saberes de grande importância, tanto no juramento, como na *Carta*, que empodera, de modo peculiar, a divindade protetora dos caçadores, Fakombé.

De acordo com narrativas dos *jelis*, na região da África do Oeste, *Fakombé* representa um ancestral mítico dos caçadores, eleito como divindade tutelar responsável pela preservação da floresta. Na fala de um *jeli*, citado por Niane, “A floresta é nosso bem mais precioso, cada um de nós deve protegê-la para o bem estar de todos”<sup>132</sup>. A inserção desse item na *Carta Mandinga* é também forte indício de que o pacto de 1235 recupera e estabelece estreita relação com o juramento dos caçadores, considerando seus vínculos com os mitos e os rituais dos caçadores *simbon*. A predileção do Juramento dos Caçadores como base constitutiva da *Carta* deve-se, igualmente, ao fato de que o próprio maghan Sundiata Keita pertenceu à Irmandade dos Caçadores, também recebendo o título honorífico de “mestre caçador” (*simbon*).

Outro aspecto que aproxima o *Juramento dos Caçadores* ao pacto de Kurukanfuga diz respeito ao tratamento dado à vida. O primeiro traz a declaração: *que “toda vida é uma vida. Uma vida não é mais importante do que uma outra”*; ao passo que a *Carta* traz, em seu artigo V: *“Cada um tem direito à vida e à preservação de sua integridade física. Por consequência, todo atentado contra a vida de seu próximo será*

---

131 CISSE, Yossouf Tata. *La confrérie des chasseurs Malinké et Bambara*. Paris: Arsan, 1994, p. .26.

132 Ibidem.

*punido por pena de morte*”. Embora pareça contraditório que, para preservar a vida, a pena de morte foi instituída, esse artigo, uma vez analisado à luz do contexto da época, remete a uma preocupação bem pontual, ou seja, a criação de uma norma rígida com intuito de fazer frente a uma ameaça maior, ou seja, o extermínio de grupos, ofícios e comunidades diante da expansão do imperialismo islâmico.

Os caçadores, antes des serem defensores da *Carta Mandinga*, foram os protetores da comunidade e de vilas mandinga. Eram igualmente uma força armada organizada, que assegurava a defesa do Mandinga e de parte da região do Sahel. Tanto provinham alimentos para a comunidade, quanto eram administradores, prática de épocas remotas, período em que o clã dos Keita vinculou a sua tradição à atividade da caça. Isso, de certa forma, demonstra a proeminência dos caçadores tanto no juramento quanto no pacto de *Kurukanfuga*. Dijibril Tamsir Niane recorda que as normas criadas pelos *simbon* remetem não somente ao período de expansão muçulmana, mas também ao contexto de estabilização da dinastia Kayamaga, que reinou em Gana. Nesses momentos tão conturbados, enfatiza Niane, os caçadores estiveram bem próximos das comunidades, protegendo-as<sup>133</sup>. De acordo com os tradicionalistas entrevistados por Niane, essas leis [pacto de *Kurukanfuga*] foram aplicadas com rigor na época de Sundjata.

A relação entre o *Juramento dos Caçadores* e a *Carta* não se restringe somente à valorização da vida, pois no artigo VII do pacto é reivindicado que o ser humano disponha “*do fruto de seu trabalho*”. Guardadas as devidas proporções, o *artigo VI* do juramento reincide na parte II do pacto de *Kurukanfuga*, que trata *Dos Bens*, na medida em que também há toda uma preocupação, explicitada entre os artigos 31 e 36, de que o trabalhador tenha a posse do que resulta de seu labor. A título de análise, o *artigo 31* discorre que a posse de uma propriedade pode ser adquirida também por meio do trabalho. Já o *artigo 34* institui que cabe ao guardião tomar posse da quarta novilha nascida de um parto, e de modo correlato, o *artigo 35* normatiza que “*De cada quatro ovos, um pertence ao guardião da galinha poedeira*”<sup>134</sup>. Merece igual destaque a expressão “*todo mundo dispõe do seu trabalho*”, pois evidencia o firmar-se de um modo

---

133 Ibidem, p.23.

134 *Dos Bens, Parte II, Pacto de Kurukanfuga ou Carta Mandinga.*

de ser na contramão do mercado escravocrata, do mercantilismo, infância do capitalismo.

Tanto o *Juramento dos Caçadores* quanto o pacto de *Kurukanfuga* permitem pensar em outra forma de organizar o espaço e as relações entre comunidades, a exemplo da noção de “muralha”, presente no *Juramento do Caçadores*. O artigo VI promulga: “*de uma muralha a outra, em toda fronteira do Mandinga, que o ataque seja banido*”. Percebe-se que o imaginário dos povos mandinga concebe a muralha como fronteira de defesa, possivelmente como forma de estancar a escravidão de membros dessas comunidades<sup>135</sup>. Por sua vez, o trecho “*o juramento [...] dirigido aos ouvidos do mundo inteiro*” não só dimensiona a percepção da grandiosidade do mundo como também da preocupação por parte dos idealizadores do juramento de que a mensagem seja embalada por perspectiva além das fronteiras do Império do Mali. Essa preocupação pode ser compreendida à luz de imperativos da época, período em que, no século XI, a presença de povos árabes já era sensível na África do Oeste, além no mediterrâneo e nas proximidades da Núbia. Evidentemente, essa presença de estrangeiros se acentuou no contexto do Império do Mali, o que justifica, por exemplo, o artigo 24 da *Carta*, que evidencia a necessidade de tratamento especial aos que vêm de fora: “*Nunca faça mal aos estrangeiros*”. Em consonância com esse artigo, muitos viajantes árabes, como Ibn Khaldun e Al Umari, contemporâneos ao Império do Mali, ressaltaram a grande hospitalidade a eles dispensada no contexto de visita ao Mali.

A Irmandade dos Caçadores não era a única existente na África do Oeste desse período. Além da irmandade ligada à caça, existiam irmandades vinculadas às cerimônias, à iniciação de jovens, à mineração, à medicina e, dentre outras, à metalurgia, entre outras. Desta última, é exemplar a irmandade dos mestres do *komo*, estudada por Hampaté Bâ, que se encarregavam-se de atividades de proteção mútua e de ritos iniciáticos de praticamente toda a comunidade. Os discípulos do *komo* eram iniciados em uma cosmogonia tradicional peculiar, conforme descrito pelo sábio do Mali<sup>136</sup>. Além dos mestres do *komo*, existia, no bojo da comunidade sosso, uma irmandade vinculada à metalurgia, em que o trabalho do ferro, em comunidades

---

135 Vide a Muralha do Sítio Arqueológico de Tichit-Walata, na região da África do Oeste, Imagem 3.

136 HAMPATÉ, BÂ, Amadou. *A Tradição Viva*. In: *Coleção História Geral da África*, vol.I. DF: Unesco, 2012, p.170-171.

mandinga, atrelava-se a crenças profundamente vinculadas a tradições ancestrais. Há que lembrar, que, a partir da manipulação do fogo, foi possível criar não somente as ferramentas de trabalho, mas também as armas, sendo os ferreiros<sup>137</sup> sosso considerados grandes especialistas em artes da magia.<sup>138</sup>

Por vezes, o conflito entre Sundjata Keita (mandinga) e Sumaoro Kante (sosso) é visto como mera rivalidade entre um rei caçador (Keita) e um rei ferreiro (Kante). Acreditar nisso seria uma forma simplista de analisar aquela delicada conjuntura histórica. Tanto Sundjata quanto Kante possuíam alianças e grupos que lhes forneciam apoios, tendo em vista a projeção de cenários no bojo da política de reinos da África do Oeste. A trajetória de Sundjata ainda está bem melhor documentada pelas fontes históricas do que a biografia e a atuação do rei Sosso. Mas é possível trazer elementos interessantes para a compreensão do projeto político, à época, representado pelo soberano sosso.

A força do rei Sumaoro estava vinculada à tradição dos antigos ferreiros profissionais Kanté, um grupo manden que habitava as margens do Níger, próximo às montanhas de Konhkore. Segundo Boubacar Keita, o reino “sosso situava-se perto dos jazigos auríferos do Buré, e muito cedo conheceu (nos princípios do século XIII) importante desenvolvimento devido ao trabalho do ferro na região”<sup>139</sup>. Os sosso eram, portanto, os principais fornecedores de bens essenciais e ferramentas de trabalho feitas a partir desse metal, a exemplo de armamentos, lanças e flechas. De acordo com Boubacar Keita, o reino Sosso foi fundado por volta do século VIII, e se desenvolveu, entre os anos de 1076 e 1180, sob influência dos Diarissos (povo de cultura soninke), e depois foi apropriado pelos Kantê, a partir dos quais surge o rei Sumaoro. Esse soberano foi opositor feroz ao avanço muçulmano na região da África do Oeste, o que lhe obrigou a estabelecer uma aliança com outros reinos manden rivais ao Islão, enquanto intuito para evitar que a região se tornasse uma zona islamizada.

Sumaoro reinou entre 1200 e 1235, e nesse período não houve trégua em

---

137 M'BOKOLO, ELIKIA. op.cit., p.137.

138 É bem presente entre alguns povos de cultura manden, como os bambara, o atributo peculiar que é conferido aos ferreiros, pelo fato destes manipularem o fogo, elemento primordial para a forja, a construção das armas e cozer os alimentos. Inclusive, o próprio funeral dos ferreiros, entre alguns povos mandinga, são distintos dos ritos fúnebres de outros ofícios.

139 KEITA, Boubacar N. *História da África Negra*. Angola: Texto Editores, 2009, p.182.

relação ao Islamismo. Relata Boubacar Keita, que “em nome desse ideal [...] tomou e saqueou Kumbi-Saleh, em 1203, após o que se voltou contra os reinos do Sul e do Oeste”<sup>140</sup>. Apesar do projeto de resistência aos invasores muçulmanos, Sumaoro Kantê tornou-se um déspota, perseguindo inclusive parte da comunidade, a quem, a princípio, deveria proteger. Rapidamente seu nome esteve associado à “tirania”. Algumas tradições orais da região da África do Oeste são enfáticas no que se refere à crítica ao rei ferreiro, por vezes, acentuando aspectos místicos do soberano:

Sumaoro descendia da linhagem de ferreiros Diarisso, que haviam dominado o fogo e ensinado aos homens a arte de trabalhar o ferro, embora Sosso se houvesse mantido desde tempos imemoriais como uma aldeia minúscula, sem qualquer expressão [...] Sumaoro Kantê era um grande feiticeiro: o poder de seus feitiços era terrível; era devido a esses feitiços que todos os reis tremiam diante dele, uma vez que ele podia lançar a morte sobre quem ele desejasse<sup>141</sup>.

O fragmento acima não deve ser concebido como descrição da realidade, mas como leitura crítica daquilo que representava o rei Sumaoro: parte de um projeto que ameaçava a atuação de Sundjata Keita. Independente do lado que tenha sido tomado por parte dos tradicionalistas do mandinga (sosso-kantê x manden-keita) deve-se destacar que os conflitos existentes entre os projetos representados por Sundjata Keita e Sumaoro Kante corroboraram para que, no Mali, ocorresse, pioneiramente, uma formação política nos moldes daquilo que no Ocidente se convencionou chamar de um Estado moderno. A julgar pelo projeto posto em marcha por Sundjata Keita, é possível defender esse argumento, uma vez que a própria *Carta Mandinga* reforça esse caráter de uma organização política soberana, centralizada, com espaços geográficos delimitados, com uma relação entre o povo e as leis (*Kurukanfuga*), com uma força militar (homens de aljava) e, sobretudo, com uma instituição que preservasse esses valores, representada pela Gbara – a Grande Assembleia. Possivelmente, esses aspectos deram grande notoriedade ao Império do Mali, que pode ser analisado à luz dos Estados modernos, embora, nos moldes africanos. Particularizando a experiência do Mali, tendo em vista a unificação dos 12 reinos por Sundjata, pode-se dizer que este

---

140 Ibidem.

141 NIANE, Dijibril Tamsir. *Sundjata ou A Epopeia Mandinga*. SP: Ática, 1982, p.62.

foi o que melhor configurou um Estado em âmbito federativo. A despeito da centralização do soberano mandinga, as decisões não eram tomadas isoladamente.

Muitas comunidades foram abarcadas pelo Império do Mali e, quando os sosso se impuseram a essas comunidades, muitos clãs fugiram das regiões dominadas e se estabeleceram em outras terras, chegando até a fundarem cidades longe de suas regiões de origem. A cidade de Kissidugu, existente ainda hoje na Guiné-Conakri, foi fundada nesse contexto. Em língua manden, “kissidugu” significa “terra da salvação” e remete ao evento em que Dankaran Tuma, irmão de Sundjata, fugiu para essa cidade para se salvar. Apesar da conquista “tentacular” empreendida pelo rei sosso, as regiões ocupadas ficaram praticamente sem populações devido ao exílio em massa, o que faz lembrar uma emblemática passagem do *Juramento dos Caçadores*: “*todos os países e terras se tornariam lugares nostálgicos caso ocorresse o desaparecimento dos homens*”. Essa relação entre um povo ou comunidade com um território também é uma “marca” da política moderna, visto que essa dicotomia pressupõe um sentimento de pertença.

Mediante o vácuo de poder deixado pelo soberano sosso, que buscou se impôr por meio do medo, o herdeiro do trono mandinga, Sundjata Keita, atuou no sentido de estabelecer alianças com soberanos e povos que se encontravam insatisfeitos com poderes exercidos por Sumaoro. Boubacar Namory Keita discorre que, na verdade, Sundjata encabeçou a luta contra o rei sosso a convite de reis da região, que se uniram em confederação<sup>142</sup>. Nessa direção, Sundjata Keita, rei caçador, comandante e chefe do exército coligado, lançou as bases para a formação política do Mali. Namory Keita alerta:

Foi assim que nasceu formalmente a nova entidade política federativa – composta, muito provavelmente, por doze reinos - , sob a nova direção da linhagem dos Konaté que, para a ocasião e a partir deste momento, se tornaria Keita (herdeiro): Sundjata (portanto, Keita) foi o primeiro desta linhagem<sup>143</sup>.

Aproveitando a ocasião oportuna, Sundjata convocou uma Assembleia (Gbara),

---

142 KEITA, Boubacar N, op. cit., p.187.

143 Ibidem.

com representantes de toda a comunidade, no lugar denominado *Kurukanfuga*, lançando “aos ouvidos do mundo inteiro” um pacto de “direito dos povos”. Segundo Boubacar Keita, “Kurukanfuga adotou novas leis, promulgou novas normas e regras, introduziu na sociedade uma nova hierarquia socioprofissional”<sup>144</sup>.

No que se refere à oposição dos ofícios de ferreiro e caçador, que se fez presente na disputa entre Sumaoro Kantê e Sundjata Keita, esta também deve ser compreendida a partir de uma interpretação do significado da tradição entre os povos de cultura mandinga, pois tanto entre os apoiadores do rei sosso, quanto entre os nyamakalas (homens de talento) de Sundjata fizeram-se uso de performances como estratégias de luta na disputa pelo trono do Império do Mali. Não raro, tais performances amparavam-se em mitos, simbologias e representações de seus modos de inserção no imaginário de “unidade cósmica” vivido entre povos da África do Oeste.

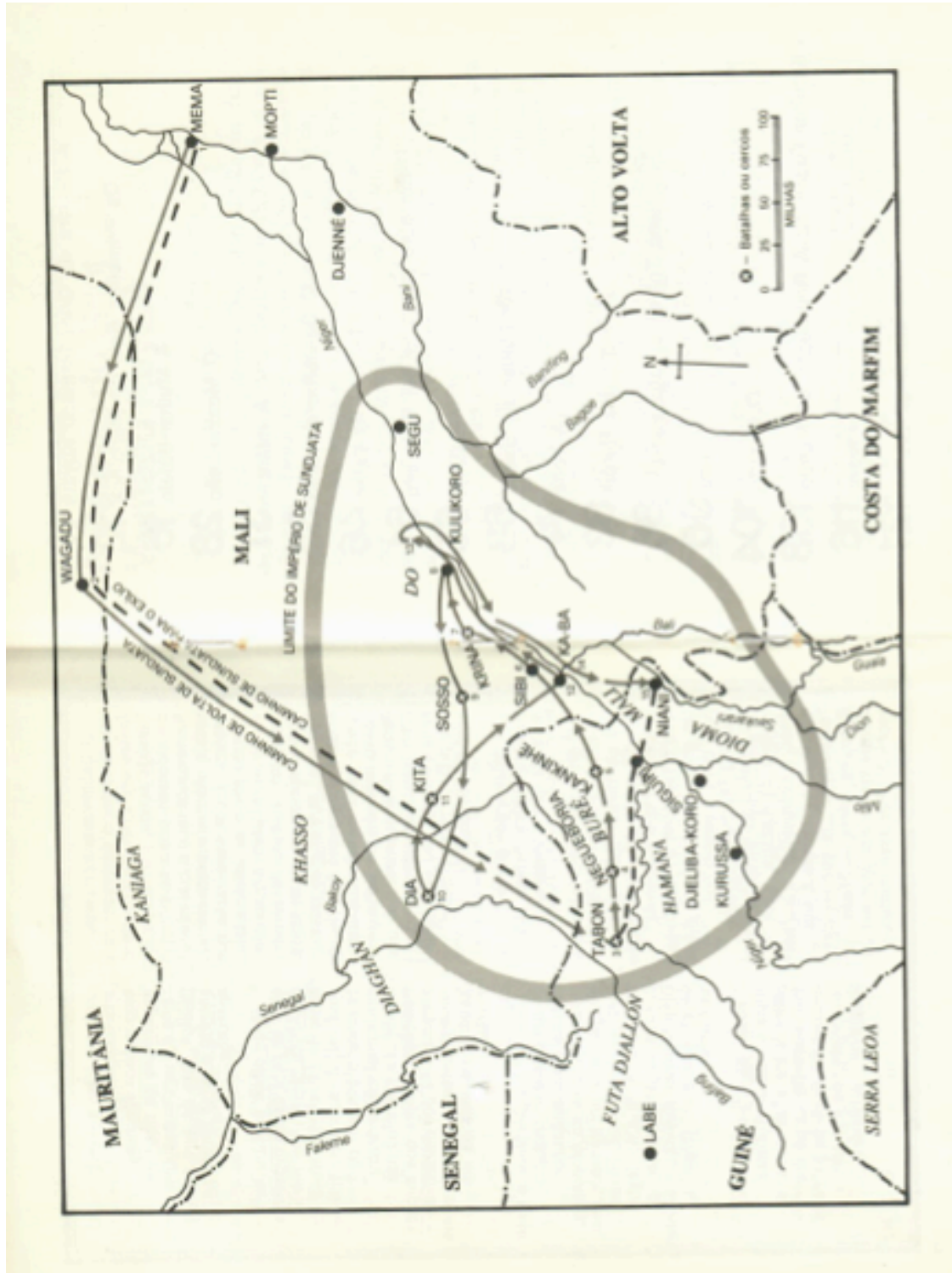
A comunidade mandinga é permeada por relatos míticos, conforme visto anteriormente na descrição do mito etiológico do *komo*, narrado por Hampâté Bá. Muito desses mitos são essenciais para a compreensão da dinâmica de suas comunidades, bem como de suas concepções acerca de tempo/espço. Os mitos desvelam laços ancestrais e formas de contínua inserção no mundo. Na narrativa de mitos e crenças mandinga marca presença figuras de animais sagrados, de divindades protetoras e de símbolos culturais específicos. O fato de Sundjata Keita reivindicar para si o título de rei caçador tem a ver com o anseio político de legitimar seu poder por meio de uma tradição, cuja crença, amparada em mitos, é comum a toda a comunidade. De modo correlato, o rei sosso Sumaoro Kantê, por meio de possíveis manipulações mágicas, fazia questão de enfatizar o caráter místico de suas ações, nos moldes dos mitos sosso, daí a alcunha de *rei feiticeiro* que lhe era atribuída.

Em distância a periodizações e conceituações socioeconômicas, políticas e mentais do universo europeu, foram delineados elementos básicos que configuraram o ambiente histórico-cultural da África do Oeste, na emergência do Império do Mali e da *Carta Mandinga*. Na parte seguinte da presente tese, concentram-se focos em torno da *Irmandade dos Caçadores* e da *Carta Mandinga*, tentando apreender e interpretar valores e práticas culturais de povos mandinga.

---

144 *ibidem*, p.188.

Mapa 3: Mapa do Manden Antigo



Fonte: A Epopeia Mandinga<sup>145</sup>

<sup>145</sup> NIANE, D. T. A Epopeia Mandinga SUNDJATA. São Paulo: Ática, 1982, p.55.



## PARTE II

---

## KURUKANFUGA: MITO E TRADIÇÃO

A partir de levantamentos realizados neste estudo, foi possível surpreender elencos que remetem a mitos e rituais mandinga, sobretudo simbologias de maior destaque, que auxiliam na apreensão de valores contidos em figurações e performances de povos dessas culturas, encarnados em “atos vitais de transferência” de princípios e condutas registrados em *Kurukanfuga* (1235).

Em seus laços ancestrais e narrativas míticas, ganham relevo animais sagrados, como:

→ *Mali Sâdjo* ou *Sâdjè*: o hipopótamo da face branca representa os mistério do céu, cujo culto em sua homenagem, na região Oeste do Mali, ocorreu até o início do século XX.

→ *Douga*, o abutre, ou *douga massa*, é um ser divinizado que cantava tanto para os líderes religiosos quanto para os caçadores e *jelis*. Merece destaque a invocação do abutre pelo poeta guineense Fodeba Keita<sup>1</sup>, ao dedicar um hino aos africanos mortos na Segunda Guerra Mundial. Vale lembrar que o abutre figura em alguns emblemas do Exército da República do Mali (imagem abaixo).

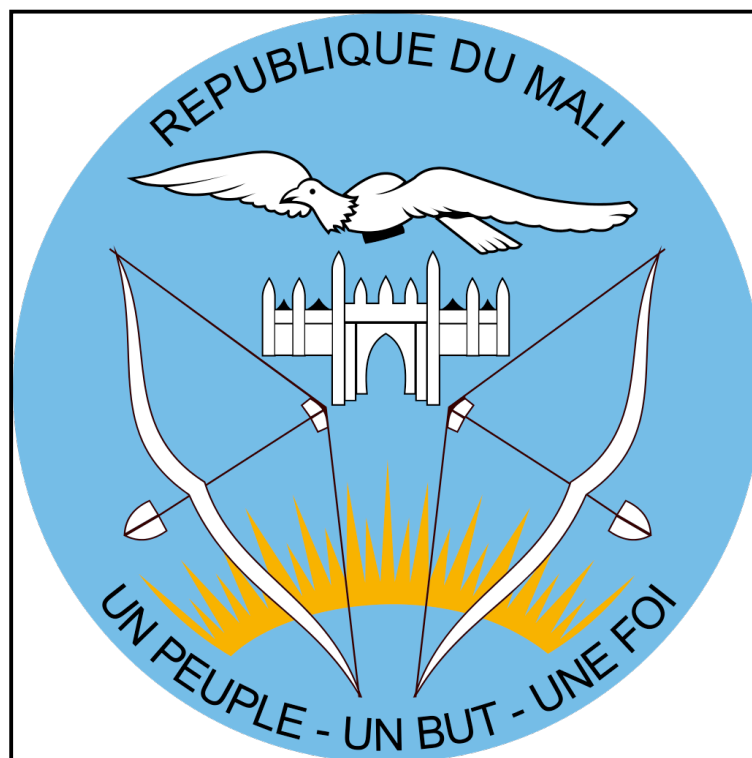
→ *Wagadu Sa ba*: “a grande serpente do Wagadu”, a quem atribuí-se a origem do ouro do Wagadu e do Manden. Em algumas narrativas, aparece com o nome de *Bida*.

→ *Kondjoba*: o gênio serpente de cabeça humana que ajudou os heróis mandinga em suas vitórias sobre os seus inimigos. Existe um relato épico de título homônimo que narra a resistência dos malinké contra os fula.

---

<sup>1</sup> FANON, Frantz. *Os Condenados da Terra*. SP: Cia Brasileira, 1968. Destacamos como Fanon apresentou o hino de Keita “Numa perspectiva revolucionária reinterpretou todas as imagens rítmicas de seu país. Mas fez muito mais, em obra poética/política pouco conhecida encontramos o cuidado constante de precisar o momento histórico da luta. De delimitar o campo onde desenrolará a ação. As ideias em torno das quais se cristalizará a vontade popular. Eis aqui um poema de Keita Fodeba, verdadeiro convite à reflexão, à desmistificação ao combate”. p.189-192.

**Imagem 1: emblema do Exército do Mali, que contém um abutre e *ton ni kala*, ou seja, o arco e a flecha, estabelecendo uma intertextualidade entre elementos da tradição mandinga.**



Fonte: Wikipedia - Military Of Mali<sup>2</sup>

→ *N'Gaban*: “o escaravelho negro”. De simbolismo múltiplo, representa a cor divina por excelência, possuindo o influxo mágico de bater sem piedade (“l'influx magique qui frappe sans rémission”).

→ *Mitos de origem das máscaras antigas do Wagadu e do Mandinga*: nesse mito estão presentes *kon*, o antílope mítico; *dan-kalan-koulé*<sup>3</sup>, o oryx branco; *pèrènpèrèni*, a borboleta; *nkouma* (a palavra), a garça coroada; *wandjalaka*, a esfinge; *warasa*, o papagaio; o “gato-selvagem do céu”; o *kònó yankanba*, “o pássaro de grande envergadura”; ibis negro, *bala kònònin fing kankanlamadjan*, o “pequeno pássaro negro do rio, de pescoço longo”<sup>4</sup>.

→ *Kon bara-bara*: as “fechaduras” malinké e bambara, que representam os

<sup>2</sup> Disponível em: [https://en.wikipedia.org/wiki/Military\\_of\\_Mali](https://en.wikipedia.org/wiki/Military_of_Mali)> Acesso em: 24.11.2017.

<sup>3</sup> Oryx é um gênero de mamíferos bovídeos nativos da África e da Arábia, do mesmo grupo dos antílopes. Animais muito fortes e pesados, com crina curta, chifres longos, redondos e retos.

<sup>4</sup> Esse pássaro desenvolve uma função proeminente na mitologia mandinga, assim como entre os Songhoys-Zarma, que o consideram como o mensageiro do gênio da água. (cf. KAMISSOKO, Wa & CISSÉ, Y.T. *La grande geste du Mali*. Paris : Éditions Karthala, 1988..

verdadeiros mestres escultores, cujos trabalhos são simbolizados pelas fechaduras (trancas); incorporando personalidades animais e humanas<sup>5</sup>.

→ *Sanènè ni Kontron*: o mito que narra o nascimento da Irmandade dos Caçadores, *donso tòn*, organizada em torno de lei comum, sem distinções de raça, religião, condições sociais, etnias, simbolizando a “negação” de qualquer tipo de injustiça, dizendo “sim” à fraternidade entre todos os homens.

A partir de relatos míticos e tais simbologias é possível ter acesso mais próximo a horizontes culturais de povos mandinga. Em mitos e códigos simbólicos também percebe-se a proeminência da atividade da caça nessas comunidades, considerando a forte simbiose entre *animais* – abutre, borboleta, oryx, pássaro, serpente -, *seres humanos* - em carne, osso, medula, nervos, pelos, face, cabeça, coro cabeludo - e *seres divinos* - fenômenos da natureza. Esse modo de sentir, pensar, representar, próprio de cosmogonia ordenada em torno de “unidade cósmica”, conforme Hampâté Bá, conjuga valores e alianças, nas quais não há disjunções entre mundo mineral, vegetal, animal, humano, todos expressos em materialidade física e espiritualidade divina.

A partir desse modo de experimentar as forças da natureza e de seus seres sagrados, de pensar e se situar no mundo, as comunidades mandinga constituem-se na medida em que a vida religiosa, cultural, social, jurídica, política e econômica são vivenciadas, por intermédio e injunções desses valores, seus saberes e códigos simbólicos. Perspectivas que se tornam mais evidentes ao se acompanhar o mito de *Sanènè ni Kôntròn*, o qual narra a origem da Irmandade dos Caçadores, como no *Juramento dos Caçadores* e na *Carta de Kurukanfuga*.

---

<sup>5</sup> No Ex-Museu do Homem de Paris há uma coleção que explica detalhadamente a função dessas “fechaduras”, de acordo com a respectiva simbologia.

## O mito de Sanènè e Kòntròn

**Imagem 2: Irmandade dos Caçadores Mandinga, reunidos em Kurukanfuga.**



Fonte: Site da Unesco<sup>6</sup>

Entre os malinké e bambara, a caça é, atualmente, mais uma atividade religiosa que econômica<sup>7</sup>. Segundo Tata Cissé, esse ofício praticamente não existe mais entre as antigas populações de caçadores profissionais: “O seu desaparecimento progressivo afastou-a do seu aspecto econômico”, como ocorria em períodos remotos e no antigo Império do Mali. Por outro lado, é considerável o lugar que ocupa a *Irmandade dos Caçadores* na vida religiosa, cultural e social entre as populações do centro, do sul e do oeste do Mali, podendo-se inclusive falar de uma *donso tòn* (comunidade de caçadores), que é igualmente uma comunidade de *ton tigiw* (homens de armas).

Não há evidências suficientes que permitam afirmar a quem, historicamente,

<sup>6</sup> Disponível em: [www.unesco.gov](http://www.unesco.gov)> Acesso em: 23.03.2017

<sup>7</sup> CISSE, Yossouf Tata. *A irmandade dos caçadores Malinké e Bambara*. Paris: Editora Arsan, 1994, p.37.

os personagens *Sânènè* e *Kònròn*, protagonistas do mito dos caçadores, fazem referência. Conforme comenta Mousa Travelé: “A origem de *Sânènè* e *Kondoro* [*Kònròn*] é discutível. Alguns dizem que foram dois gênios que mostraram a caça aos homens do mandinga e continuaram a guiá-los”<sup>8</sup>. Outros dizem que *Sanènè* foi o primeiro caçador Mandinga e *Kondoro* seria a sua mulher, possivelmente mais versada na ciência da caça do que o marido. Mas a versão popular do mito de *Sanènè* e *Kònròn* mais reportada e conhecida entre a população é narrada por Tata Cissé:

Sânin e Kontron, os ancestrais dos caçadores (*donsow bènda*) não possuíam pátria, sua residência era a floresta, ou seja, em toda parte onde a caça estivesse.

Eles não tinham clã e não pertenciam a nenhuma raça.

Sânin não fora gerada de nenhuma relação sexual; entretanto, concebeu a Kontron, iniciando-o nos segredos das “coisas visíveis e invisíveis” da floresta.

Kontron foi tomado por uma devoção jamais vista e por um amor elevado ao mais alto grau de expressão, de atenção e de afeição.

Ele é o arquétipo do caçador (*donso fòlo*): abateu todos os tipos de presas conhecidas e desconhecidas pelos homens; teria mesmo matado os gênios. Nada na floresta era segredo para ele. Atraiu para si formas de conhecimentos tão numerosos cujas variedades possuíam usos múltiplos.

Permaneceu casto, guardando intactas suas “faculdades principais essenciais” e sua pureza original.

Os homens, quaisquer que fossem sua raça, sua terra, sua origem social, suas convicções política e religiosa, imitaram-no, seguindo-o. Tornaram-se suas “crianças”. Todos os caçadores são crianças de Sânin e Kontron e irmãos de todos os demais caçadores, a quem devem estar, a todo momento, ligados a partir de laços de solidariedade.

Nessa versão popular do mito de *Sânin ni Kontron*, alguns elementos, como a força, o vigor, a sabedoria peculiar a serviço de muitos atos e usos em solidariedade e energia ímpares, aparecem no *Juramento* dos simbon e estão presentes na *Carta Mandinga*. A universalidade, a pureza moral, o respeito a um pacto, vínculos familiares e a fraternidade entre os homens são exemplos dessa valorização. É interessante, igualmente, o trecho em que fica revelado: “iniciando-o nos segredos das 'coisas visíveis e invisíveis' da floresta”. Possivelmente, tal relação entre “visível e invisível” remeta à ideia de transcendência em que a natureza, o humano, a

<sup>8</sup> TRAVELE, Moussa. *Notes sur les coutumes des chasseurs bambara et malinke du cercle de Bamako (Soudan français)*, in *Revue d'ethnographie et des traditions populaires*, n.34-35-36, 2-4 trimestres 1928, p.207.

materialidade e a espiritualidade estão intimamente ligados, permitindo perceber que o mito possui uma funcionalidade, resultando em intervenções na realidade concreta do convívio comunitário.

Cissé reconhece, entretanto, outra versão que é trazida ao seu conhecimento pelo jeli Wa Kamissoko, considerada por este mais fidedigna, sendo denominada por ele *sanènè ni kòntròn ko dyudyòn yèrè-yèrè* (mito da origem autêntica de Sânenè e Kontron). Em tradução a partir do francês, procuramos manter a estrutura do texto original, nos moldes da transcrição feita por Tata Cissé. Trata-se de relato longo, mas a opção de transcrevê-lo na íntegra considera a sua importância para o tema em estudo. Essa narrativa, ademais, constitui a primeira versão traduzida para o português. Há alguns termos que estão na língua original *bambara*, como *dankan*, *sènè*, que foram traduzidos a partir do cotejamento de outros textos transcritos nessa língua. Nas palavras de Kamissoko, que tem o dom peculiar da narrativa, própria de um *jeli*<sup>9</sup>, o mito de Sanènè e Kòntròn narra suas origens:

*Conheço a origem profunda do culto de Sanènè e Kontron, e te digo, para que saibas, que a sociedade dos caçadores mergulha suas raízes nas próprias fontes da vida.*

*Não duvides um único instante sobre o que agora será dito e não hesite, sobretudo, em repetir para quem quiseres, pois irei narrar-te em detalhes o modo como as coisas se passaram em suas origens.*

*O culto de Sanènè e Kontron nasce quando dois caçadores são submetidos a uma prova de inflexibilidade e de intransigência sem limites aos olhos de dois seres falhos e sobretudo ingênuos.*

*Ou o próprio Deus - que concede a vida e extrai as almas dos corpos como bem entende – considera, após a criação do universo, esses dois aspectos como perigosos e impróprio aos homens, pois, acrescenta ele, são os meus próprios atributos. (Deus disse: “meu verdadeiro nome é dyanfaba, o grande mestre, ou a 'grande traição', pois qualquer que seja a amizade que te ligue a mim, irei te trair um dia, e irei matá-lo”.*

*Quer dizer que depois que Deus, o Altíssimo, criou o mundo, a “dureza na vida interior” e a “dureza na vida exterior” de uma pessoa não seriam boa coisa. Pois toda pessoa investida de um desses dois elementos e que não se libertasse deles a tempo, teria uma vida difícil, infernal e se findaria de modo muito mal pela boa razão de que ela sempre estaria profundamente desapontando ao seu próximo na sua expectativa. Ou a decepção (*dyigilatikè*) causada a um outro constitui em imenso dano. E foi uma dessas decepções que nossos dois caçadores causaram a uma mulher.*

*A história se passa na terra de Wagadu, onde foi instituído o culto de Sanènè e Kòntròn. À época, ocorreu a primeira grande seca que acometeu o Wagadu, empurrando os seus habitantes para um êxodo. Só a grande*

<sup>9</sup> Tradução a partir do francês de nossa responsabilidade. (N.A).

*serpente tutelar de Wagadu, propriedade dos Wagué-Cissé, vivia no poço sagrado.*

*Sim! Ela vivia, essa grande serpente, e exigia que todo ano a ela fosse oferecido em sacrifício a mais bela jovem do país... para ir de uma ponta à outra das ruínas da cidade principal do Wagadu, eram necessários sete dias de caminhada, a pé. Toda a pessoa que se propusesse a atravessar as ruínas do Wagadu deveria transportar consigo um pouco de água, seja em uma garrafa, seja em outro recipiente, seja em uma lona impermeabilizada com mel, pois não havia mais água nos poços, nos mares, nos lagos e nos rios.*

*Guiada pela vontade divina, uma mãe carregando em suas costas seu bebê, um menino na idade de um ano e quatro meses, empreendeu a travessia das ruínas do Wagadu. Ela transportava sobre a sua cabeça uma grande cabaça cheia de água fresca, a fim de assegurar a sua sobrevivência e da sua pequena criança.*

*Nesse mesmo dia, dois amigos caçadores, acompanhados de dois pequenos cães, seus fiéis companheiros, realizavam também a travessia pelas ruínas do Wagadu, mas em sentido inverso. Nesse tempo, as palavras donso (caçadores) e donsoya (caça) não existiam. No seu lugar empregava-se os termos bolomafilèla ou bolomafèyla (aquele que mensura a sua habilidade) e bolomafilèyòrò (lugar onde calcula-se a sua habilidade). Mas os dois caçadores não carregavam com eles nenhuma provisão de água, quer “pela dureza em torno de si, quer pela de suas almas”, nin gèlèya.*

*No terceiro dia de sua perigosa viagem, estavam eles com tanta sede que passou pela cabeça de seus cães cometer um assassinato só para poder “atravessar” o espírito de cada um deles. No quarto dia, com o sol sobre suas cabeças, eles encontraram um bom lugar nas ruínas do Wagadu: a jovem mulher carregando em seus braços seu bebê e sobre sua cabeça uma grande cabaça cheia d'água. Eles cumprimentaram a mulher, que retribuiu a saudação, pois eles disseram (em um tom alto e sem equívoco):*

*- Olá! Senhora, poderias nos conceder um pouco de água para que saciássemos a nossa sede, disseram eles em coro.*

*- Não! Respondeu a mulher, com uma voz firme, pois todo mundo sabe que a essas ruínas áridas não se aventuram sem estar providos de água, se todos sabem, quanto mais vocês que já percorreram a infundável solitude. Além disso, estamos no centro das ruínas do Wagadu, e a água que me resta é para assegurar a sobrevivência da minha alma e de minha criança. Como poderiam vocês desejarem que eu me prive desta água em prol de vocês? Certamente não farei isso. Façam o que acharem melhor, mas vocês não beberão da minha água.*

*- Então recusas a nos dar de beber? Indagou um dos caçadores.*

*- Disse-lhe que não irei lhe dar da minha água, irrompeu a mulher.*

*- Pois bem! Se não deres a água, faremos com que invoques um suplício nunca antes visto, gritou o segundo caçador.*

*O primeiro caçador, sem esperar que a jovem mulher completasse a sua frase, projetou-se sobre ela, deu-lhe um tapa ressonante, e se apoderou vividamente da cabaça de água que agora ele trazia próximo à sua boca. Tendo se refrescado, passou o recipiente ao seu amigo, que, após cumprir seu objetivo, devolveu a cabaça ao primeiro caçador. Este último, sob o olhar fulminante da mulher, deu o resto da água aos cachorros, que, com os olhos fechados, lambeiram-na ruidosamente, sob o sol escaldante.*

*A pobre mulher, abismada pelo espetáculo que passava diante de seus olhos, levou suas duas mãos à cabeça e gritou de uma forma medonha a*



*todos eles, proferindo injúrias graves aos pais dos caçadores.*

*- Como, gritou um deles, insultas nossos pais e mães por somente bebermos a sua água? Que audácia! Escute: irás nos pagar muito caro por isso!*

*Os dois companheiros se lançaram imediatamente sobre a infeliz e torceram-lhe os braços antes de lhe retirar a criança. Um deles segurou a criança pelas pequeninas pernas, enquanto o primeiro caçador estourou a cabeça da criança atingindo-a com um tronco de árvore velho. Então, os cachorros famintos se precipitaram sobre a criança, ainda sôfrega, e a devoraram sob os olhos terrificados da mãe, muda em sua dor. Nada mais sobrou da criança, exceto o dedão do pé esquerdo, que os dois cães disputavam entre si. Deixando-se cair subitamente, o maior dos cães projetou-se sobre o cão menor, que não demorou a revidar, degolando-o com os dentes.*

*- Se teu cão matou o meu cão, matar-te-ei, gritou um dos caçadores ao seu companheiro, que respondeu.*

*- Como! Matar o meu cão por ele ter matado o seu cão? Desde quando a briga entre cães diz respeito aos homens? Ai de ti se vingares o teu cão matando o meu.*

*Com um golpe violento de machado, o caçador acertou o cachorro que matara o seu cão.*

*- Agora que tu, apesar de meu aviso, mataste o meu cão, será o meu e o teu fim, pois iremos agora mesmo deixar “esse mundo”, disse o primeiro caçador.*

*Ele imediatamente empunhou o seu arco e lançou uma flecha que atingiu o plexo celíaco de seu amigo<sup>10</sup>, que agonizava sobre o campo, com o rosto no chão.*

*Ele retira, em seguida, de sua aljava, uma segunda flecha e, agarrando com ambas as mãos, enterra-a violentamente contra o seu peito: sucumbe, “sem abrir a boca nem fechar os olhos”.*

*(Eis a lógica das coisas, pois desde a criação do mundo até os dias de hoje, as brigas entre os cães sempre se degeneram em rixas entre os respectivos proprietários que acabam chegando rapidamente às vias de fato. Do mesmo modo, as brigas e diferenças por causa das crianças e de uma mulher ou pela apropriação de uma terra, de um território: os grandes conflitos desse mundo nascem geralmente por razões insignificantes.)*

*Em suma, com a morte tão terrível dos dois amigos e de seus fiéis companheiros, Deus quis consolar a infortunada mãe da perda cruel de seu único filho. Mas nada poderia confortar uma mãe diante do assassinato de sua criança. Pois a mulher, louca de raiva, furiosamente debruçou-se sobre os cadáveres dos caçadores e esmagou-lhes o crânio com pedras grandes, vociferando: bastardos, filho de mães incestuosas, filhos de pais incestuosos; eis aqui a punição de Deus por vossos crimes.*

*O todo poderoso enviou então a sua mensagem por um anjo que disse para a mulher moderar a sua ira, pois os mortos sempre retornam a um lugar que se deve respeitar, e a este deve retornar: “Eu vinguei a alma de seu filho com a perda violenta daqueles dois caçadores e não acha que foi suficiente?”*

*- Não, respondeu a mulher, ainda em cólera, não foi suficiente para mim.*

*- Bem, fez-se escutar Deus, se podes tu vingar-te, então o faça, pois*

<sup>10</sup> O plexo celíaco, também conhecido como plexo solar, é uma complexa rede de neurônios que no corpo humano está localizada atrás do estômago e embaixo do diafragma perto do tronco celíaco na cavidade abdominal a nível da primeira vértebra lombar (L1).

*restituirei o sopro de vida nos corpos dessas quatro criaturas.*

*- Que seja, mas jamais perdoarei esse crime odioso aos seus autores, continuou a desafortunada, retornando a apedrejar os corpos dos caçadores.*

*A pobre mulher esqueceu-se das prescrições divinas: “Deus só pode satisfazer a sede de justiça de suas criaturas: todo aquele que, nesse domínio, transgredir sua vontade cometerá um erro grave, um roubo, ou crime gratuito”*

*E assim Deus, na sua magnitude, reanimou os dois amigos que se sentaram e se entreolharam dentro dos olhos com grande surpresa e compaixão entre si, dizendo por meio de sua respiração:*

*Dúvida! Dúvida! Dúvida! (Sika, sika...)*

*Eis a verdade do mundo (dyaa dyèn ye)*

*É uma dúvida (sika ye)*

*E desse dia em diante todo cão que caminha pela floresta ou que, sob o sol, passeia pela aldeia, vai logo se deitar na sombra do vestibulo ou ao pé dos muros e respirar bem alto pela boca. E através dessa respiração, repetirá as palavras pronunciando aos cães da caça o mito após a sua ressurreição, cujas palavras as pessoas desse fim de mundo não mais compreendem, pela simples razão da perda dos sentidos dos relatos míticos que muitos iniciados narram em nossos dias em formas de contos. Se te digo tudo isso, é para que saibas qual é o fundamento verdadeiro do culto de Sanènè e Kontron.*

*Brevemente mortos, os cães dos dois caçadores colocaram para fora os excrementos, justamente no momento em que suas almas eram violentamente arrancadas de seus corpos. Constatando isso, o caçador morto e ressuscitado por último disse ao seu companheiro:*

*- Quão milagroso é este evento que aconteceu conosco agora! Se for assim, não há a necessidade de estabelecer entre nós um pacto de aliança. Tínhamos experimentado a morte, nós e nossos cães, antes de retornar à vida, seremos caçadores unidos e em toda parte nossos cães sejam unidos quer na bonança quer na adversidade.*

*O outro caçador assentiu com a cabeça a estas palavras que “saídas de uma alma pura”; recolheu um cacho de folhas verdes e entregou ao seu companheiro para que ele se limpasse. O primeiro caçador agradeceu ao seu companheiro e este lhe disse:*

*- Para selar para sempre nossa aliança, iremos sem mais tardar juntar nossos excrementos e de nossos cães, assim como estes cachos de folhas e iremos enterrá-los no dankun (triângulo formado pelas bifurcações de três caminhos)<sup>11</sup>. Marcaremos esse lugar com a ajuda de um “chapéu de termiteiro<sup>12</sup>” e lhe daremos o nome de saa nènè ni kòtòròn, que significa: “experimentou a morte e retornou à vida”. Enfim, comemoraremos todos os anos, no mesmo período, com sacrifícios de sangue (sònni), a ocorrer em um dankun sinalizado por um termiteiro com folhas verdes. E para finalizar, desde esse dia até o fim do mundo:*

*Que “tombe” a flecha de qualquer caçador que traia o seu cão;*

*Que “tombe” a flecha de qualquer caçador que tenha desdém e repugnância pelo seu cão sob pretexto que o cão seja amaldiçoado pelo Kitibiri (alusão a crença do Islamismo, de acordo com Tata Cissé).*

*Que “tombe” a flecha de todo caçador que não celebre os funerais “dos heróis da caça” (sinbo ni shi) ou de seus cães, caso estes se revelem um*

<sup>11</sup> Trata-se de um lugar de culto privilegiado onde repousaria a cabeça de dan, o Deus da floresta.

<sup>12</sup> Casa de cupim.

*grande cão de caça.*

*Que este pacto ainda seja um laço entre o caçador e seu cão, e segundo a sentença, qualquer que seja a grandeza do caçador, ele terá por fiel companheiro um pequeno cão<sup>13</sup>.*

O mito já contém a origem da irmandade, seu pacto juramentado e seus laços entre caçadores. A partir desse relato mítico que narra a origem da *Irmandade dos Caçadores (donso)*, tornar-se possível a apreensão de uma série de elementos simbólicos e de práticas típicas da comunidade mandinga, tendo em conta valores presentes nessa narrativa. O primeiro é o fato de ser possível situá-lo no tempo e no espaço. O relato ocorre nas ruínas do Wagadu, antigo Império de Gana, historicamente fundado no século IV, durando até aproximadamente o século XIII - no tempo da *Carta e do pacto* -, embora alguns historiadores, tomem por data oficial como seu fim o ano de 1076, quando da conquista dos Almorávidas. Especialistas no tema, como Elikia M'Bokolo e Dijibril Tamsir Niane, igualmente confirmam que o Wagadu passou por um período de penúria, fome e pilhagens, notadamente entre os séculos XI e XII, aparentemente o contexto no qual se passa o mito relatado, já que o jeli Kamissoko fala de uma grande seca na região da África do Oeste. O relato mítico dialoga com elementos externos e internos de uma dinâmica regional, como as dificuldades que acometeram o Wagadu, a exemplo do já mencionado invasor “estrangeiro” soninke e da expansão islâmica. Nesse sentido é esclarecedora a observação de François de Medeiros:

O seu habitat original, o Wagadu de sua lenda, foi situado em uma região dotada de condições climáticas precárias, embora bem posicionado do ponto de vista comercial. A lenda de Wagadu ensina-nos que os indivíduos do Wagadu fugiram para o Sul após uma estiagem que durara sete anos. Este desequilíbrio climático [...] aparenta ser a primeira razão da dispersão dos soninquês; as suas migrações os conduziram por toda parte no Sudão Ocidental, da Gâmbia até o Songhai, porém, um grupo bem mais considerável permaneceu em seu primeiro território, no Awkar e no Hodh, onde eles fundaram o seu primeiro Estado, o antigo Gana<sup>14</sup>.

Aqui vale reter a retomada do número sete - “sete dias”, “sete anos” - como referência de grande significação em reinos da África do Oeste. Vale também

<sup>13</sup> CISSÉ, Y.T. *La confrérie des chasseurs Malinké et Bambara: Mythes, rites et récits initiatiques*. Paris: Arsan, 1994, p.44.

<sup>14</sup> MEDEIROS, François. *Os povos do Sudão: movimentos populacionais*. In: *Coleção História Geral da África*. Vol.III. Brasília: Unesco, 2012, p.156,

prestar atenção ao desequilíbrio da natureza que aparece como responsável pelos dramas e tragédias, visto que a questão do meio ambiente é muito forte, não somente ao mito, mas também à *Carta Mandinga*, como no trecho do artigo 38 que diz “*Antes de colocar fogo na floresta não olhe para terra, mas erga a sua cabeça para a copa das árvores*”. Esse trecho, de fato, é um provérbio tradicional mandinga (*sani i ye tasu wanuan na, i kana dugukolo dogbe, i nya layele san ma i ye feere*), que traduz o sentido de responsabilidade perante a natureza. Olhar para o cimo das árvores é prestar atenção às flores e aos frutos presentes nas copas, que não devem ser queimados. Entre os mandinga, colocar fogo na floresta era uma das infrações passíveis de pena de morte.

É igualmente recorrente no relato mítico a menção a aspectos da caça: as armas (aljava e arco), os cães (que desencadeiam a desavença), os termos: *sinbo ni shi* (funerais dos heróis da caça), *dankun* (encruzilhada da floresta), *donso* (caçador) e *donso fòlò* (arquétipo do caçador). Percebe-se a constituição de uma narrativa que gira em torno dos reinos mineral, vegetal e animal, com os caçadores. Nessa dimensão de “unidade cósmica” são recorrentes as referências a outros elementos da natureza, além dos já mencionados: o termiteiro, os cachos e tronco de árvores, a cabaça, o clima árido da região, a serpente sagrada do Wagadu, a água sob sol causticante.

Os fatores internos do relato mítico *Sanènè ni Kòntòn* também são elementos reveladores para a compreensão de modos de pensar da epistême e da cosmologia de povos mandinga. Entre os bambara, os malinké, os diola e os khassonké, as invocações aos *donso denw* (filhos dos caçadores) são comuns. Nessa mesma lógica, os nomes *sanènè ni kòntòn* (“experimentei a morte e voltei à vida”) são pronunciados, denotando aspecto importante tanto na cosmogonia quanto na cosmologia de povos africanos de tradição oral. Nessa cosmologia, está presente o elo com o mundo invisível, a ligação com a transcendência espiritual, ou ainda com uma “outra verdade ou reino espiritual”, conforme enunciou Esiaba Irobi.

Percebe-se que a cosmogonia africana considera que a união de elementos reino mineral, fauna, flora, ser humano e mundo espiritual se dá por meio de uma correlação de forças não hierárquicas. Isso implica em dizer que o “elemento humano” deve estar em consonância com os demais elementos, ao invés de pensá-lo como um componente que impõe aos demais seres da natureza a sua vontade,

como se assiste no ocidente. Os seres humanos são tão importantes como os não humanos. Por isso, destaca-se no conto narrado por Kamissoko, a importância atribuída aos cães, por exemplo, que além de serem motivos da desavença entre os dois caçadores, ainda são ressuscitados da vida pela divindade. Sobretudo, exige-se deles que narrem a experiência da “ressureição” aos demais cães das aldeias. Nota-se a complementariedade do relato narrado por Kamissoko e transcrito por Tata Cissé:

Os dois caçadores se chamavam Kadiali, apelidado de Simbo, e Siriman. Ambos kakolo e tinham por patrônimo Koyaté. Habitavam a cidade de Soro, no atual Bélédougou. Eles se dirigiam ao Sahel para buscar um pequeno animal chamado *ngwanga* (provavelmente um lince).

Quanto à mulher da história, não se sabe ao certo o seu nome. Ela vinha de Kara, cidade situada ao norte do Wagadu, e estava em visita aos seus parentes do lado materno, mais especificamente uma jovem irmã de sua mãe. Eles fizeram então essa declaração: trabalharemos para essa mulher até o fim de nossas vidas e a respeitaremos como se fosse nossa mãe. Eles renovaram em seguida o juramento, logo após a ressurreição.

Consagrem, para que esse juramento seja santificado, disse a mulher aos caçadores, um novo *dankun* em lugar próximo à aldeia, e que corresponda ao voto aqui firmado.

O *dankun*, símbolo do pacto reconciliatório, cujo sentido só pode ser compreensível à luz da cosmogonia dos povos mandinga, deveria conter os seguintes atributos que, dentro de uma cerâmica – cabaça - seriam misturados os seguintes “ingredientes”, conforme observado por Tata Cissé:

- dois (2) excrementos dos respectivos cães;
- dois (2) excrementos dos caçadores;
- um (1) excremento do bebê;
- dois (2) cachos de folhas verdes com os quais os caçadores se limpavam;
- um (1) cacho de folha verde para cobrí-los;
- um (1) dedão do pé do bebê a ser colocado sobre o cacho de folhas;
- cacos de duas (2) cabaças, uma pequena e outra grande;
- uma (1) peneira para coar o conteúdo da cerâmica;
- um (1) pedaço de minério de ferro;
- um (1) termiteiro (casa de cumpim), posicionado em um buraco, cuja parte superior recebe um raio solar.

A reunião de todos elementos da cosmovisão dos caçadores constitui código a ser decifrado. A soma dos objetos totaliza 14 elementos, que na cultura mandinga representam as “14 partes do universo”, como a duplicação do “sete”, que designa o homem e a mulher em seus relatos e práticas. Cada elemento possui um significado, enigma detentor de forte sentido para os membros dessa comunidade:

1) Os cinco excrementos e seus respectivos cachos de folhas materializam o *nyama* (“força vital”, por vezes vista como uma força negativa), que possui um sentido particular no mito, por ser a última substância emitida pelos cinco quando perderam a vida: a morte como perda da força vital e o renascer da vida como recuperação dessa energia. O ato de experimentar a morte e retornar à vida na narração mítica ganha densidade no universo cultural e espiritual daqueles povos. Ora, não seria esse o significado do nome “Sanènè ni kòntròn”?

2) O cacho de folhas verdes cumpre a função de conter toda a expansão do *nyama*;

3) O dedão do pé da criança representa o *nin*, “o princípio da vida”, de caráter eficiente e intangível, características, de acordo com a cultura mandinga, próprias das crianças. Nesse sentido, o dedão do pé, segundo a crença tradicional, seria uma parte do corpo que comandaria o centro nervoso das pessoas, pois quando se toca o dedão de uma criança, esta sintomaticamente fecha os seus olhos, segundo Kamissoko. Estamos diante de duas extremidades, de dois polos: os olhos e o dedão do pé;

4) As duas cabaças simbolizam a mulher e seus seios, nos quais a criança era amamentada e carregada;

5) A peneira simboliza a placenta da criança, que deve ser coada, limpa, pois já alimentou e embalou a nova vida;

6) O minério de ferro, utilizado como suporte, é considerado o material mais

puro e mais “forte”, tendo por objetivo revificar e proteger a vida e os suportes materiais acima mencionados;

7) Por fim, o termiteiro (terra e animal) e a cabaça (terra e alimento fecundados) formam uma “única coisa”, a materialização do *dyèn kònòna* (“seio do mundo”).

Os detalhes desse ritual fazem compreender que ele é norteado por uma cosmogonia que se assenta sobre a imbricação de elementos dos mundos mineral, vegetal, animal e humano. Não por acaso, Amadou Hampaté Bâ esteve atento a isso:

Todos os reinos da vida (mineral, vegetal e animal) encontram-se nele [homem], conjugados a forças múltiplas e a faculdades superiores. Os ensinamentos referentes ao homem baseiam-se em mitos da cosmogonia, determinando seu lugar e papel no universo e revelando qual deve ser sua relação no mundo dos vivos e dos mortos. Explica-se tanto o simbolismo de seu corpo quanto a complexidade de seu psiquismo<sup>15</sup>.

As reflexões do autor lançam luz sobre o simbolismo inerente ao mito de *sanènè ni kontron*, uma vez que há um sistema de compreensão subjacente a toda essa simbologia. Hampaté Bâ destaca o sentido do ensinar mítico, da concepção mítica do universo e da vida, articulando o simbolismo do corpo à complexidade do psiquismo.

Há outro aspecto que chama atenção no mito e que consiste no *donso* (atividade da caça) como operação organizadora de um novo pacto a ser instituído. Daí a ideia de juramento, que foi realizado não como força oculta, mas sim como mito compartilhado comunitariamente, pois não somente os caçadores possuem essa particularidade. Como assinalou esse sábio e filósofo: “os gestos de cada ofício reproduzem, no simbolismo que lhes é próprio, o mistério da criação primeira, que, como foi mostrado anteriormente, ligava-se ao poder da Palavra”. Por isso ser bem conhecido o provérbio bambara que diz “O ferreiro forja a Palavra, o tecelão a tece, o coureiro amacia-a curtindo-a”. Amadou Hampaté Bâ pontua que “a relação do homem tradicional com o mundo era, portanto, uma relação viva de participação e

<sup>15</sup> HAMPATÉ BÂ, Amadou. *A Tradição viva*. Coleção História Geral da África, vol. I. DF: Unesco, 2012.

não uma relação de pura utilização”.

Pode-se depreender das palavras de Hampaté Bâ e do relato minucioso de *sanènè ni kònròn* que o mito não se restringe apenas a um sistema de compreensão, mas também a formas de preservação de saberes, de ensinamentos, de pedagogia, de sistematização e compreensão de uma determinada realidade. Entre os *simbon*, a pedagogia presente vai ao encontro da criação de uma nova ética, viabilizada pelo ritual, pela conjugação de uma memória social pautada em “lógica oral”. Valores como o perdão, o pacto, a valorização da palavra se fazem presentes no bojo da comunidade. A “desafortunada mulher” é obrigada a selar um pacto com os algozes de seu filho para seguir em frente. Os caçadores, doravante, diante do crime cometido, deveriam se encarregar da proteção da mulher até o fim de suas vidas. Cada qual, conforme apreendidos nos 14 elementos utilizados no ritual, doou-se nesse processo, desdobrando-se em um novo pacto, portanto um novo equilíbrio humano no universo mítico, conjugação benquista entre mito e vida. Pensando no desdobramento do mito para o *Juramento dos Caçadores* e, posteriormente, para a constituição da *Carta Mandinga*, possivelmente a “grande morte” presente no mito tem por objetivo destacar a ideia de reparação.

O pacto/juramento contém uma ética de preservação da vida da qual resultam direitos humanos, de povos e da natureza. O juramento e a carta, portanto, emergem como pacto vital de quem “experimentou a morte e retornou a vida”, permitindo apreender o ciclo de vida e morte em culturas africanas, assim como sua memória em círculos, na contramão da temporalidade evolutiva, cronológica e linear do mundo Ocidental.

O mito nas sociedades africanas, a exemplo dos mandinga, e mais especificamente entre os bambara e malinké, relaciona-se ao modo como o ser social se insere no mundo. O mito não está descolado da realidade, mas se vincula à forma como o “ser” se realiza na sociedade: nesse sentido, a existência de inúmeras mitologias que explicam e justificam a função dos coureiros, dos caçadores, dos ferreiros, dos tecelões, dos jeli, dos griôs, dos agricultores e demais ofícios. Por isso, a narrativa mítica possui um sentido, uma expressão e uma estética no chamado corpo comunitário.

Assim, *sanènè ni kònròn* assenta-se no arquétipo peculiar dos caçadores: duas personagens rígidas, sanguinárias e intransigentes. Conforme apregoa um



provérbio popular, entre os simbon, “arrebatar a alma de um inocente não é tarefa fácil”. Contudo, para além de um jogo maniqueísta, a conduta dos caçadores não deve ser pensada como um jogo de opostos entre bem/mal, mas sim a partir de idiossincracias que são próprias de seres humanos. Apesar do mal efetuado, estão presentes em seus comportamentos a solidariedade fraterna, o respeito à memória ancestral e aos rituais tradicionais, como o culto de *dankun*. Observa Cissé que o mito de *sanène ni kònròn* se reporta ao grande mito da cosmogonia malinké-bambara, que faz “referência a uma mulher solitária que findará os seus dias solteira e sem filhos, uma reminiscência de mouso Koroni que, de acordo com o mito do Komo seria a “mãe dos caçadores”. A mãe que perdeu o filho reequilibrou-se como mãe dos caçadores.

Por fim, o mito de *senènè ni kònròn* destaca um código de honra que se inicia com a *Irmandade dos Simbon* (caçadores), mas que se desdobra para a comunidade como um todo, em razão do seu caráter ético, moral, estético e comunitário. Há uma ética do caçador, há uma ética na política do mandinga, há uma correlação de forças presentes na organização da comunidade, que orienta comportamentos comunitários a estabelecerem um pacto jurídico, cujo ápice é a *Carta Mandinga*. A ética dos “direitos humanos” do povo mandinga está conjugada na natureza, assim como o seu código moral, por demais preocupado com a manutenção de equilíbrios sociais e ambientais.

## DE BOCA A OUVIDO: A TRANSMISSÃO DA CARTA MANDINGA

As culturas de matrizes orais possuem formas de transmissão cujos elementos são, por vezes, incompreensíveis aos olhos das sociedades ocidentais, que elegeram a escrita como forma predileta de mediação de conhecimento. Possivelmente, isso explique o motivo pelo qual os valores, os conhecimentos e as filosofias das comunidades tradicionais africanas, indígenas e caribenhas foram, por grande parte da comunidade acadêmica e científica, negligenciados, postura que é própria de sociedades que pensam a cultura e a história a partir de hierarquias ou por meio de uma “narrativa única”, linear, no mais registrada em documentos escritos. Esse modo enviesado de conceber a história, que é próprio do ocidente, relegou as práticas das sociedades tradicionais ao silêncio, circunscrito naquilo que Diana Taylor denominou de tensão entre “arquivo e repertório”. No dizer da autora,

La tensión entre lo que llamo el archivo y el repertorio ha sido construida, a menudo, como existente entre el lenguaje escrito y el oral. El archivo incluye, pero no se limita textos escritos. El repertorio contiene performances verbales – canciones, rezos, discursos – así como prácticas no verbales. La división escrito/oral capta, em cierto nivel, la diferencia entre el archivo y el repertorio que estoy desarrollando em este trabajo, em tanto los medios de transmisión difieren, así como lo hacen los requerimientos de conservación y diseminación<sup>16</sup>.

Esta denegação do *repertorio* em prol do *archivo* teve por intuito produzir a aniquilação do “outro”, na medida em que impôs limites à compreensão de outras formas de vivência e de inserção no mundo. Houve, entretanto, estratégias criadas por comunidades de matrizes orais com o propósito de preservarem as suas culturas, seu modo de vida e o seu legado sócio-histórico, conforme observou Taylor. O estudo da cultura mandinga, nesse sentido, bem como a forma pela qual a *Carta Mandinga (Kurukanfuga)* e o *Juramento dos Caçadores* foram preservados e

---

<sup>16</sup> TAYLOR, Diana. *El archivo y el repertorio: La memoria cultural performática en las Americas*. Chile: Ediciones Universidad Alberto Hurtado, 2015, p.61.

transmitidos, fornecem elementos relevantes para a compreensão dos modos de transmissão e preservação de viveres em que o poder da palavra se revela no *cara-a-cara*, muito distante do discurso incorpóreo letrado. As características da cultura *mandinga* se assemelham em muito as de outras civilizações e comunidades que vivem em exercícios de “lógica oral”, nas quais os valores performatizados são preservados por meio de uma “transmissão corporalizada”.

A transmissão de um conhecimento pela palavra não é menos eficaz do que pelo suporte escrito. Ambos possuem, no bojo da comunidade, independente da forma e da informação que é transmitida, o estatuto de ciência, podendo ser algo que remeta a um conhecimento técnico, especializado ou a um saber-fazer, como um conjunto de normas legais que regem a vida comunitária ou um conhecimento medicinal ensinado pela tradição. Do mesmo modo, a forma de transmissão do conhecimento, tanto oral quanto escrito, não se limita ao estatuto de ciência, pois a forma de preservação e veiculação poderá ter um aspecto de arte, considerando a performance empregada na transmissão, os recursos envolvidos, o seu valor estético ou a catarse suscitada por meio de estética peculiar, envolvente, com a participação de emissores e receptores.

A divisão, contudo, entre arte e ciência, dicotomia muito patente no Ocidente, não necessariamente se manifesta entre comunidades de matrizes orais africanas, uma vez que tal disjunção não faria sentido em seus modos de ser, sentir e viver. Talvez, o que exemplifique bem essa relação entre ciência e arte no saber estético, oral e teatral africano seja a funcionalidade presente nos mitos, nos provérbios, na música, no teatro, no poder que tais linguagens têm no bojo da vida comunitária. Esses elementos, manifestos por meio de performances, não estão/são dissociados das necessidades da comunidade. A título de análise, a *Carta Mandinga* tem sido, ao longo dos anos, dramatizada oralmente, em performances reatualizadas e ressignificadas, em que o cerimonial da criação da *Carta*, juntamente com a *Gbara* (Assembleia Geral) com representantes dos 12 reinos, tem sido uma constante no sítio de *Kurukanfuga*<sup>17</sup>, que forneceu seu nome à denominação original da Carta Mandinga. Performances revelam valores criados no bojo da vida comunitária e atualizados no decorrer dos tempos, por vezes, em seus atuais suportes

---

<sup>17</sup> Tanto a *Carta Mandinga* quanto o lugar no qual ela surgiu possuem o mesmo nome: *Kurukanfuga*.

radiofônicos e televisivos, conforme ocorreu com a *Carta*.

A *Carta Mandinga* apoiou-se em juramento tradicional da *Irmandade dos Caçadores*, cujo sentido remete ao ato de organizar a vida comunitária por meio de expressões que são, igualmente, modos de construção de vida. Essa observação pode ser um ponto de partida para compreender o porquê e o como esse documento perpassou e sobreviveu até os dias atuais. A forma de transmissão desse documento oral passa, necessariamente, por peculiaridades de modos de vida da comunidade mandinga, por meio das quais valores são veiculados e preservados a partir da proeminência que é dada à palavra, em que mito e realidade não se excluem, mas se conjugam e se enredam na comunidade.

Observou-se, em capítulo anterior, que há estreita relação entre o *Juramento dos Caçadores*, vinculado ao mito *Sanènè ni Kòntròn*, e a *Carta Mandinga*. A partir desse vínculo, é possível reconhecer que a própria estrutura do mito já é elemento importante para compreender o modo de transmissão da *Carta*, predominantemente oral. A sua importância entre os membros da comunidade não se dissocia do significado do mito entre os povos mandinga, residindo aí sua peculiar “teologia” e “espiritualidade”. O seu caráter mítico se associa a um interesse funcional, em que cada membro possui uma participação essencial no bojo da comunidade, uma vez que a crença no mito é consensual. O mito é em si mesmo uma forma de transmissão, na medida em que incorporam elementos de um *tempo-espaço* e de seus ocupantes, em que imperativos históricos do *aqui-agora* estão presentes na atualização mítica.

Mircea Eliade, que possui estudo aprofundado sobre mitologia e religiões, observou que “o mito é uma realidade cultural extremamente complexa, que pode ser abordada de perspectivas múltiplas e complementares”<sup>18</sup>. Segundo o autor, existem muitas formas de mitos, tais como: “o mito de origem”, “o mito cosmogônico”, “os mitos de cura”, “o mito de reiteração da cosmogonia”, “o mito de retorno à origem” e “o mito dos primórdios”. Interessa reter que o mito da *Irmandade dos Caçadores* tangencia todas essas características.

Primeiramente, *Sanènè e Kòntròn* ganham identidade *em* mito que remonta a uma “origem”, ao narrar o surgimento de uma associação de caráter fraterno entre homens de armas enquanto caçadores. A origem da irmandade é, inclusive,

---

<sup>18</sup> ELIADE, Mircea. *Mito e realidade*. SP: Perspectiva, 1991, p.12.

justificada perante a comunidade mandinga, uma vez que a “irmandade” faria frente a toda e qualquer ameaça à comunidade, a exemplo da expansão islâmica no Norte da África ou da ameaça dos invasores soninke. Percebe-se, nesse sentido, a relação estreita entre mitologia e realidade, já que o mito se vincula a preocupações frente a povos invasores ou ameaças naturais que produzem desequilíbrios, como a seca e a fome, o escravismo e a arabização. Não parece exagerado dizer que residem aí traços extremamente práticos.

Em segundo lugar, o mito de origem da *Irmandade dos Caçadores* também remete a aspectos de cura, de equilíbrio entre linhagens da comunidade, na medida em que os dois caçadores, a princípio seres errantes, forjam a consciência e aquiescência de seus pecados, jurando, devido ao crime cometido, proteger a mulher cujo filho recém-nascido teve a vida ceifada por eles ceifada<sup>19</sup>. Há, nesse sentido, uma “cura” moral e ética, considerando o pacto aceito pela desafortunada mãe, que, mesmo enfurecida, viabiliza a resolução do conflito, em uma espécie de “justiça reparativa”. Essa passagem do relato mítico apresenta elementos interessantes para a análise, pois fornece exemplos para a conduta humana, em que o perdão se faz presente, conciliando partes afetadas de um grande descontrole e desequilíbrio. Conforme observou Eliade “[o mito] exprime, enaltece e codifica a crença; salvaguarda e impõe os princípios morais; garante a eficácia do ritual e oferece regras práticas à orientação do homem”<sup>20</sup>. No mito, subjaz o que pode ser decodificado e recodificado em diferentes tempos, espaço e relações históricas.

*Sanènè ni Kôntròn*, por fim, é igualmente um “mito de reiteração da cosmogonia”, pois conforme o filósofo senegalês Mamousse Diagne, é percebido como drama existencial:

o mito reatualiza e narra os princípios constitutivos da aventura humana [...] o homem retorna às suas origens para reencontrar com o que lhe é essencial. Adere a tais sentidos, recapitulando-o, abrigando sob a forma de re-apresentável, inscrito na dimensão de uma 'quase-imanência'<sup>21</sup>.

Assim, retornar à origem representa:

<sup>19</sup> Apresenta-se nesse trecho a ideia da justiça reparativa, que é reclamada até os dias atuais, decorrentes da diáspora e da colonização, no Novo Mundo e na África.

<sup>20</sup> ELIADE, Mircea. op. cit., p.23.

<sup>21</sup> DIAGNE, Mamousse. *Critique de la raison orale: les pratiques discursives en Afrique noire*. Paris: Celhto-Ifan-Karthala, 2005, p.160.

curar determinadas imperfeições [...]; para comunidades tradicionais, a vida não pode ser reparada, mas somente recriada mediante um retorno às fontes [...]; a cosmogonia é o modelo exemplar de todos tipos de ato [...] por extensão, tudo que se assemelha ao cosmos, é sagrado.<sup>22</sup>

Justamente por seu caráter sagrado e funcional, o relato mítico possui a chancela da comunidade, cuja crença permite a sua existência, preservação e transmissão às gerações futuras, a exemplo do juramento de *Sanènè e Kònròn*. Entretanto, a particularidade do mito, bem como da sua transmissão, não consiste apenas em ser transmitido oralmente, pois, conforme Jack Goody:

O mito não é assim tão peculiar simplesmente porque é oral. Ele não lança uma luz específica no inconsciente, como fazem os sonhos individuais; ao contrário, deve ser comparado a outras formas de “literatura”, ao ato consciente de criação e às produções imaginativas – ainda que de um tipo “tradicional”. Aqueles que creem no mito não estão mais 'delirantes' que aqueles que acham que a perda da graça celestial por parte do homem foi resultado da mordida da maçã, ou que o mundo foi criado 'magicamente' em sete dias.<sup>23</sup>

\*

\* \*

Há um provérbio malinké, muito difundido entre os iniciados na arte da caça, que assinala: “ninguém deve entrar no bosque, antes de matar um pássaro”. Essa máxima, explicitada quase em tom aforístico, traduz aspecto interessante da formação dos *donso* (caçador), uma vez que ressalta o caráter prático da formação moral dos neófitos que se iniciam no culto de *Sanènè e Kònròn*. De acordo com Tata Cissé, o tempo da iniciação dura de dois a três anos, período durante o qual são ensinados os mitos e as técnicas de caça, com grande exigência no que se refere à probidade moral e intelectual dos iniciados<sup>24</sup>. Essa exigência se deve ao fato de que o *juramento* possui um caráter sagrado, notoriamente em relação ao autoconhecimento, pois, como ressaltou Cissé, *ser caçador é ser mestre de si*. Não necessariamente significa dizer que o *donso* seja um autodidata, mas sim que um

<sup>22</sup> Ibidem, p.34.

<sup>23</sup> GOODY, Jack. *O mito, o ritual e o oral*. RJ: Editora Vozes, 2012, p.14.

<sup>24</sup> CISSE, Yossouf Tata. *La confrérie des chasseurs Malinké et Bambara*. Paris: Nouvelles du Sul-Arsan, 1994, p.55.

dos métodos que o *karamòko* (mestre iniciador) põe em prática é a lição por meio do exemplo. Compete ao aprendiz observar o que o mestre faz na prática, ao passo que a explicação sobre a lição ensinada será feita posteriormente<sup>25</sup>.

Um exemplo de habilidades ensinadas ao aprendiz de caçador é o reconhecimento dos aspectos dos animais a serem caçados, não somente em relação ao visual do animal, mas sobre vestígios, excrementos, sons emitidos e seu meio ambiente. Além do manejo de armas, como o arco e a flecha, a lança ou os fuzis (mais recentemente), o aprendiz aprende como se aproximar das feras sem ser percebido, ou ainda, as técnicas arcaicas da caça e o uso de armas de fogo, a fabricação do fogo a partir do atrito entre tipos específicos de madeiras.

As formas como os *donso* se orientam na floresta merecem grande destaque, pois comporta antigo saber ancestral:

Os problemas de orientação não devem ser esquecidos: graças a algumas estrelas e constelações reconhecidas por eles (Estrela Polar, Ursa Maior, Ursa Menor, Plêiades, Sirius, Vênus, Escorpião, Cruzeiro do Sul, Orion, etc) os caçadores sabiam sempre reencontrar o seu caminho de retorno. A ele é ensinado a geografia e os itinerários. Reencontramos muitos caçadores que possuem conhecimentos surpreendentes: enumeraram todas as cidades, os vales, os rios e as etnias que se encontram nas rotas tradicionais, *sira kòròw* “rotas antigas” que frequentemente existiam até o final da Segunda Guerra Mundial, do Mandinga ao Senegal, e do Mandinga até a floresta, ou seja, até a Costa do Marfim<sup>26</sup>.

Na preciosa argumentação de Cissé, na contramão de viveres iluministas e solares, africanos se orientam na noite, ao revelar a preservação e a transmissão do saber da caça. Existente, desde tempos remotos, esse conhecimento perpassou épocas, como os anos da Segunda Guerra Mundial, existindo até os dias de hoje. Nunca é demais dizer que há, nesse sentido, um saber de outra ordem. O modo como foi preservada e transmitida a *Carta Mandinga* se deu no âmbito de uma cultura observadora e respeitosa da natureza. Talvez isso fique mais evidente ao observarmos as performances usadas pelos *donso* para a admissão de um novo membro na *Irmadade dos Caçadores*.

Ao término do período de iniciação, que constitui igualmente um período probatório, o recém iniciado se apresentava novamente diante da *Assembleia dos*

<sup>25</sup> Ibidem, p.57.

<sup>26</sup> CISSE, Yossouf Tata. op. cit, p.58.

*Caçadores*, e deveria responder a uma série de indagações. Apresentando-se, o aprovado era sabatinado pelos membros mais experientes da confraria. Deveria trazer consigo uma arma de caça, duas galinhas e dez “colas”<sup>27</sup> vermelhas. O ritual de admissão iniciava-se alçando o caçador ao estado de uma “criança de Sânin [Sanènè] e Kontron como membros da irmandade dos caçadores”<sup>28</sup>. Entre comunidades tradicionais africanas, a iniciação ocupa lugar preponderante, pois representa o nascimento de uma nova vida, após a suposta morte do “eu” anterior ao ritual. O ritual de iniciação dos caçadores malinké e bambara sela o compromisso pactuado pelos iniciados por meio de perguntas que a ele são feitas, em que o neófito se compromete, prioritariamente, a engajar-se nas causas da irmandade, frente a outros compromissos.

A comunidade também comparecia ao ritual, considerando a importância e significado da cerimônia. Os *donso dyeli* (djeli da caça) ou *sora* realizavam uma performance com os seus instrumentos musicais. Da sua *kora*<sup>29</sup> era cantado o hino em louvor aos grandes caçadores do passado. Durante a performance do *sora*, o chefe da irmandade propunha questões ao iniciado, conforme transcrito: “*i bi sòn Kòntròn ka ko ma*. (Aceitas os valores – a lei, a moral, a fraternidade - inerente à irmandade? - de Kòntron?)”<sup>30</sup>

O teor dessa pergunta exemplifica a complexidade dos ofícios em viveres tradicionais, considerando que, para além dos valores da comunidade, são particularizados elementos de cada irmandade, a exemplo de uma moral e uma lei restrita, bem como as relações entre os membros da irmandade.

No diálogo em regime de oralidade, à resposta do iniciado sucedia-se longo silêncio (silêncio como forma de pensar), assinalando o “alto grau” de compromisso do caçador e a seriedade do pacto. Em seguida, outra indagação: “*i bi sòn donsow ka fèn ma*. (Aceitas os valores – a lei, a moral, a fraternidade, as exigências da irmandade – dos caçadores?).

Essa segunda pergunta, cuja demanda é próxima a da primeira, ressaltava as

<sup>27</sup> *Cola acuminata* é uma árvore da família das *Sterculiacéas* (classificação clássica) ou *Malvacéas* (classificação filogenética) originária da África tropical. É a partir dela que é extraída e produzida a *noz-de-cola*, alimento bem difundido na região da África do Oeste, quer por suas virtudes estimulantes ou pelo seu valor simbólico. Vide o romance *Xala, de Sembène Ousmane*, em que são feitas muitas menções a noz-de-cola.

<sup>28</sup> CISSE, Y.T. *ibidem*, p.59.

<sup>29</sup> Instrumento de cordas muito popular na África do Oeste.

<sup>30</sup> Cissé, Y.T. *Op.cit*, p.59.



exigências da irmandade em relação ao caçador, que, doravante, tornar-se-ia filho de *Sanènè e Kòntròn*, e, por sê-lo, seus compromissos estariam diretamente ligados à caça. Assim, ainda que haja compromissos de caçadores em relação à comunidade, preponderam as funções relacionadas ao seu novo ofício. Essa rigidez demandada pela *Irmandade dos Caçadores* constitui mais um indício para compreender o porquê do soberano Sundjata Keita, quando da unificação dos 12 reinos do Mali, ter atribuído aos *donso* a tarefa de preservar e transmitir as leis do seu recém instaurado Império, demonstrando o seu lugar de prestígio.

Ao final do ritual, o caçador iniciado deveria repetir: “De agora em diante, somente tens por pai e mãe Sânin e Kontron! Somente tens por irmãos primogênitos e irmãos mais novos os caçadores”<sup>31</sup>.

Segundo Tata Cissé, algumas dessas perguntas eram feitas três vezes, às quais o futuro caçador deveria, enfaticamente, responder: - “sim!”. Seguiu-se a esse ato a purificação ritual do caçador, que era banhado por água mucilagenosa<sup>32</sup> purificada, começando pela cabeça. Entre os povos mandinga, a cabeça, como outras partes do corpo, apresenta singular simbologia. *Küna küma* designa a “palavra da cabeça”, significando dizer que *y küna küma* - “a palavra lhe diz respeito”<sup>33</sup>. Nesse sentido, tal performance pode sugerir que o iniciado comece a ter responsabilidade por suas palavras no seio da irmandade. A água, fonte de vida e de renascimento, simboliza a entrada ou o renascimento na irmandade dos caçadores.

A seguir, a arma e o chifre de caça eram associados ao iniciado, denominados na circunstância como *ton ni kala* - a aljava e o arco -, emblemas primordiais da caça, entre os povos manden. Ambos são igualmente batizados pela substância viscosa, que era introduzida na parte interna e externa da arma do caçador. Posteriormente, as dez colas eram ofertadas e as duas galinhas sacrificadas aos “patronos” da caça, possivelmente ao espírito *Fakombé*, o mesmo que figura na *Carta Mandinga*. Cânticos, denominados *dya sigi* ou *mèlèkè*, acompanhavam esse ritual, que inseria o novo membro caçador na Irmandade. Era

<sup>31</sup> Ibidem.

<sup>32</sup> Mucilagem, no sentido botânico, é uma secreção rica em polissacarídeos, encontrada nas raízes de plantas aquáticas e também envolvendo algumas sementes. Tem uma função protetora de âncora nas plantas. Fonte: Glossary of Botanical Terms, disponível em: <https://florabase.dpaw.wa.gov.au/help/glossary#M>, acesso em: 06.03.2017.

<sup>33</sup> KOUYATÉ, Toumani. *O corpo como palavra*. SP: 2014.

servida uma cerveja de milho para o iniciado e proferidas palavras que tinham por intuito transmitir o “verdadeiro” significado da moral dos caçadores: “Nosso inimigo verdadeiro é o nosso ‘amigo-inimigo’ (nin dyugu), ou seja, aquele que nos louva e nos lisonjeia, que nos atribue qualidades que não possuímos enquanto esconde os nossos defeitos”.

Essa observação é sintomática de um senso de autocritica que deve possuir o caçador, devido ao ceticismo acerca de sua própria percepção na comunidade:

Não somos traídos somente por nossos amigos, somos, nesse caso, o nosso primeiro inimigo. Quem poderia nos amar quanto a nós mesmos? E quem poderia nos elogiar mais do que nós mesmos?  
 Nosso segundo inimigo é a mulher cujo lema:  
 Grande cabra errante sob imensas árvores  
 Animal domesticado de vários passos  
 Minha mão repousa sobre o meu inimigo.  
 Numerosos são, efetivamente, os homens que perdem a razão em vistas da mulher. Portanto, não faça do amor carnal um hábito diário.

Segundo Cissé, a leitura que o caçador faz da personalidade da mulher, que tem por lema os preceitos acima, consiste em reconhecer que a mulher é possuidora da sua liberdade (“Grande cabra errante”), mantendo-se protegida (“sob imensas árvores”), além de ser possuidora de astúcia e de duplicidade, o que a torna temível. A preocupação entre os caçadores de elencar o próprio “eu” como alguém a ser temido, tem a ver com questões relativas ao “orgulho” e à “ vaidade”, que poderiam colocar em xeque a moral do caçador. Ainda no que se refere ao fato de colocar a mulher como alguém a ser temida, não se pode esquecer que no mito de “Sanènè e Kònròn” a rivalidade entre os dois caçadores e a mulher é o elemento desencadeador da ação abominável dos caçadores. A mulher, nesse sentido, poderia remeter ao compromisso perpétuo dos caçadores com a sua proteção, devido ao mal por eles causado.

Tampouco pode passar despercebida a passagem acima que assinala a perda da razão de “inúmeros homens” por causa de uma mulher, sugerindo que o problema não está na mulher em si, outrossim na atração que exerce nos homens, não somente nas influências relativas ao afeto, ao sexo, ao desejo carnal, à entrega, à desmedida, ao amor não correspondido, à incompreensão dos segredos do sexo oposto; mas também nas questões mais “rígidas” do cotidiano, da política, do pragmatismo, das controvérsias transcorridas no bojo de questões comunitárias. A

esse respeito, é interessante a consideração do jeli Sotigui Kouyaté, citado por Toumani Kouyaté, em relação ao feminino: “Quando você observa um homem poderoso dizer que a noite é boa conselheira, não é a noite que é boa conselheira, mas sim a mulher dele. Então, ela é a mais poderosa”<sup>34</sup>.

Ao término do ritual, o jovem caçador era confiado aos cuidados de um mestre, responsável por ele e seus atos em relação à sociedade dos caçadores<sup>35</sup>. Essa personalidade deveria lhe ensinar todos os bons antídotos e saberes relacionados e necessários à caça. Também asseguraria, continuamente, que o seu “discípulo” tivesse os diferentes componentes de seu ser atrelados ao seu novo ofício. O *dya sigi* (o duplo vital), ou *mèlèkè sigi* (o anjo guardião) eram elementos exemplares desse elo, pois o *nin* (princípio vital), o *fari* (que possui calor, ou seja, o corpo) e o “*dya*” (assento da razão) são partes constitutivas do ser humano. Compreender essas minúcias é reconhecer que as formas de transmissão dos valores tradicionais africanos não estão dissociadas do corpo, suporte maior de produção e transmissão de conhecimento e mediação de valores. Outro componente de tal percepção é a expressão usada pelos caçadores bambara e malinké que aludem sinestésias intimamente associadas ao corpo:

Assim, as expressões *dya bò* “saída do duplo vital”, *dya pan* “fuga do duplo vital”, *dya siran* “surto do duplo vital”, *dya tikè* “corte do duplo vital” indicam que o *dya* já não estando mais intimamente ligado ao corpo, o sujeito em questão perde o controle de suas faculdades. Ou, o caçador, que deve enfrentar as feras, por exemplo, deve estar sempre em plena posse de seus sentidos. É este objetivo que visa, notadamente, a cerimônia de admissão do novo membro na Irmandade dos Caçadores. Assim, o novo iniciado, em estado de excepcional pureza, de força e de oportunidade, dirige-se a floresta: ele deverá abater, antes do crepúsculo, uma fera, e deverá oferecer o ombro direito (*duga kaman*) desta ao chefe da sociedade dos caçadores.<sup>36</sup>

O conhecimento do corpo, bem como de suas sensações, é de primordial importância para o caçador lograr êxito em sua missão. Esse conhecimento, inclusive, possibilita decifrar ou decodificar as palavras que o corpo comporta. Apregoa um provérbio bambara *môôgo yeré, ye kuma le dié*: o corpo é todo uma

<sup>34</sup> Homenagem ao ator Sotigui Kouyaté no Arte do Artista. Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=UnyXNggofdE>, acesso em: 06.03.2017.

<sup>35</sup> CISSÉ, Y.T. Op. cit. p.60.

<sup>36</sup> Ibidem.

palavra inteira. Talvez esses desdobramentos nos aproximem de uma compreensão acerca da eficácia e competência de performances em atos de transmissão do *Juramento dos Caçadores*, em um primeiro momento, e da *Carta Mandinga*, que desde o século XIII perdura no tempo, em razão do poder de corpos em “escritas performativas” (Irobi).

A transmissão da *Carta*, via recursos audiovisuais de regimes orais de comunicação, além de performances, iconografias, gestualidades colocadas em cena, tem por aspecto embrionário o mito de *Sanènè e Kòntròn*. Uma vez adaptado como juramento, o mito, *a posteriori*, fundamentou a base da *Constituição do Império do Mali*, à época, chancelado pelo soberano Sundjata Keita. O *Juramento dos Caçadores*, por conseguinte, foi o embrião dos 44 artigos da *Carta Mandinga*, inicialmente denominada *Kurukanfuga*, estabelecida durante grande assembleia (Gbara) que envolveu todas as comunidades formadoras do Império do Mali. Coube a Sundjata Keita essa articulação entre a *Carta Mandinga* e os caçadores da comunidade manden, conforme acompanha-se em biografia.

### **Sundjata Keita, seu tempo-espaço**

Personalidade de grande destaque para a chamada História africana, o *maghan* Sundjata Keita foi proeminente ator social, notadamente pela influência que o seu mandato exerceu entre os povos mandinga, exemplificado pelo pioneirismo da *Carta Mandinga*, podendo-se até falar de uma *Era Sundjata*, para ilustrar o período de seu reinado.

A *Era Sundjata* não está circunscrita apenas a transformações pelas quais passaram a África do Oeste, mas também relaciona-se a sócio-dinâmicas que envolveram outras partes do planisfério, como a expansão do Islamismo, que alterou processos do Ocidente medieval e moderno, fenômeno profundamente estudado pelo historiador árabe Ibn Khaldun.<sup>37</sup>

Embora, entre os historiadores, não haja consenso acerca das ações empreendidas pelo agente histórico Sundjata Keita, para uma melhor compreensão da sua atuação enquanto *maghan*, importa diferenciar o Sundjata histórico do

---

<sup>37</sup> IBN KHALDUN, M. *Introdução à História Universal*. México: Fondo de Cultura, 2001.

*Sundjata* das fábulas, das narrativas míticas, dos feitos extra-humanos. Uma boa forma de fazê-lo advém do cotejamento das fontes e de estudo mais aprofundado em relação ao contexto histórico e a sua linhagem.

Tanto em tradições orais da África do Oeste quanto em pesquisas empreendidas por historiadores, como Dijibril Tamsir Niane, vinculam a linhagem de Sundjata Keita a um dos clãs pioneiros localizados na parte superior do rio Níger. A história dos Keita, nesse sentido, entrelaça-se à própria história do antigo mandinga, em que nos primórdios os clãs malinké – *Keita, Kontê, Kamara, Traorê e Koroma*<sup>38</sup> - iniciaram um processo de centralização política que, por intermédio de reis e monarcas bambara (comunidade de língua manden), consistiu em fazer frente e estabelecer pactos diante do processo de islamização, já em curso desde o século IX.

A história desse povo se mistura a narrativas míticas e dinâmicas históricas ligadas à expansão do Islamismo na África do Oeste. Historicamente chega ao nosso conhecimento a atitude de Lahilatul Kalabi, o primeiro príncipe negro a fazer peregrinação a Meca<sup>39</sup>. Seu sucessor, foi seu filho mais velho Kalabi Bomba, que, por sua vez, teve por filho Mamadi Kani, o rei caçador, a exemplo dos primeiros reis do Mandinga. Kani acabou por transmitir aos seus filhos a arte da caça, prática muito apreciada entre ancestrais mandinga, tanto que transmitiu aos seus quatro filhos o predicativo *simbon*, que é um adjetivo honorífico usado para nomear um grande caçador. *Simbon* significa igualmente “apito de caça”, que, inclusive, foi um utensílio inventado pelo próprio rei Kani.

Kani teve por prole Kani Simbon, Kaninhogo Simbon, Kabala Simbon e Simbon Bamari Tanhongokelin, sendo este último seu sucessor, que conservou o poder. Tanhongokelin teve por filho M’Bali Nenê, que gerou Bello, que por sua vez foi pai de Bello Bakon, que legou ao mundo o maghan Kon Fatta, também conhecido como Frako Maghan Keigu. Esse rei teve três mulheres e seis filhos, sendo que da união com sua segunda mulher, Sogolon Kedju, nasceu Sundjata Keita, sucessor do reino. Uma vez impedido de assumir o trono, em razão da usurpação por parte do rei sosso, Sumaoro Kante, da casta dos ferreiros, Sundjata se exilou em reinos e cidades próximas, articulando alianças e preparando-se para as inúmeras batalhas

---

<sup>38</sup> NIANE, Dijibril Tamsir. *Sundjata ou a epopeia mandinga*. SP: Editora Ática, 1982, p.10.

<sup>39</sup> ROBINSON, David. *Muslims societies in African history*. UK: Cambridge, 2004., p.55.

que foram travadas contra o rei rival. As tradições relatam que evento trágico tangenciou a infância de Sundjata, pois a criança, até os 9 anos, não caminhava, o que era um dos motivos de revolta da sua mãe e do escárnio por parte dos membros da comunidade, que, devido ao defeito físico, eram contra a subida de Sundjata ao trono. Uma das maiores opositoras e escarneadoras era a primeira esposa do rei Kani. Entretanto, Sundjata adquiriu força em suas pernas, conforme profetizado pelo ferreiro de seu pai, e iniciou a sua saga, ainda recém-saído da fase adulta, de conquista do respeito da comunidade.

Sundjata, por meio de alianças estabelecidas no período do exílio, reconquistou o reino usurpado por Sumaoro Kante e criou o Império do Mali, estabelecendo a unificação. O *jeli* real, Balla Fasseke Kouyaté, cronista do rei Kon Fatta (pai de Sundjata Keita) foi “apropriado”, em função de seus saberes, por Sumaoro. Fasseke relatou tais feitos quando da mudança de reis em período tão conturbado do Mandinga.<sup>40</sup> Sundjata nasceu em 20 de agosto de 1190, (signo de Leão) em Niani, no reino Mandinga, na atual região da Guiné. Por vezes, em alguns relatos, Sundjata é referido como o Rei Leão. Reinou entre os anos de 1235 até a sua morte, em 1255. A história do seu reino é contada e recontada de geração a geração, tendo em vista as mudanças que foram estabelecidas depois da formação do Império. Ainda no século XII, antes do nascimento do futuro maghan, a região entre o Saara e os rios Níger e Senegal eram pequenos reinos fragmentados, vinculados anteriormente ao antigo Império Gana. Era uma região muito rica em ouro, conforme pioneiramente registrara o enciclopedista árabe-iraniano Ibn al-Fakih: “no país de Gana, o ouro nasce como plantas na areia, do mesmo modo que as cenouras. É colhido ao nascer do sol”<sup>41</sup>, porque no amanhecer as pepitas brilham.

Dentre esses reinos fragmentados, encontrava-se o Reino Sosso, cuja importância foi destacada no capítulo anterior. No seu projeto expansionista, Sumaoro Kante dominou outros povos da região, inclusive os mandinga, porém encontrou a sua derrocada na batalha travada, por volta de 1235, em Koulikouro, onde hoje se localiza o atual território do Mali.

Uma vez aberto o caminho para a instauração de um Império, Sundjata Keita

---

<sup>40</sup> NIANE, D.T., op. cit., p.47.

<sup>41</sup> IBN Al-Fakih. *O Livro dos Países*. Apud SILVA, Alberto da Costa e. *Imagens da África*. SP: 2012, p.24.

convocou assembleia para deliberar sobre o futuro dos povos da região, ocasião em que foi proclamado *Mansa ou Maghan*, momento em que é promulgado ao mundo o *Pacto de Kurukanfuga (Carta Mandinga)*, que impôs obrigações e direitos aos povos e, sobretudo, ao imperador. Pelo que se explanou até aqui, pode-se afirmar que esse documento, que surge no bojo do Império do Mali, é o primeiro pacto de direitos dos povos já existente, cujos valores, traduzidos para os tempos atuais, seriam equivalentes ao que se convencionou chamar de “direitos humanos”. Contudo, de acordo com essa concepção, o “humano” que é portador de direitos somente o é se estiver inserido no âmbito da sua comunidade, visto que é inconcebível, nas culturas tradicionais, que um direito seja garantido apenas individualmente. Nesse sentido, se na comunidade mandinga, o “indivíduo” só existe e se realiza junto com a sua comunidade, não há individualidade e muito menos indivíduo, sendo mais pertinente pensar a *Carta Mandinga* a partir de um direito comunitário, de direito dos povos, vinculado a uma tradição, a uma lógica oral, transmitida a partir de “escritas performativas”. Assim, nessa dinâmica o *Pacto de Kurukanfuga* vigorou e vem sendo preservado.

A forma como a comunidade mandinga buscou se inserir no mundo ultrapassa a concepção ocidental, a exemplo do fragmento abaixo, em que é possível perceber a relação estreita entre ser humano e natureza:

Foi Mamadi Kani quem inventou o Simbon, ou apito do caçador, com o qual entrou em comunicação com os gênios da floresta e da mata; estas não tinham segredo para ele; ele foi amado de Kongolon Ni Sanê. Seus discípulos foram tão numerosos que ele os constituiu num exército que se tornou temível; ele os reunia amiúde na mata e os ensinava a arte da caça. Foi ele quem revelou aos caçadores as folhas medicinais que curam ferimentos e enfermidades. Graças à força de seus discípulos ele se tornou rei de um vasto país<sup>42</sup>.

Nesse modo de expressão e comunicação oral, em diálogos com forças da floresta e da mata, graças à tradição guerreira, por ação dos caçadores, os *donso* articularam a organização de um exército, na constituição daquele reino, que desdobrou-se, futuramente, em um Império. O seu universo de saberes está inscrito em fronteira tênue entre o mundo visível (material) e invisível (espiritual), conforme observou Toumani Koyaté:

---

<sup>42</sup> NIANE, D.T. *Sundjata ou A Epopeia Mandinga*. SP: Editora Ática, 1982.

Os caçadores (souma) possuem a palavra mágica, que comunica entre o visível e o invisível, a palavra dos souma não é dita como a do griot, mas como feitiço, entram em conexão com um Deus... alguns versos que são ditos podem efetuar sua passagem para o outro lado do mundo... Nenhuma folha pode ser tirada da natureza sem uma palavra de respeito.<sup>43</sup>

Levando em consideração o prestígio angariado pela casta dos caçadores (simbons ou soumas) no Mandinga, é justificável o fato de caber a eles salvaguardar o juramento de *Kuruganfuga*, em razão da sua tradição guerreira, de saberes, de elo entre materialidade e espiritualidade, como do processo vivaz de iniciação por eles empreendido, tendo em vista práticas e representações de povos de civilizações orais. Nota-se, igualmente, que o próprio *Maghan Sundjata Keita* se vincula, por meio de seus ancestrais, a uma tradição de guerreiros caçadores.

**Imagem 3: autoridades participam de cerimônia de encenação da Carta Mandinga, no sítio de Kurukanfuga.**



**Fonte: imagens transmitidas pela emissora de televisão ORTM, da República do Mali<sup>44</sup>.**  
O ritual de transmissão da *Carta* é encenado periodicamente, por “lógica oral”,

<sup>43</sup> Aula proferida na PUC-SP, 10.09.2013.

<sup>44</sup> Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=QgsKgDGjZ4E>, acesso em: 13.03.2017, postado em 23.12.2014.



por meio de performances gestuais, musicalidades, danças, em ato solene, na presença de autoridades governamentais e membros da comunidade, em lugar de memória, no qual o conteúdo dos 44 artigos do *Pacto de Kuruganfuga* é anualmente celebrado em cerimonial no monte com o mesmo nome. A encenação é um espetáculo audiovisual, simulando, inclusive, a batalha final entre os soberanos Sundjata Keita e Sumaoro Kante. Um jeli, que cumpre a função de mestre de cerimônias, com recursos da radiofonia, contextualiza, para os membros das comunidades e o público presente, a batalha final realizada em Kirina. Equipes da emissora *Office de Radiodiffusion Télévision du Mali* (ORTM), da República do Mali, fazem a cobertura oficial da ilustre cerimônia, em que tradição e modernidade se encontram e celebram tempos presente-passado.

**Imagem 4: cenário de encenação da performance da Batalha de Kirina, a partir da qual Sundjata Keita subteveu o seu rival, Sumaoro Kante, iniciando o Império do Mali.**

**Nota-se que há, em torno do círculo, 12 assentos, que representam os 12 reinos unificados por Sundjata Keita, ao término do conflito.**



Fonte: Emissora ORTMA.<sup>45</sup>

<sup>45</sup> Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=QgsKgDGjZ4E>, acesso em: 0, acesso em: 04.12.2017.

Interessante que a cobertura do evento, realizada pela *ORTMA*, revela a importância e o significado da *Carta Mandinga* para a cultura do Mali e de povos vizinhos. O tombamento da *Carta Mandinga* pela Unesco, a partir de 19.03.2009, é resposta a uma série de eventos realizados pela comunidade em prol da visibilidade de sua cultura. Evidentemente que os tombamentos, tanto do sítio de *Kurukanfuga* quanto da *Carta Mandinga* deram maior legitimidade para a comunidade reivindicar algumas de suas demandas ao governo da República do Mali, mostrando igualmente que essas comunidades estão atentas com as tendências contemporâneas de valorização das culturas locais frente aos incongruentes projetos globais. Ao final do evento, o presidente da República do Mali se comprometeu com a construção de um patrimônio material em *Kurukanfuga* (tombamento ref.5441), em alusão ao evento que deu origem à *Carta Mandinga*.

**Imagem 5: ator portando lança, representante de um dos aliados de Sundjata Keita, na batalha final de Kirina. Todos os atores que adentram à cena são apresentados pelo jeli, que a eles profere panegíricos, denominando-os a partir de suas funções ou ofícios – donso (homens de caça), simbon (caçador), nyamakala (homens de casta).**



Fonte: Emissora ORTM.<sup>46</sup>

<sup>46</sup> Disponível: <https://www.youtube.com/watch?v=QgsKgDGjZ4E>, acesso em: 0, acesso em: 04.12.2017, acesso em: 13.03.2017.

**Imagem 6: jelis convidam à “ribalta” um representante dos clãs que compõem um dos 12 reinos formadores do Império Mandinga. Nota-se que cada representante dos clãs comparece ao ato com suas respectivas armas e cores de roupas distintas (vermelha, amarela, azul, verde). A personalidade que representa Sundjta Keita, adentra à cena com trajés marrons, típicos dos *donso*, conforme observado na imagem posterior.**



**Fonte: Emissora ORTM<sup>47</sup>**

<sup>47</sup> Ibidem, acesso em: 13.03.2017, postado em 23.12.2014.

**Imagem 7: em momento ápice da performance, o ator que representa Sundjata Keita entra em cena, ao ser anunciado pelo jeli que realiza a festa de cerimônia. Nota-se, a partir do evento em questão, a importância que é dada à performance, bem como às gestualidades e à plasticidade, que conferem à encenação um caráter extremamente alegórico.**



**Fonte: Emissora ORTM<sup>48</sup>**

---

<sup>48</sup> [Op. cit.](#), acesso em: 13.03.2017, postado em 23.12.2014.

**Imagem 8: um dos mestres de cerimônia, em diálogo com o Presidente do Mali, possivelmente Ibrahim Boubacar Keita, que ressalta a importância da *Carta Mandinga* para a cultura do país. Representante do exército e demais autoridades também se fazem presentes no evento.**



**Fonte: Emissora ORTM <sup>49</sup>**

No final dos anos 1990 e início dos anos 2000, ocorreram uma série de eventos, em sua maioria realizados em países da África do Oeste (Mali, Guiné, Senegal, Burkina Faso), que tiveram como pauta temas dos direitos humanos, meio ambiente e formas de comunicação. Os eventos organizados pelo *Centre d'Études Linguistiques et Historiques par la Tradition Orale* (CELHTO) merecem destaque especial, visto que concentraram suas discussões em torno das formas de comunicação tradicionais, preservação e promoção do patrimônio cultural africano. Com sede em Niamey, no Níger, um dos eventos promovidos pelo *CELHTO* teve a Carta Mandinga como uma de suas pautas. Ao todo foi uma série de quatro encontros entre radiocomunicadores, chefes tradicionais e estudiosos do patrimônio

<sup>49</sup> Op. cit., acesso em: 13.03.2017, postado em 23.12.2014.

oral africano. O primeiro deles foi realizado em Labé (1997), na República da Guiné, o segundo em Mopti (1999), no Mali, e o terceiro em Niamey (2002). Somente para se ter dimensão da envergadura do escopo desses encontros, a eles compareceram intelectuais e tradicionalistas como Youssouf Tata Cissé, Boubacar Boris Diop, Dijibril Tamsir Niane, Sékéné Mody Cissoko, Kamissoko de Krina, Ousmane Huchard Sow e Cheick Hamidou Kane, só para citar os de maior destaque. Segundo consta em seu relatório final, de 29 de julho de 2004, a “recuperação” das questões suscitadas pela *Carta Mandinga* abriu espaço para a elaboração de três projetos, denominados APIC, ARTO e NOREA, que correspondem a siglas em francês, cujos significados são:

APIC – *ensino de instrução cívica a partir de conceitos provenientes da tradição de culturas africanas.*

ARTO – *arquivos de tradições orais catalogados, projeto de redes radiofônicas rurais que reagrupam trinta canais de rádios.*

NOREA – *catalogação de oralidades registradas no continente.*

Esses três projetos são sintomáticos da articulação criada por atores sociais africanos cuja preocupação consiste na apropriação de sua narrativas. Nesse sentido, a *Carta Mandiga* fornece ricos elementos para a viabilidade de tais projetos, considerando que esse documento histórico mantém um diálogo intermitente com a tradição viva, possibilitando à comunidade mandinga, representada pelos *donso caçadores*, sua inserção na agenda pública do Mali, por meio das ferramentas de que dispõem. Contudo, a natureza desse evento organizado pelo *CELHTO* será melhor compreendido mediante o contato com o conteúdo do pacto de *Kurukanfuga Carta* (Carta Mandinga).

### **Tradução e contextualização da Carta Mandinga (Kurukanfuga)**

A *Carta Mandinga* ou *Pacto de Kurukanfuga*, ou ainda *Manden Kalikan*, se apresenta como uma verdadeira constituição *avant la lettre*, a julgar pelo seu caráter pioneiro no que se refere à busca e à preservação de vida comunitária, a partir de

valores que, no Ocidente, denominam-se como direitos humanos. Traz em seu bojo preocupações em torno da proteção da vida, da correlação de forças político-cosmológicas e da equidade entre os homens, contudo, não se limitando somente a tais atenções. Versa também sobre a fraternidade entre os membros de uma comunidade, a proteção ao meio ambiente e os bens comunitários pertencentes às famílias. O direito ao cuidado com as crianças e com a sua educação, por exemplo, também é um assunto contemplado pela *Carta*, chamando a atenção o fato de que: “a educação das crianças compete ao conjunto da sociedade. A paternidade é responsabilidade de todos” (Carta Mandinga, art. 9).

A natureza contemporânea do conteúdo da *Carta Mandinga* tem levado muitos estudiosos a empreender um cotejamento de documentos correlatos, atuais e de outras épocas, conhecidos no Ocidente, como a *Declaração dos Direitos do Homem e do Cidadão*<sup>50</sup>, criada após a Revolução Francesa (1789), ou ainda a *Declaração Universal dos Direitos Humanos* (1948), elaborada pela Organização das Nações Unidas (ONU). Contudo, ainda são poucos os trabalhos que mencionam o *Pacto de Kurukanfuga*, notadamente pelo fato dele surgir por meio de um suporte oral, pela civilização oral dos povos mandinga. São mais raros ainda os trabalhos que analisam ou buscam compreender a *Carta* a partir dos valores de sua comunidade. Possivelmente isso se deve a uma ideia de constitucionalismo predominantemente eurocêntrico, que no dizer do jurista Boaventura de Sousa Santos se constitui como um “localismo globalizado”<sup>51</sup>, que é o processo pelo qual as potências europeias, devido a um suposto “avanço” militar e econômico, impuseram os seus valores aos demais povos por intermédio de um propósito universalista.

A versão que segue é a primeira tradução para a língua portuguesa, que contém todos os 44 artigos da *Carta*. No trabalho de tradução, os termos em francês foram cotejados com os originais em bambara, a partir de pesquisas em dicionários do idioma africano<sup>52</sup> e de publicações bilíngues (bambara-francês). Assim, buscou-se manter o sentido do texto mais próximo ao idioma original, sendo que alguns

---

<sup>50</sup> Em palestra proferida no Sesc-Ipiranga (Jun/2012) o Djeli Hassane Kouyte fez esse tipo de comparação.

<sup>51</sup> SANTOS, Boaventura de Sousa. *Se Deus fosse um ativista dos Direitos Humanos*. SP: Editora Cortez, 2016.

<sup>52</sup> Dictionnaire bambara – français Lexilogos – mots et merveilles d’ici et d’ailleurs – langues mandé. Disponível em: [www.lexilogos.com/bambara\\_dictionnaire.htm](http://www.lexilogos.com/bambara_dictionnaire.htm), acesso em: 05.11.2017.

termos foram mantidos em língua bambara, tais como: *tontajon* (portadores de aljavas), *mofé molu* (servos), *kangbés* (jovens e velhos estrangeiros), categorias analisadas e explicadas na análise do documento, que se encontra após a tradução.

Há, equivocadamente, algumas versões que referenciam o Juramento dos Caçadores como sendo a *Carta Mandinga* ou de *Kurukanfuga*. Cabe destacar que são documentos diferentes e, inclusive, produzidos em contextos históricos distintos.<sup>53</sup> Contudo, pela falta de uma pesquisa mais aprofundada, foi estabelecida essa relação. Após a tradução da *Carta*, segue-se a contextualização e a análise de seus artigos<sup>54</sup>:

*Carta Mandinga (Manden Kalikan ou Kurukanfuga)*

*I. Da organização social*

*Artigo 1: A sociedade do grande Manden está dividida em dezesseis tontajon (portadores de aljavas), cinco morikanda lolu (marabus muçulmano), quatro nyamakalas (homens de casta), um mofé molu (representante da classe dos servos). Cada um destes grupos desempenha uma função e uma função específica.*

*Artigo 2: Os morikanda lolu devem dizer a verdade aos chefes, serem seus conselheiros e, por meio da palavra, defenderem as regras estabelecidas e a ordem sobre a Assembleia do reino.*

*Artigo 3: Os morikandas lolu são nossos mestres e nossos educadores no Islã. Todos devem a eles respeito e consideração.*

*Artigo 4: A sociedade está dividida em “classes” de idade. Para representar cada uma delas será eleito um chefe. Fazem parte de cada classe de idade, pessoas (homens ou mulheres) nascidas no período de três anos consecutivos. Os kangbés (jovens e velhos estrangeiros) devem ser convidados a participar na tomada de grandes decisões a respeito da sociedade.*

*Artigo 5: Cada um tem direito à vida e à preservação de sua integridade física. Por consequência, todo atentado contra a vida de seu próximo será punido por pena de morte.*

*Artigo 6: Para alcançar a prosperidade, é instituído o kôn gbèn wölö (um modo de subserviência) para lutar contra a preguiça e a ociosidade.*

*Artigo 7: São instituídos entre os mandinga o Sanankuya (reunião familiar) e o Tanamanyoya (um modo de totemismo). Em conformidade, nenhuma pessoa nascida fora desses grupos deve ser prejudicada, tendo-se o*

<sup>53</sup> O Juramento dos Caçadores, traduzido para o português pode ser consultado em: MARTINS, Victor. *Olhares sobre o contemporâneo*. Embu das Artes, 2014, p.111.

<sup>54</sup> Nos anexos, consta o *Pacto de Kurukanfuga* em Francês e em Malinke, seu idioma original.



*respeito por regra. Entre cunhados e noras, entre avós e os pequenos, a tolerância e os apertes devem ser o princípio.*

*Artigo 8: A família Keita é designada como família reinante sobre o Império.*

*Artigo 9: A educação das crianças compete à comunidade. A paternidade é responsabilidade de todos.*

*Artigo 10: Voltemo-nos mutuamente condolências.*

*Artigo 11: Quando a sua mulher ou o seu filho fugir, jamais persegui-lo na casa de seu vizinho.*

*Artigo 12: Sendo a sucessão patrilinear, nunca conceder o poder a um filho enquanto um de seus antepassados vive, nunca dê a um menor porque ele possui ligações.*

*Artigo 13: Não ofender jamais os nyaras.*

*Artigo 14: Não ofender jamais as mulheres, nossas mães.*

*Artigo 15: Nunca colocar a mão sobre uma mulher casada, não sem antes, ainda que sem sucesso, ocorrer a intervenção de seu marido.*

*Artigo 16: As mulheres, para além das suas ocupações cotidianas, devem estar associadas a todos os nossos governos.*

*Artigo 17: As mentiras que viveram 40 anos devem ser consideradas como verdades.*

*Artigo 18: Respeitemos o direito da primogenitura.*

*Artigo 19: Todo homem é padraсто duas vezes: pois são pais da filha que nunca tiveram e são pais da palavra que pronunciaram sem nenhum constrangimento. Às duas funções, deve-se respeito e consideração.*

*Artigo 20: Nunca maltrate o seu servo, dê-lhes um dia de descanso por semana e ordene que eles cessem os trabalhos em momentos razoáveis. Somos mestre do servo e não da bolsa que ele carrega.*

*Artigo 21: Não possuas assiduidades às esposas do chefe, do vizinho, do marabu, do feiticeiro, do amigo e do sócio.*

*Artigo 22: A vaidade é sinal de fraqueza e a humildade é sinal de grandeza.*

*Artigo 23: Não traiam uns aos outros. Respeite a palavra de honra.*

*Artigo 24: Nunca faça mal aos estrangeiros.*

*Artigo 25: Aquele que se encarrega de uma missão, nada deve arriscar no mandinga.*

*Artigo 26: O touro confiado não deve se dirigir à frota.*

*Artigo 27: A jovem menina pode ser concedida em casamento, independente da idade, desde que tenha ela atingido a puberdade. A escolha de seus pais é a que vigora, independente do número de candidatos.*

*Artigo 28: O jovem homem pode se casar a partir dos 20 anos.*

*Artigo 29: O dote é fixado em três bois: um para a noiva, e dois para os pais.*

*Artigo 30: Deve-se ajudar àquele que tem necessidade.*

## *II. Dos Bens*

*Artigo 31: Há cinco formas de adquirir a propriedade: por compra, por doação, por troca, por trabalho e por sucessão. Qualquer outra forma sem testemunho que a comprove constitui em equívoco.*

*Artigo 32: Todo objeto que não possua proprietário conhecido, somente deve ser de propriedade comum após quatro anos.*

*Artigo 33: A quarta novilha nascida de um único parto torna-se propriedade de um guardião.*

*Artigo 34: Em uma troca, um boi equivale a quatro carneiros ou quatro cabras.*

*Artigo 35: De cada quatro ovos, um pertence ao guardião da galinha poedeira.*

*Artigo 36: Satisfazer sua fome não é roubo, se nada carregar em seu saco ou em seu bolso.*

## *III. Da preservação da natureza*

*Artigo 37: Fakombé é designado chefe dos caçadores. Encarregado de preservar a floresta e os seus habitantes, para a felicidade de todos.*

*Artigo 38: Antes de pôr fogo na floresta, não olhe a terra, erga a cabeça na direção da copa das árvores.*

*Artigo 39: Os animais domésticos devem ser recolhidos durante os cultivos, liberados após as colheitas. O cão, o gato, o pato e a ave doméstica não estão submetidos a esta medida.*

## *IV. Disposições Finais*

*Artigo 40: Respeite o parentesco, o casamento e a vizinhança.*

*Artigo 41: Mate o seu inimigo, não o humilhe.*

*Artigo 42: Nas grandes assembleias, esteja satisfeito com os legítimos*

*representantes e tolerem-se uns aos outros.*

*Artigo 43: Balla Fassèkè Kouyaté é designado como grande chefe de cerimônias e mediador principal do Manden. A ele é permitido estar com os membros de toda a comunidades, prioritariamente com a família do Imperador.*

*Artigo 44: Todos aqueles que infligirem estas regras serão punidos. Cada um é responsável pela aplicação estrita destes artigos.*

A *Carta Mandinga* fornece um panorama de negociações da vida social, econômica, política, jurídica, ética, moral, preservando relações familiares e práticas culturais do Império do Mali, em um contexto em que diferentes reinos ficariam sob um manto de um Império. Dentre outros componentes destacáveis trazidos pela Carta, um elemento que chama atenção nesse documento histórico é o modo como são explicitadas as relações de poder no bojo do Império (em sentido amplo) e da vida comunitária (em sentido estrito), a exemplo da divisão política evidenciada nos primeiros artigos do documento. O fato de abordarem distintas procedências de atores sociais na Carta, com destaque à questão dos estrangeiros, remete a características de tolerância e flexibilidade com relação aos que circulam pelo Império do Mali. Porém, quem são de fato essas personalidades e quais as funções desenvolvidas por elas no cerne do manden?

Os **tontajon** ou os portadores de arco e flecha, referenciados no artigo 1º da Carta, eram os guerreiros encarregados de manter a integridade territorial do grande Manden (*manden mirindi*), incumbidos também de defendê-lo em períodos de guerra. Nos termos da tradição, os *tontajon* deveriam ser recrutados entre os clãs Traoré, Kondé, Kamara, Korouma, Kamissoko, Magassouba, Diawara, Sako, Fofana, Koita, Dansouba, Diaby, Diallo, Diakitè, Sidibé ou Sangaré, cujas tradições remetem aos acontecimentos mais remotos do mandinga<sup>55</sup>. Assim, é possível depreender que os *tontajon* não são apenas representantes da caça, mas também homens de guerra. O grande número de guerreiros (16) na divisão do Império do Mali também demonstra que havia uma preocupação em abarcar as diferentes modalidades de *donso* (caçadores) existentes, considerando a pluralidade das culturas que compunham esse império. Daí ser notório um provérbio muito popular

---

<sup>55</sup> Relatório do *Centre d'Études Linguistiques et Historiques par la Tradition Orale* (CELHTO), 2008, p.41.

entre os *tontajon* e que chama atenção porque demonstra como os povos do manden tinham uma observação direta da natureza: “os animais selvagens”, dizem os malinké, “são como os homens: vivem em família e em comunidade, possuem os seus chefes, os seus territórios, as suas leis, a sua psicologia, seus aliados, seus inimigos, seus hábitos, sua personalidade”<sup>56</sup>.

Os cinco *morikanda lolu* presentes na *Carta* constituem-se como chefes religiosos muçulmanos, à época denominados “mestres da nova religião”. A eles cabia a tarefa de educar os novos fiéis e seguidores nos preceitos do Alcorão. A presença dos *morikanda lolu* no segundo artigo da Carta demonstra a forte influência do Islamismo na sociedade mandinga. Nesse sentido, ela expressa a complexidade de se organizar frente a tal expansão desordenada, ao mesmo tempo que confere importância aos marabu no que se refere à educação dos fiéis. Ainda no que diz respeito à presença muçulmana no mandinga, não se pode esquecer que a religião do profeta Maomé aí se estabeleceu com grandes particularidades, a exemplo dos *morikanda lolu*, por vezes também denominados de *iman ou marabu*, cujo paralelo existe na África no Norte, mas não nos países do Oriente Médio

Por isso mesmo os *morikanda lolu*, a exemplo do *tontajon*, somente poderiam ser provenientes de clãs específicos, pioneiramente islamizados: Cissé, Béréte, Touré, Diané e Sylla (Koma). Nunca é demais lembrar que, para Sundjata, a aliança estabelecida com reinos islamizados foi de grande importância para derrotar os sossos de Sumaoro Kante, tampouco não se pode esquecer que a estrutura político-administrativa construída por Sundjata, não somente foi mantida por seus sucessores, como *Mansa Mursa*, *Abubakari I*, *Abubakari II*, como também foi fruto do legado de antecessores, como o rei Kani, cujo reino foi bastante conhecido devido às suas alianças com povos vizinhos. São legados que tornam perceptíveis dimensões da genealogia da *Carta Mandinga*. Para viabilizar o mais destacado Império africano, Sundjata Keita estabeleceu sólidas alianças, reforçadas, inclusive, pela *Carta Mandinga*, que legitimou a relação entre clãs, famílias influentes e comunidades.

Os *nyamakalas*, homens de castas, normalmente vinculados a linhagens tradicionais, eram também contemplados pela carta, ocupando lugar de prestígio no Império do Mali. Os *nyamakalas* detinham laços sanguíneos provenientes das

---

<sup>56</sup> CISSÉ, Y.T. Op. cit, p.65.

famílias Koulibaly, Douna, Soumano, Danhon, Somono, Konaté ou Keita. Desta última, fazia parte a linhagem de Sundjata. Ainda que coubesse aos Keita a governança do *Manden mirindi* (império), os demais *nyamakalas* ligados aos Keita por consanguinidade eram corresponsáveis pela gestão administrativa. Nota-se que um dos sentidos da palavra “nyama”, em língua bambara, é “força vital”. Há um outro significado que associa o “nyama” à força oculta negativa e maléfica. Já o termo “kala” poderia significar *limite, antídoto, o que desafia, imunidade*. Assim, *nyamakala* literalmente seria “aquele que pode desafiar o mal que está oculto”, o que permite perceber um inventário sobre normas e condutas contidas na *Carta*.

Os *nyamakalas* também são denominados como *nyara naani* (termo original em bambara), função que encontrava paralelo em outras regiões ou reinos africanos do período, como os *lamam* existentes no antigo reino Jolof, no século XIII, na atual região do Senegal. Nas proximidades do rio Casamance, um *lamanat* era uma parte considerável de terra administrada por um *lamam*, equivalente a um *nyamakala* ou *nyara naani*. O artigo terceiro da *Carta Mandinga* também faz referência aos *nyamakala*, exigindo seu compromisso com a verdade, uma ideia que sempre foi alvo de quem almeja o poder. Cabe destacar que, na *Carta Mandinga*, quatro *nyamakala* deveriam fazer-se presentes, pois, no seio dessa “casta”, existiam divisões de acordo com as funções de cada um, como os *nyamakala-djelis* (jélis), os *nyamakala-fina* ou finé, os *nyamakala-numun* e os *nyamakala-garanke*.

Os *nyamakala-djelis* ou *jelis*, por vezes são referenciados por alguns autores pelo termo genérico *griô*. Contudo essa denominação não especifica as inúmeras funções exercidas pelos *jelis* (djeli). No que se refere aos povos mandinga e aos representantes *nyamakala* no Império do Mali, os *jélis* deveriam auxiliar o maghan nas questões do Império. Eram não somente mestres da palavra, mas também conselheiros reais. Ainda que músicos e artistas, eram porta-vozes dos reis, seus embaixadores encarregados de declarar a guerra a um Estado rival. No fundamento de civilizações orais destacam-se noções de embaixadores ou de embaixada – os que vinham a frente do rei, abrindo caminho para as negociações expostas com suas performances de músicos e artistas, e depois retransmitiam ao rei e aos membros da comunidade as questões tratadas. Dentre as famílias nas quais os *jelis* se faziam presentes, cabia aos Kouyaté e aos Diabaté fornecerem os *nyamakala-jeli* que auxiliariam Sundjata nos assuntos do Império do Mali. Ainda hoje, as famílias

Keita, Kondé, Kanté, Korouma, Koita, Touré e Diawara possuem *jelis* que preservam as tradições orais do antigo manden.

Os ***finé*** ou ***fina*** são também mestres da palavra, muito embora a sua função se restrinja somente à mediação de mensagens, não exercendo atividade musical. São essencialmente de família Camara (Kamara)<sup>57</sup>.

Os ***nyamakala-numun*** são os “mestres” do ferro e do fogo e estavam subdivididos em três funções específicas:

- ***numum fin***: manipulavam o fogo para trabalhar o ferro e seus derivados na fabricação de ferramentas de características as mais diferenciadas possíveis. As mulheres *numun fin* fabricavam os recipientes de usos domésticos, como panelas e outros produtos derivados do ferro. A ideia então de que a divisão de ocupação era também uma divisão de saberes. Mais uma vez aqui, um destaque para as questões de gênero, remetendo a ocupações de saberes e poderes de mulheres, na vida doméstica e na vida pública.

- ***siaki***: estavam encarregados da fabricação dos metais preciosos, como ouro e prata, para a confecção de joias.

- ***kule***: ocupavam-se do tratamento artístico da madeira para a fabricação de obras de arte, como esculturas e máscaras. Os *numun* eram provenientes das famílias dos Kanté, Camara e Kouroma.

Os ***garanke*** são mestre na confecção e tratamento do couro e da tecelagem, constituindo-se, portanto, responsáveis por ofícios vitais para a comunidade, nos quais a simbologia do tear vincula-se ao mito da criação do homem. São especializados na fabricação de arreios. Em sua maioria, provém do clã Sylla.

Muitos dos clãs desempenham mais de uma função, dependendo da forma como a história de cada clã se entrelaça, por vezes, fruto de alianças ancestrais, de demandas familiares no bojo da comunidade ou misturas de clãs em períodos específicos. Cabe destacar que esses quatro grupos dos *nyamakala* jamais poderiam ser reduzidos à servidão. Além disso, as demais “classes” lhes deviam

---

<sup>57</sup> Relatório CELHTO, op. cit., p.43.

respeito, ofertando-lhes presentes e itens de subsistência. Amadou Hampâté Bâ, em seu livro de memórias, *Amkoullel, o menino fula*, traz observação interessante a esse respeito. De acordo com o autor, “cada função correspondia a uma via iniciática específica. Para conservar a sua linhagem, esses grupos praticavam a endogamia havendo certas proibições sexuais a partir de grupos hereditários fechados”<sup>58</sup>. Cabe enfatizar que isso não tem a ver com castidade ou com o fato de conceber outro grupo como inferior de tal modo que fosse proibido se relacionar fora do grupo, mas se constitui como forma de preservar funções essenciais ao funcionamento da comunidade. Nesse sentido, cada função/ofício estava atrelada a um saber e ligada a ritos iniciáticos.

Outro tipo de divisão existente no seio da comunidade mandinga, que inclusive é apresentada na *Carta Mandinga*, diz respeito à separação por “faixas de idade”, conforme especificado na seguinte passagem da carta: “os membros entre as classes intermediárias de jovens e velhos serão convidados a participarem de decisões importantes para a comunidade”, do original em bambara: *kangbelu ye talante sede ledi, mogobalu ni denu te (Carta Mandinga, art.4)*. Nota-se que a separação alça todos esses membros a uma condição de importância para as questões decisórias do império, já que não há divisões por casta, mas sim por faixa etária, ocasionando que uma “classe” não se veja como mais importante que outra. Conforme descrito no relatório emitido pelo CELHTO: “sejam eles portadores de aljava, príncipes, nyamakala, marabus ou servos, todos que são da mesma faixa de idade estão submetidos as mesmas regras sem distinção de sexo”<sup>59</sup>. Também sobre essa questão de gênero, é esclarecedor o artigo 16: “as mulheres, para além de suas ocupações cotidianas devem estar associadas a todos nossos governos”.

Vale ressaltar que essa perspectiva, por parte dos membros das comunidades do mandinga, em discutir e resolver os seus problemas em conjunto, respeitando a opinião da Gbara Sariyalu (assembleia) perante as comunidades, clãs e famílias mostra que não havia uma situação de papéis de gênero definido.

Esse tipo de preocupação, que consistia em fazer com que todos se sentissem representados, justificava o papel desempenhado pelos *kangbés*, cuja função era a de ser um elo entre os representantes mais velhos de cada clã (que

<sup>58</sup> HAMPÂTÉ BÂ, Amadou. *Amkoullel, o menino fula*. SP: Casa das Áfricas, 2011.

<sup>59</sup> Relatório CELHTO, op. cit., p.45.

administravam as cidades) e os membros mais jovens. Normalmente, os *kangbés* eram cooptados entre os adultos mais experientes e mediadores.

Outro fator que chama atenção na *Carta Mandinga* é o chamado “sistema geral de servidão” (*kon gben wolo*), que tratava de obrigações gerais empreendidas pelos membros de todas as famílias, conforme consta no relatório do CEHLTO:

[...] em alguns períodos da manhã, as famílias eram visitadas e os jovens ociosos ou preguiçosos eram levados ao campo ou às oficinas. Os contraventores eram denunciados frente ao conselho dos mais velhos. Essa prática, de fato, contribuiu para a prosperidade do Império.<sup>60</sup>

Observa-se que a servidão aqui descrita nada tem a ver com escravidão, pois, segundo consta no relatório, trata-se de uma medida para evitar a ociosidade entre os jovens, em que todas as famílias, sem exceção, eram passíveis de ter seus filhos cooptados. Outros recursos presente na *Carta Mandinga* para manter as relações pacíficas no Império eram a *sanakunya* e a *tanamanyoya*, espécie de parentescos de laços “mais flexíveis”. O intuito dessas práticas era o de criar laços de convívio entre as comunidades, e também de estimular a tolerância e a convivência pacífica entre os seus membros, que, por vezes, eram provenientes de povos de tradições e costumes distintos. Muito embora a *sanakunya* e a *tanamanyoya* não tenham sido criadas pelo *Pacto de Kurukanfuga*, vale ressaltar que tais relações foram institucionalizadas por ele. Esse ponto demonstra mais uma vez a ideia de respeito entre povos de hábitos e costumes distintos, igualmente presente com relação a estrangeiros, bem como às relações de gênero, destacadas anteriormente.

Ainda no que se refere aos diferentes atores sociais contemplados pela *Carta Mandinga*, não se pode esquecer dos *mofé molu*, que são os representantes dos servos, os legítimos porta-vozes desses atores históricos. Essa mesma função também marcava presença na *corte do Reino Jolof*, cujo sujeito histórico não se autodenominava *mofé molu*, mas sim *diogomaay*, que era igualmente um mediador entre os servos da comunidade e a realeza. O filme *Ceddo* (1976), do cineasta senegalês Sembène Ousmane, encenou de forma alegórica uma disputa política entre protagonistas históricos que encarnam as respectivas funções já explicitadas: *marabu* (chefe religioso islâmico), *nyamakala* (*laman*: homens de talento), *mofé molu* (*diogomaay*: porta-voz e mediador dos servos), na obra de Sembène denominados

---

<sup>60</sup> Ibidem, p.45.



de *ceddo ou tyeddo*, que significa “aqueles que se rebelam”. Vale lembrar que a encenação ou procedimento de dramatização fazem parte da lógica da “razão oral”, termo cunhado por Mamousse Diagne, em contraposição ao termo “razão gráfica”, de Jack Goody. Interessante que esse filme de Sembène, a despeito da alegoria como método de trabalho, possui uma pesquisa histórica consistente, perpassando a História senegalesa, desdobrando-se na problematização do passado como prenhe de feridas e cicatrizes em aberto, conforme assinalam as pesquisas de Boubacar Barry<sup>61</sup>. A observância de não maltratar o servo, conforme o *artigo 20*, que garantia um dia de repouso por semana e o cessar de trabalhos em momentos razoáveis, traz pioneirismo no que se refere a direitos dos trabalhadores, que ainda vem acompanhado de um aforismo “somos mestre do servo e não da bolsa que ele carrega”. Chama atenção também a referência aos comportamentos das diferentes inserções sociais, conforme assinala o artigo 22, “*a vaidade é sinal de fraqueza e a humildade é sinal de grandeza*”.

Os *Keita*, como herdeiros legítimos dos administradores do reino Manden e do recém-instaurado Império, ocupam lugar proeminente no *Pacto de Kurukanfuga*. Há que se considerar não somente a importância desse clã, mas também o fato de que a ele está ligado a linhagem dos reis *donso* (caçadores), ancestrais a partir dos quais surgiu o *maghan* Sundjata Keita, daí o vínculo estreito. Coube a Sundjata Keita abrir negociações a respeito de disputas e litígios, a fim de evitar que estes se aprofundassem. Pacificou um ambiente conturbado quando da época dos invasores soninke e da expansão do escravismo árabe-islâmico, além da usurpação do seu trono por Sumaoro Kante. O fato dos Keitas serem agraciados, conforme consta no capítulo 8 da *Carta*, era também uma forma de resolver questões relacionadas aos futuros sucessores do Império do Mali.

Acerca da noção de Império, nos termos formulados pela Carta Mandinga, tal concepção, entre os povos de cultura mandinga, está mais atrelada ao modo como ocorria a aplicação da justiça e a atuação do *maghan* junto aos governantes. Não necessariamente o *maghan* deveria se impor pelas armas. O próprio Sumaoro Kante, rei sosso, perdeu a sua credibilidade ao se impor a outros povos mandinga por meio das armas, contexto em que se criou um vazio de poder que foi

---

<sup>61</sup> Para uma aproximação com a necessidade deste tipo de estudo consultar BARRY, Boubacar. *El Reino de Waalo: Senegal Antes de La Conquista*. Habana: Editorial de Ciencias Sociales, 2008.

oportunamente aproveitado por Sundjata. Nesse sentido, a concepção de império dos mandinga era radicalmente distinta a de Estado Ocidental, a qual se fundamentava no legado transmitido pelo Império Romano, cujas características giravam em torno de uma organização fortemente militarizada tendo a guerra como primeiro recurso.<sup>62</sup> Sem esquecer que o Império Romano abriu as Guerras Púnicas, primeiro grande confronto de três séculos entre Europa e África, demonstrando a disparidade entre as naturezas do Império Romano e da Confederação do Império do Mali. Há que se pensar no fatal destino que Roma, ainda enquanto República<sup>63</sup>, impôs a Cártago, ao final da Terceira Guerra Púnica, no Norte da África, jogando sal na terra da ex-colônia fenícia para que nada mais florescesse.

No que se refere às relações familiares e entre vizinhanças, o artigo 11 traz interessante observação ao inferir “*Quando a sua mulher ou o seu filho fugir, jamais persegui-los na casa de seu vizinho*”. Passagem que evidencia não somente preocupação em relação à convivência harmônica entre pessoas próximas, mas também entre membros de uma mesma casa ou espaço. Assim, o vizinho, no mais das vezes, poderia se constituir enquanto um possível mediador para a reconciliação familiar. Possivelmente, esse artigo destaca o sentido prático do pacto de *Kurukanfuga*, a exemplo do artigo 14 que assinala “*não ofender jamais as mulheres*”, ou ainda, o artigo 16 “*as mulheres [...] devem estar associadas a todos os governos*”, resolvendo a questão da representatividade feminina em uma perspectiva africana e comunitária. Mesmo sendo a sucessão patrilinear, conforme o artigo 12, em nenhum contexto da *Carta* há uma desconsideração ou anulação de saberes e poderes femininos, antes pelo contrário, a situação da mulher é defendida em quatro artigos da *Carta*.

A mesma intenção que se faz presente nos artigos 11, 14 e 15, também é observada no artigo 13: “*Não ofender jamais os Nyaras*”, também denominados *nyamakalas*. Mais uma vez contemplados pela *Carta*, os *nyamakalas*, referidos nessa passagem como *nyaras*, são também mestres da palavra e não devem ser ofendidos, pois cabe a eles dizer a “verdade” que muitos, quer por medo quer por

---

<sup>62</sup> MACEDO, J. R. *Sundjata Keita e a reinvenção das tradições orais mandingas da África ocidental*. In: *Estudos Africanos: questões e perspectivas* (SOUZA, F.F.; MORTARI, C.). Tubarão: UFFS, 2016.

<sup>63</sup> Muito embora a destruição de Cártago pelos romanos, no período entre 264. a.C. e 146. a.C., tenha ocorrido no período da República, a conquista do Mar Mediterrâneo (Mare Nostrum) engendrou, pouco tempo depois, o Império, que se iniciou no ano 27 a.C.

interesses pessoais, se recusam a dizer. Os mestres da palavra eram os únicos que podiam expôr os erros do *maghan* e de outros “homens de talento”, inclusive alguns *nyamakalas*. Tinham essa como função específica. Logo, essa passagem em específico se dirige tanto à comunidade, mas principalmente aos “poderosos” do Império.

O artigo 17 fornece elementos para interessante reflexão, sobretudo a partir de um perspectiva endógena da comunidade mandinga: “as mentiras que viverem 40 anos devem ser consideradas verdades”. Nos termos do relatório do CELHTO: esse enunciado é uma forma de orientação para que a comunidade concorde que todos concebem a verdade durante um período de tempo e que essas verdades não poderão ser mais contestadas após esse período que, no pacto, é fixado em 40 anos<sup>64</sup>. Possivelmente, o sentido literal do artigo 17 seria “após 40 anos um costume ou hábito não poderá ser contestado”. A esse respeito, é exemplar o direito de primogenitura (art. 18), que, na comunidade mandinga, é um direito imprescritível, no qual o devido respeito é dado à pessoa mais velha da comunidade, independente do “status” ou do “poder aquisitivo”. Isso é tão enraizado na comunidade que há um provérbio que traduz bem essa “mentira” que sobreviveu mais de quatro décadas: “ainda que você tenha mais idade do que seu tio e sua tia, você jamais terá mais idade do que o seu irmão mais velho”.

Antes da constituição do Império do Mali, a escravidão era um atividade presente em muitos reinos do mandinga e em regiões próximas, como o reino Sosso, Do, Takkur, Wagadu e Jolof. Com a ascensão de Sundjata, a escravidão foi proibida no mandinga, ao mesmo tempo que as condições nas quais os servos deveriam realizar os trabalhos foram melhor especificadas pela *Carta*, conforme estipulado pelos artigos 4, 5 e 6, e, de forma mais direta, pelo artigo artigo 20: “*alu kana lu kono jon nu jakankata*” (jamais maltrate o seu servo).

Muito embora a escravidão tenha sido abolida por Sundjata, as guerras entre o Império do Mali e povos rivais não cessaram, significando dizer que muitos dos povos derrotados eram “assimilados” ao Império, sendo também contemplados pela lei, conforme os artigos acima explicitados. Nota-se que em algumas versões da *Carta*, em língua francesa e em língua inglesa, traduzem essa passagem como “jamais maltrate o seu escravo”, possivelmente devido a esses servos ou escravos

---

<sup>64</sup> CELTHO, op. cit., p.47.

terem sido adquiridos por meio de guerras. Nesse sentido, o termo “*kono jon nu jakankata*” está mais próximo da ideia de servidão condicionada a determinados trabalhos regulados pela *Carta Mandinga*, do que a uma ideia de “escravidão moderna”, pois um “homem de talento” como os *nyaras* não eram donos de escravos ou servos, mas sim seus mestres, devendo respeitar os seus discípulos, por isso, a inserção desse trecho no artigo 20: “*ita tè ala kabala bodo di*” (somos mestres do servo e não do saco que ele carrega).

No Império do Mali existiram duas formas de servidão, cujas funções são explicitadas no relatório do *Centre d'Études Linguistiques et Historiques para la Tradition Orale*. Nessa fonte, o termo usado é “escravo doméstico” ou simplesmente “escravo” e não servo, contudo, a descrição detalhada do relatório permite uma melhor compreensão das funções exercidas por eles:

Existiam duas categorias de escravos:

- homens e mulheres livres capturados em ocasiões de guerras e reduzidos à escravidão, eram comprados e trocados de mestre: *mina jon* (adquiridos por guerra) e *san jon* (adquiridos por compra);
- os filhos deste primeiro, nascidos na casa do mestre: denominados *wosso*, que literalmente poderia ser traduzido como “nascidos em casa”. Os *wosso* não poderia ser usados como servo e nem libertos; o seu mestre não poderia vendê-los. A maioria era amplamente assimilado e tinha o seu sobrenome associado ao mestre.

A *Carta Mandinga*, nos termos do artigo 20, estipulava condições específicas ao servo, como o direito a um pecúlio, de acordo com as tarefas realizadas: um saco de moedas (art.20), uma novilha (art.33), o direito aos ovos (art.35) e o direito aos alimentos (art.36). Assim, os servos eram representados na Assembleia que, por meio dos *mofe molu* (seus representantes), faziam valer o seu direito nos termos de *Kurukanfuga*.

A legislação do mandinga também era enfática no que se refere à resolução de outros problemas, sobretudo em âmbito preventivo, tais como o artigo 21, que orientava a não ser “assíduo às esposas dos chefes”, para evitar adultério; a ajuda ao necessitado, para precaver-se da miséria dentro do Império (art. 30); o respeito ao estrangeiro (art.24), como forma de não criar inimizade com outros povos ou ainda desentendimentos diplomáticos, já que o Império do Mali era um espaço que atraía vários povos. A própria biografia de Sundjata é exemplar a esse respeito, pois o maghan recorreu à hospitalidade de outros povos durante o seu exílio, que durou

17 anos. Essa questão evidencia a diferença entre Impérios da África com Estados da Europa, que não aceitam a presença de estrangeiros, como refugiados e expatriados.

Percebe-se, a partir da análise desse documento histórico, conceitos sofisticados, uma vez comparados com o contexto no qual foram forjados, sobretudo ao considerar que sob a égide da *Carta Mandinga* estavam povos de natureza tão distinta. Um exemplo de conceito avançado para época consta no artigo 25, que remete a indivíduos estrangeiros que estivessem realizando uma “missão diplomática” ou trabalho correlato, em território: “*Ko ke keladen na Manden*” (aquele que está em missão nada deve arriscar no Mandinga). Logo, esse artigo confere imunidade a estrangeiro que fosse ao mandinga encarregado de transmitir uma mensagem ou negociar assuntos de “Estado”, de forma que esse “personagem” não pudesse ser alvo de represálias. Essa percepção do pacto de *Kurukanfuga* é tão sofisticada para o seu tempo que, inclusive, encontra paralelo com a seguinte passagem da *Convenção de Viena*, de 1961:

A pessoa do agente diplomático é inviolável. Não poderá ser objeto de qualquer forma de detenção ou prisão. O Estado acreditador trata-lo-á com o devido respeito e adotará todas as medidas adequadas para impedir qualquer ofensa à sua pessoa, liberdade ou dignidade.<sup>65</sup>

Essas referências que contemplam ideias de mediações e equiparações lembram que a questão do equilíbrio da natureza e da vida era aclamada na vida social, cultural, política e jurídica do povo mandinga.

A *Carta* demonstra também grande avanço no que se refere ao acesso a bens alimentícios, ao instituir um mercado de trocas como forma de evitar as competições de mercado de compra e venda, que começava a ser implantado pelo islamismo na época, com relação a escravizados. A esse respeito vide o artigo 34, “*Em uma troca, um boi equivale a quatro carneiros ou quatro cabras*”. Já o artigo 36, permite a qualquer membro da comunidade ou estrangeiro, sejam eles servos ou *nyamakalas*, saciarem a sua fome com alimentos presentes nas florestas ou nos campos cultivados. Ele poderia somente saciar a sua fome, desde que não alocasse o alimento em silos ou recipientes, o que seria tipificado como roubo.

O pacto de *Kurukanfuga* demonstra aspecto igualmente avançado no que se

---

<sup>65</sup> *Convenção de Viena*, art.29, 18.04.1961.

refere à relação da comunidade com o meio ambiente. Na própria divisão da *Carta*, algumas partes concentram grande atenção à “preservação da natureza”, pois trabalham o respeito à natureza. Inclusive o documento está dividido nos seguintes eixos: *Da organização social; Dos bens; Da Preservação da Natureza e Disposições Finais*. Tal estrutura é marcante em quase todos os pactos e alianças constitucionais modernos, mas, na época da *Carta Mandinga*, não encontrava precedentes. A preocupação com a “preservação da natureza” no pacto de Kurukanfuga era tão evidente que, segundo o que consta no relatório do CELHTO, um dos poucos crimes que eram punidos com morte no Império do Mali, eram os crimes contra a natureza, daí a ênfase do artigo 38: “antes de pôr fogo na floresta, não olhe a terra, erga a cabeça na direção da copa das árvores”.

O fragmento em questão busca também despertar a consciência do possível infrator para a potencialidade da floresta, como a “copa das árvores” que fornece frutos, flores, portanto não poderia ser queimada. Interessante que, nos termos da *Carta*, quem se encarregaria de proteger os *donso* (caçadores) seria um espírito protetor: Fakombé. A esse espírito seria atribuída a tarefa de proteger os protetores, e sua legitimidade seria ancorada por um aspecto divino, portanto, sacralizado. Assim, Fakombé consubstancia o encontro entre o “visível e o invisível”. No dizer do enunciado 37: “*Fakonbe bara sigi donsolu la kuntigiya la*” (Fakombé é designado chefe dos caçadores, encarregado de preservar a floresta e os seus habitantes, para a felicidade de todos). Nota-se que os habitantes da floresta referenciados por esse artigo são a fauna e a flora. Em muitos cantos e hinos dos caçadores, denominados *sora*, os animais são dotados de características humanas, por vezes, que servem de exemplo aos caçadores: coragem, habilidade, velocidade e garra.

Da *Carta*, emerge a ideia de natureza como um bem comum comunitário, podendo-se dizer que os caçadores, responsáveis pela proteção da fauna e da flora, antecipam a ideia de sustentabilidade respaldada no princípio de unidade cósmica.

Nas suas disposições finais, a *Carta Mandinga* resume aspectos presentes nos artigos anteriores, como o respeito aos vizinhos, às relações consanguíneas (parentesco) e ao matrimônio. Está presente nas *Disposições Finais* aspecto notório que concerne à função atribuída a Balla Fassèke Kouyaté, o *jeli* de Sundjata Keita. Fassèke era o chefe de cerimônias por excelência do Império do Mali, demonstrando que recaía sobre os clãs dos Kouyaté a função de “formar” os *jelis* para as

demandas oficiais do reino e da sociedade, conforme explicitado no artigo 43 da *Carta*. O lugar de prestígio ocupado por Fassèke se devia às privações por ele experimentadas durante o período em que foi sequestrado pelo rei Sosso, Sumaoro Kante, o que traz à tona a ideia de reparação e compensação dentro da *Carta*, por perdas e males sofridos. Fassèke também detinha amplo conhecimento da história do mandinga, pois também foi *jeli* do pai de Sundjata, Naré Konaté. Por ser representante de mestres da palavra anteriores, Balla Kassète Kouyaté exercia a função de mediador e conciliador podendo, inclusive, dizer as “verdades” ao maghan Sundjata.

A linguagem do documento histórico é bem direta e clara, e ainda que haja alguns tons alegóricos ou proverbiais, típicos de tradições orais que recorriam a metáforas, provérbios em contínua atualização e aplicações em diferentes tempo/espço, percebe-se que aos olhos da comunidade não há nenhum hermetismo. Isso deve-se ao fato de o documento ser destinado a todos os membros da comunidade, a qual tinha uma composição bem plural, pois, apesar de serem povos de língua mandinga, cada um possuía particularidades históricas, devido aos diferentes clãs presentes no Império do Mali. Ainda que se faça uso de uma linguagem figurada, típico da transmissão oral, há um esforço por parte dos idealizadores do documento em explicar o seu conteúdo metafórico, como no Artigo 19: “Todo homem é padrasto duas vezes: pois são pais da filha que nunca tiveram e são pais da palavra que pronunciaram sem nenhum constrangimento. Às duas funções, deve-se respeito e consideração”.

A *Carta Mandinga*, que aos poucos desperta o interesse de estudiosos e pesquisadores, é um documento histórico de grande importância, uma vez que amplia as perspectivas sobre costumes, valores, ética e filosofia política, em relação ao conhecimento da vida entre os povos africanos. Esse documento, bem como recordou o historiador Dijibril Tamsir Niane apoiando-se em Iba Der Thiam, é uma “contribuição inestimável à história do pensamento, da democracia e dos direitos humanos”<sup>66</sup>. Nessa acepção, ressignificá-la por intermédio de uma tese, é mais do que um interesse científico, é um interesse social, considerando o lugar subalterno que coube à África na historiografia, fruto de uma ciência eurocêntrica e não menos racista.

---

<sup>66</sup> NIANE, Dijibril Tamsir. *Relatório CELHTO*, op, cit., p.24.

## CONSIDERAÇÕES FINAIS

A *Carta Mandinga* constitui-se como a radiografia de um tempo e de um espaço. As resoluções e conceitos por ela trazidos, bem como a sua legitimidade, apoiam-se nas tradições orais, exigindo-se a intervenção e a manutenção contínua de membros da comunidade no ensejo de preservar a *Carta* e fazer valer a lei. A intenção, à época, era a de que esse contrato fosse partilhado por toda a comunidade, e que a palavra dita e a *performance* fossem constituídas não somente enquanto exercício de memória, mas também como imperativo, no sentido de honrar a palavra empenhada, como se observa no último Artigo 44: “todos aqueles que infligirem estas regras serão punidos”.

Essas leis orais eram, portanto, as regras que presidiam as ações da comunidade, e assim as correlações de forças coexistiam a partir de negociações e articulações dos diferentes sujeitos: nyamakala, jeli, marabu, mofé molu, povos estrangeiros, servos, homens de armas, imperador e demais representantes da comunidade<sup>1</sup>. Vale destacar que os inúmeros sujeitos contemplados pela *Carta* constituem um forte indício sobre o caráter complexo desse documento histórico, colocando o *Pacto de Kukukanfuga* como um contrato de conteúdo avançado para a época, mesmo em relação a *Magna Carta*, de João Sem Terra<sup>2</sup>, datada de 1215.

Se a carta inglesa surgiu a partir de uma articulação de barões para limitar o poder absoluto do rei, o *Pacto de Kurukanfuga* foi engendrado por intermédio de um acordo comunitário, no qual estiveram presentes espontaneamente representantes de diferentes categorias sociais. Importante ressaltar que a *Carta* britânica não foi aprovada de imediato, sendo assinada pelo monarca João Sem Terra coercitivamente, por determinação de seus barões<sup>3</sup>. Assim, produziu efeitos apenas por 10 semanas, pois, a pedido do monarca, o Papa Inocêncio II, outorgando uma *bula*, anulou o pacto. A *Magna Carta* somente passou a integrar a legislação inglesa em 1297, no reinado de Eduardo I, neto de João e filho de Henrique III. Nesse

---

1 DIAGNE, Mamousse. *Logique de l'écrit, logique de l'oral: conflit au coeur de l'archive*. In: Critique – Philosopher em Afrique. Revue générale des publications françaises et étrangères, août-sep, 2011, 771-772, p.629.

2 Quando nasceu o último filho do rei Henrique II, João, não tinha como o soberano lhe atribuir território, pois todos já estavam em posse de seus filhos anteriores. Daí a denominação dada ao último filho de Henrique II, *John The Lackland* (João Sem Terra).

3 CARTA FORENSE, disponível em : [www.cartaforense.com.br/conteudo/colunas/a-magna-carta-de-1215-ou-de-1297](http://www.cartaforense.com.br/conteudo/colunas/a-magna-carta-de-1215-ou-de-1297)



contexto, o documento já estava bastante alterado<sup>4</sup>. Ainda assim, há muitos trabalhos que ressaltam o pioneirismo da *Magna Carta*, mas não mencionam esse importante dado, que ela não produziu efeitos quando de sua elaboração.

Diferente da *Carta* inglesa, a *Carta Mandinga* contou com uma adesão imediata, pois “convidava” toda a comunidade do Manden a participar dos ritos do poder, em que os membros se faziam representar por meio da *Gbara*, a grande Assembleia. Isso era uma forma de construir uma paz social e aplacar o “espírito” beligerante da época. A *Carta* africana também registra fato histórico importante, isto é, permitia a livre circulação de homens e de bens no território mandinga, não somente na *Era Sundjata* (1235-1255), mas também durante o reinado do Mansa Souleymane (1341-1360), demonstrando quão longo foi o período de validade da *Carta Mandinga*. Ibn Battuta registrou o que observou no Mali, cujas impressões vão ao encontro do conteúdo da *Carta*. Disse o viajante muçulmano sobre o Império de Souleymane: “Existe completa segurança nesta terra; nem viajante ou qualquer pessoa que por aqui passe está exposta à ação de ladrões ou agressores”<sup>5</sup>.

A análise minuciosa da *Carta* demonstra que, para além de uma *África objeto*, estudada a partir de conceitos emprestados da historiografia europeia, existe uma *África profunda* que, inclusive, é uma África sobre a qual pouco se fala. Tanto é verdade que tem crescido o número de eventos na comunidade científica refletindo sobre novos paradigmas historiográficos e estudos relacionados à História da África. Possivelmente, em uma nova perspectiva seja possível trazer uma interpretação mais cuidadosa sobre a cultura africana, livre de estereótipos e lugares comuns que, por vezes, engessam a compreensão sobre a dinâmica do continente.

O estudo da *Carta Mandinga* exemplifica e enuncia uma África pulsante, que não somente se insere na *História*, mas também a altera profundamente, constituindo-se, para usar um termo de Aimé Césaire, como uma “África múltipla e vertical circunscrita na tumultuosa peripécia com suas bolhas e seus nódulos”<sup>6</sup>. Essa África sujeito é diferente daquela África *a-histórica* apontada por Hegel, pois ela se constitui como o *locus* cultural, político, histórico e epistêmico a partir do qual surgiram grandes impérios e reinos do passado, como as dinastias egípcias, os

4 TROUILLOT, Michel-Rolph. *Silencing the Past: Power and The Production of History*. Boston: Beacon Press, 1995.

5 IBN BATTUTA apud NIANE, D.T. *Introduction*. In : *La Charte de Kurukan Fuga : aux sources d'une pensée politique en Afrique*. Paris : L'Harmattan, 2008, p.17.

6 Trecho do poema *Pour saluer de Tiers-Monde*, de Aimé Césaire.

reinos núbios, o Império Aksum, o Império cartaginês, o Império de Gana (Wagadu), o Reino Takrur e o próprio Império do Mali, a exemplo das suas respectivas formas de organização, seus espectros culturais, sua peculiar filosofia, sua forma de preservação do passado e seu sistema de lei *sui generis*, como o seu *direito costumeiro*.

O direito, antes de ser o esforço dos chamados poderes públicos, decorre de processos históricos distintos, no mais das vezes, resultantes de demandas populares costumeiras. Tais demandas estão fortemente atreladas ao entendimento de uma comunidade ou de um corpo social sobre aquilo que é concebido como “justo” ou “injusto”, “certo” ou “errado”, “permitido” ou “proibido”, criando-se assim, em âmbito comunitário, coletivo ou social, a ideia de justiça. No dizer do professor José Ulpiano Pinto de Sousa, “Os costumes são o tácito consenso do povo, inveterado por longo uso”<sup>7</sup>. Contudo, há grande diferença entre o que é um pacto fruto de consenso, oriundo de relações horizontais ou negociações em torno do poder, e o que é um pacto imposto por meio de uma relação desigual de forças, em contexto de uma verticalidade em que poderosos submetem um povo supostamente frágil. Nesse âmbito comparativo, percebe-se a qual modelo a *Carta Mandinga* se vincula, pois o caráter consensual do pacto é explícito.

Ao perscrutar os sistemas jurídicos em diferentes comunidades, percebe-se que, anteriormente ao surgimento de sistemas de leis e de pactos sociais entre governantes e governados, transcorreram experiências históricas que forneceram os modelos para que os legisladores elaborassem as leis com intuito de balizar, por intermédio da normatização, as condutas de um “corpo comunitário”. Assim sucedeu com o Código de Hamurabi, insculpido em dioritos. O mesmo ocorreu com as primeiras inscrições do Alcorão, à época, gravadas em omoplatas de carneiro, e com os escritos pioneiros do Taoísmo, gravados em cascos de tartarugas 1.000 a.C., que tempos depois iriam inspirar as condutas morais apregoadas por Confúcio. Nem mesmo Moisés fugiu a esse modelo visto que, a partir de argumentos religiosos, impôs limites, por meio de rígida legislação, a um povo errante do deserto, recém-saído do cativeiro. Nesse sentido, há uma estreita e direta relação

---

7 *Mores sunt tacitus consensus populi longa consuetudine inveteratus*. SOUSA, José Ulpiano Pinto de. apud FRANÇA, R. Limongi. *Da Jurisprudência como Direito Positivo*. In: Aula Inaugural do Curso de Preparação à Magistratura e ao Ministério Público, pronunciada em 1º de abril de 1970, no Salão Nobre da Ordem dos Advogados do Brasil, Seção de S. Paulo.

entre os costumes, o direito e a forma de preservação das leis. Nessa tríade, a concepção de mundo de um povo se faz presente nos seus contratos sociais e comunitários, de tal sorte que não somente as leis, como também a forma de registro e o modo de transmissão são sintomáticos de sua cultura e visão de mundo. A partir da *Revolução Francesa* (1789) surgem não somente a *Declaração Universal dos Direitos do Homem e do Cidadão* (26.08.1789), mas também os *Arquivos Nacionais*<sup>8</sup>, os quais marcam uma nova mentalidade no que se refere à preservação e transmissão da informação, massa documental legitimadora do recém-criado Estado-Nação. O documento a ser preservado deveria estar em suporte escrito se constituindo como fonte produzida pela oficialidade: tratados, decreto-lei, relatório ultramarino, constituição, código de leis etc<sup>9</sup>.

Essa administração orgânica dos arquivos - em que o Estado reconhece a sua responsabilidade, no que se refere à herança documental do passado - produziu, gradualmente, a exclusão de outras formas de inventariar e preservar a informação, como a salvaguarda e a veiculação de fontes orais, teatrais e visuais. Pode-se até falar que essa denegação foi em âmbito global, pois o modelo inventado pelo Estado-Nação francês foi adotado por outros países, como o Brasil, as nações latino-americanas, caribenhas e africanas. Não somente a documentação oral foi desconsiderada enquanto fontes, mas outras documentações escritas, consideradas irrelevantes, foram destruídas, visto que não contribuía para uma “narrativa” oficial do passado.

Nesse sentido, é pertinente a crítica de Diana Taylor, ao observar que ocorreu a exclusão do saber de povos tradicionais a partir de uma negação da *performance* e da teatralidade como prática comum desses povos para a preservação e transmissão de saberes e conhecimentos. Assim, quando elege-se o *arquivo* como lugar legítimo de preservação da informação às gerações futuras, ocorre conseqüentemente um processo inverso que consiste em invalidar as fontes que fogem do poder do arquivo, como as de tradição oral e performance, nas quais saberes e filosofias são veiculados e preservados por meio de *repertórios* (Taylor), conforme ocorreu com a *Carta Mandinga*. De certa forma, isso explica o silêncio da sociedade científica ocidental sobre temas dessa natureza, de tal sorte que a *Carta Mandinga* africana,

---

8 POSNER, Ernst. Alguns Aspectos de Desenvolvimento Arquivístico a partir da Revolução Francesa. Trad: Lêda Boechat Rodrigues. In: *The American Archivist*, jun. 1940. P. 159-172.

9 CHOAY, Françoise. *A Alegoria do patrimônio*. SP: Editora Unesp, 2006.

de 1235, que produziu efeitos por mais de um século, foi silenciada, ao passo que a *Carta Magna*, que vigorou por 10 semanas, é considerada um marco histórico dos chamados direitos fundamentais.

Diante da reivindicação das comunidades africanas para que os seus valores culturais fossem reconhecidos, a partir da segunda metade do século XX, iniciou-se um trabalho, no âmbito da Unesco, de resgate histórico dos saberes de povos tradicionais, notadamente de comunidades presentes na África do Oeste. As pesquisas realizadas por intelectuais como Hampaté Bâ, Djibril Tamsir Niane, Tata Cissé e Souleymane Kanté, junto com tradicionalistas da África do Oeste, como Wa Kamissoko e Mamdou Kouyate, advém dessa preocupação e ampla tomada de consciência das comunidades sobre as suas narrativas e a apropriação de seu passado. Talvez a presente realidade seja ilustrada pelo ensinamento aventado pelo seguinte provérbio yorubá: “enquanto os leões não tiverem os seus historiadores, a história das caçadas sempre glorificarão os caçadores”. Possivelmente, estudos como este da *Carta Mandinga* contribuam para que aos poucos possamos perceber que a África é possuidora de uma dinâmica própria, merecendo algo mais do que o nosso silêncio.

## FONTES/ DOCUMENTAÇÃO

**A Carta Mandinga** (*Kurukanfuga, La Charte de Kurukan Fuga*) - *Aux sources d'une pensée politique en Afrique*. Paris: L'Harmattan, 2008.

### *Descrição da fonte*

Trata-se da principal fonte desse trabalho. Originalmente em língua bambara (língua manden), a *Carta Mandinga* ou *Pacto de Kurukanfuga* é datado de aproximadamente 1235-1236, período no qual surge o Império do Mali, no reinado de Sundjata Keita. Originalmente a *Carta* continha 44 artigos, que por vezes são confundidos com o *Juramento dos Caçadores*, que lhe serviu de inspiração, que contém 7 artigos. Nos anos 1960, tanto o *Juramento dos Caçadores* quanto a *Carta Mandinga* foram reescritos a partir de trabalhos empreendidos por historiadores juntamente com os tradicionalistas da África do Oeste. A recuperação do conteúdo da *Carta* na íntegra ocorreu graças aos *jeli* que a preservaram, no âmbito da *Irmandade dos Caçadores*. Em 1949, o pesquisador guineense Souleymane Kante publicou uma compilação contendo 130 normas jurídicas, cuja data coincidia com o ano em que surgiu o *Pacto de Kurukanfuga*. Somente em 1998, a partir dos trabalhos realizados no âmbito da *Agência pour la da francophonie* e do CELTHO, sediado em Kanka, na Guiné, que a *Carta* foi estruturada com a sua formatação atual, com os seus 44 artigos, conforme a formatação empreendida por Siriman Kouyaté. Neste trabalho de compilação e estruturação da *Carta Mandinga*, Kouyaté levou em consideração os antigos relatos orais, adaptando o documento histórico para a linguagem atual, considerando as mudanças diacônicas comuns a todas as línguas. O presente trabalho traz a primeira tradução para o português da Carta Mandinga.

### **Juramento dos Caçadores** (Donsolu Kalikan)

#### *Descrição da fonte*

O presente *Juramento* demonstra a preocupação embrionária que mais tarde seria retomada no *Pacto de Kurukanfuga*, que consistia em limitar o poder das armas e inibir o estado beligerante, realidade bem patente à época. O estudo do presente juramento, juntamente com o estudo dos mitos dos caçadores bambara e malinké forneceu elementos importantes para a compreensão das categorias fundamentais da *Carta Mandinga*, a exemplo do repúdio à guerra, a abolição da escravidão, o acolhimento dos estrangeiros, o respeito às mulheres, a preservação da natureza e a garantia dos bens. Embora haja uma relação simbiótica entre o *Juramento dos Caçadores*, o mito de *Sanènè ni Kòntròn* e o *Pacto de Kurukanfuga*, a partir do presente estudo foi possível perceber que esses três documentos surgiram em contextos históricos distintos. O presente trabalho traz a primeira tradução para o português deste juramento.

**Ritual de Kurukanfuga** - <https://www.youtube.com/watch?v=QgsKgDGjZ4E>  
(transmissão televisiva)

*Descrição da fonte*

Filmagem realizada no sítio de *Kurukanfuga* por ocasião do tombamento da *Carta Mandinga* pela Unesco. O evento contou com a cobertura da ORTM (TV do Mali), com a presença de autoridades e equipe televisiva da emissora malinense. O evento é de grande importância para o presente estudo, pois a partir dele foi possível perceber as formas de negociação usadas pelas comunidades tradicionais junto ao poder político estabelecido. No dia 16 de março de 2011, o Governo do Mali baixou, mediante aprovação do Conselho de Ministros, o decreto-lei que reconhecia a Carta Mandinga como patrimônio histórico do país.

**Mito de Sanènè ni Kònròn** (mito de surgimento da Irmandade dos Caçadores).

*Descrição da fonte*

O estudo deste mito, a exemplo dos estudos sobre os ritos e relatos iniciáticos dos tradicionalistas do antigo manden, contribuíram para a compreensão da forma de pensar dos *donso* (caçadores), na medida em que foi possível perceber as relações de poder presentes no bojo da comunidade e as formas de negociação de seus membros em relação à resolução de problemas. Daí a necessidade de tradução dos mitos e se sua incorporação na íntegra no corpo do texto, conforme demonstrado na Parte I dessa tese. O estudo do mito veio corroborar a observação de Diana Taylor sobre o *repertório*, que é o modo como as sociedades tradicionais preservam e transmitem os seus saberes, em detrimento do arquivo, cuja forma de preservação é realizada e legitimada pelo poder oficial.

**Alcorão**, tradução: NASR, Helmi. Tradução do Sentido do Nobre Alcorão. Society of Revival Of Islamic Heritage, 2014, p.46.

*Descrição da fonte :*

Livro sagrado dos muçulmanos, o estudo do Alcorão foi bem significativo para a presente pesquisa, pois permitiu a comparação entre o ensinamento doutrinário corânico e a aplicação prática da doutrina, podendo-se perceber grandes dissonâncias por parte dos chefes islâmicos presentes na África do Oeste, sobretudo no que se refere a questões delicadas, como a escravidão, o tratamento dos servos e das mulheres, conforme demonstrado na *Parte II* da tese.

## REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- ADNANE, Mahfouz Ag. *Ichúmar: da errância à música como resistência cultural Kel Tamacheque (1980-2010)*. Raízes Históricas e Produção contemporânea. Dissertação de Mestrado pelo Programa de Estudos Pós-graduados em História. PUC-SP, 2014.
- ALTAVILA, Jayme de. *Origem dos direitos dos povos*. SP: Ícone, 2013.
- AL-UMARI, *Les itinéraires des regards sur les royaumes des pays civilisés*, in J.M. Cuoq, 1975, pp.264-65.
- ALENCASTRO, Luiz Felipe de. *O trato dos viventes: formação do Brasil no Atlântico Sul*. SP: Cia das Letras, 2000.
- ALMAGRO GORBEA, Antonio, Hamid Triki e María Jesús Viguera. *Itinerario cultural de Almorávides y Almohades: Magreb y Península Ibérica*. Granada: Fund. El legado andalusí, 1999.
- AMODA, M. *Functionalistic art: black esthetics and the dialectic of esthetic judgment*. In: *Colloque sur Litterature et Esthétique negro-africaines*. Dakar: Les Nouvelles Editions Africaines, 1979.
- ANFRAY, F. Apud. MOKHTAR, Gamal. *História Geral da África*, vol. II, DF: Unesco, 2012.
- ARMES, Roy. *O cinema africano ao norte e ao sul do Saara*. In: *Cinema no Mundo*. SP: Escrituras, 2007.
- ASANTE, M.K; ABARRY, S.A. *African Intellectual Heritage: a book of sources*. Philadelphia: Temple University, 1996, p.134.
- ABUA, Ferdinand O., *Film & Video Directory in Nigeria*. Vol. 1. Abuja, Nigeria: National Film and Video Censors Board, 2002.
- ANTONACCI, Maria Antonieta. *Memórias Ancoradas em Corpos Negros*. SP: Educ, 2ªed, 2014.
- \_\_\_\_\_. *Colonialidade e decolonialidade de corpos e saberes*. Pesquisa financiada pelo CNPq, no triênio 2005/2008. Versão apresentada no I Seminário Internacional Áfricas: historiografia e ensino de história, Salvador e Florianópolis, 2009.
- \_\_\_\_\_. *Corpos sem fronteira*. Separata da Revista Projeto História, n.25, SP: Educ/PUC, 2002.
- \_\_\_\_\_. *Artimanhas da História*. In: Revista Projeto História. N. 24. SP: Educ, jun-2002.
- \_\_\_\_\_. *Culturas da voz em circuitos África/Brasil/Áfricas*. P.2. In: Congresso Luso-Brasileiro de Ciências Sociais. Coimbra, 2004.
- \_\_\_\_\_. *História e Pedagogia em "Lógica Oral"*. In: Projeto História, SP, n. 56, Mai-Ago. 2016, p.216.
- AZIZA, Mohamed. (org) *Patrimoine culturel et création contemporaine en Afrique et dans le monde arabe*. Dakar: Les nouvelles Editions Africaines, 1977.

- BARBOSA, Muryatan Santana. *A África por ela mesma: a perspectiva africana na História Geral da África*. SP: Universidade de São Paulo. Tese de Doutorado em História.
- BARRY, Boubacar. *Senegâmbia: o desafio da história regional*. Tradução: Ângela Melim, RJ: Sefhis.
- \_\_\_\_\_. *El Reino Waalo: Senegal antes da conquista*. Habana: Editorial de Cinecias Sociales, 2008.
- \_\_\_\_\_. *Expressões da Negritude na política, na poética, nas artes*. Revista Projeto História, n.26, SP: Educ/PUC, 2003.
- \_\_\_\_\_. *Subdesenvolvimento e dependência na África Negra. As origens históricas e as formas contemporâneas*. 2011. Prefácio de Samir Amin (Publicação no prelo).
- BATTESTINI, Simon. *Écriture et texte – contribution africaine*. Paris: Présence Africaine, 1997.
- BERNAL, Martin. *Atenea Negra: Las raíces afroasiaticas de civilización Clásica*. Barcelona, 1983.
- BENJAMIN, Walter. *O narrador*. In: BENJAMIN, W. *Obras escolhidas – magia e técnica, arte e política*. V.I. SP: Brasiliense, 1985.
- \_\_\_\_\_. *Obras escolhidas: magia e técnica, arte e política*. SP: Brasiliense, 2011.
- BERTHELOT, André. *L'Afrique saharienne et soudanaise. Ce qu'en ont connu les anciens*. Paris : Albin Michel, 1927.
- BOSSCHÈRE, Guy de. *Les Deux Versants de l'histoire.1-Autopsie de la colonisation*. Paris : Albin Michel, 1967.
- BHABHA, Homi K. *O local da cultura*. BH: UFMG, 1998.
- BOBBIO, Norberto; MATTEUCII, Nicola; PASQUINO, Gianfranco. *Dicionário de Política*. 11. V.1, Brasília: Editora UNB, 1998.
- BONVINI, Emílio. *Textes oraux et texture orale dans Uanga (Feitiço) d'Oscar Ribas / Emilio Bonvini*. In: *Les litteratures africaines de langue portugaise : a la recherche de l'identite individuelle et nationale / José Augusto França*. - Paris : Fondation Calouste Gulbenkian, 1985.
- BARLET, Olivier. *Entretien d'Olivier Barlet avec Sembène Ousmane*. In: *Africultures*, n.76, p.4., disponível também em: <http://www.africultures.com/php/?nav=article&no=2506>, acesso em: 19.01.2016.
- BYE, Bjorn Roar. *Abubakari II et la découverte de l'Amérique*. Afrique Passion, n.3, France, 2002.
- BRUNSCHVIG, R. *Ibn Abd Al-Hakam et la conquête de l'Afrique du nord par les Arabes: étude critique.*, Annales de l'Institut d'Etudes Orientales, n.6 (1942-7).
- CAMPBELL, Gwyn. *The Structure of Slavery in Indian Ocean Africa and Asia*. Routledge, 2003.
- CASCUDO, Câmara. *Made in África*. SP: Global Editora, 2001.
- CASTORIADIS, Cornelius. *A instituição imaginária da sociedade*. Rio de



- Janeiro: Paz e Terra, 1982.
- CÉSAIRE, Aimé. *Discours sur Le colonialisme*, Paris: Éditions Présence Africaine, 1955.
- \_\_\_\_\_. *Carta a Maurice Thorez*. Paris, 24.10.1956. In: Présence Africaine, 1956.
- \_\_\_\_\_. *Discours sur la Négritude*. Paris: 1950.
- CLASTRES, Pierre. *Sociedade contra o Estado*. SP: Cosac Naify, 2015, p.201.
- CONNERTON, Paul. *How societies remember*. Cambridge: Cambridge University Press, 1989.
- CELHTO, *La Charte de Kurukanfuga. Aux sources d'une pensée politique en Afrique*. Paris : L'Harmattan, 2008.
- CHAM, Mbye. *História oficial, memória popular: reconfiguração do passado africano nos filmes de Ousmane Sembène*. Trad. Victor Martins de Souza. In: *The historical film: history and memory in media / edited and with an introduction by Marcia Landy*. USA: Rutgers University Press, 2000.
- CISSÉ, Youssouf Tata. *La confrérie des chasseurs Malinké et Bambara*. Paris: Association Arsan, 1994.
- CISSÉ, Y.T.; KAMISSOKO, W. *La grande geste du Mali: des origines à la fondation de l'Empire*. Paris: Arsan – Karthala, 1988.
- CISSÉ, Diango et DIABATÉ, Massa Makan. *La Dispersion des Mandenka*. Bamako : Éditions Populaires, 1970.
- CISSOKO, Sékéné Mody. *Histoire de l'Afrique Occidentale*. Paris: Présence Africaine, 1966.
- CONNERTON, Paul. *How societies remember*. Cambridge: Cambridge University Press, 1989.
- COLEÇÃO HISTÓRIA GERAL DA ÁFRICA. Vol. I. DF: Unesco/MEC, 2012.
- \_\_\_\_\_. Vol. II, DF: Unesco/MEC, 2012.
- \_\_\_\_\_. Vol. III, DF: Unesco/MEC, 2012.
- \_\_\_\_\_. Vol.IV, DF: Unesco/MEC, 2012.
- \_\_\_\_\_. Vol.V, DF: Unesco/MEC, 2012.
- \_\_\_\_\_. Vol.VI, DF: Unesco/MEC, 2012.
- \_\_\_\_\_. Vol.VII, DF: Unesco/MEC, 2012.
- \_\_\_\_\_. Vol.VIII, DF: Unesco/MEC, 2012.
- CUOQ, Joseph M. *Recueil des Sources Arabes concernant l'Afrique Occidentale du VIII au XVI siècle*. Paris: Éditions du Centre National de la Recherche Scientifique, 1975.
- CRUZ, Domingos da. (Org.) *África e Direitos Humanos*. Jundiaí: Paco Editorial, 2014.
- DAVIDSON, Basil. *The Growth of African Civilisation. A history of West Africa 1000-1800*. Londres: Longman, 1965.
- DE GRAFT-JOHNSON, J.C. *African Glory: The Story of vanished negro civilizations*. Baltimore: Black Classic Press, 1986.

- DYENE & ULYSSE, *La création audiovisuelle en Afrique*, In: Mohamed Aziza (org.) *Patrimoine culturel et création contemporaine*. Dakar: Les nouvelles Éditions Africaines, 1977.
- DIAGNE, Ismaïla. *Les sociétés africaines au miroir de Sembène Ousmane*. Paris: L'Harmattan, 2004.
- DIAGNE, Souleymane Bachir. *L'Encre des Savants: réflexion sur la philosophie en Afrique*. Dakar/Paris: Présence Africaine, 2013, p.15-16.
- DIAWARA, Gaoussou. *Abubakari II, explorateur Mandingue*. Paris: L'Harmattan, 2010.
- DEAN, Warren. *A ferro e fogo*. SP: Cia das Letras, 1996.
- DIENE, D. *La création audiovisuelle en Afrique*, In: Mohamed Aziza (org.) *Patrimoine culturel et création contemporaine*. Dakar: Les Nouvelles Editions Africaines, 1977.
- DIOUF, M. *Histoires et actualités dans CEDDO d'Ousmane Sembene et HYENES de Djibril Diop mambéty*. In: *Littérature et cinéma en Afrique francophone*. Paris: L'Harmattan, 1996.
- DIOP, Cheikh Anta. *Anteriorité des civilisations nègres> Mythe ou vérité historique?* Paris: Présence Africaine, 1967.
- \_\_\_\_\_. *Nations nègres et Culture*. Paris: Présence Africaine, 1954.
- \_\_\_\_\_. *L'Unité Culturelle de l'Afrique Noire*. Paris: Présence Africaine, 1982.
- \_\_\_\_\_. *L'Afrique Noire précoloniale. Étude comparée des systèmes politiques et sociaux de l'Europe et de l'Afrique noire, de l'Atlantique à la formation des États modernes*. Paris et Dakar : Présence Africaine, 1987.
- DIOUF, Sylviane. *Servants of Allah: african muslims enslaved in the Americas*. NY: New York University Press, 2013.
- DUBOIS, William Edward Burghardt. *Les Âmes du peuple noir*. Paris : Éditions Rue d'Ulm, 1903.
- FANON, Frantz. *Racisme et culture*. *Presence Africaine*. Juin-nov, 1956.
- \_\_\_\_\_. *Os condenados da terra*. SP: Brasiliense, 1968.
- \_\_\_\_\_. *Pele Negra, Máscaras Brancas*. Tradução: Renato da Silveira. Salvador: EDUFBA, 2008.
- \_\_\_\_\_. *L'an V de la révolution algérienne*. Paris: Cahiers libres, n.3, 1959.
- FARIAS, Paulo F. de Moraes. *Intellectual innovation and reinvention of the Sahel: the seventeenth-century Timbuktu chronicles*. In: *African Arabic Literature as a source of history*. Disponível em: [www.hsrcpress.ac.za](http://www.hsrcpress.ac.za) , acesso em: 10.01.2018.
- FROBÉNIUS, Léo. *Histoire de la civilisation africaine*. Paris : Gallimard, 1952.
- FEDRY, Jacques. *Anthropologie de la parole en Afrique*. Paris: Karthala, 2010.
- FERRAZ, Abdu. *Contos e Tradições Oraís em Culturas Africanas*. Revista Projeto História, SP, n.26, Educ, 2003.
- FIGUEIREDO, Janaína; FERREIRA, Marieta (org). *Usos e abusos da História Oral*. RJ: FGV/CPDOC, 1998, pp. 183-84.

- FONKOUA, Romuald. *Aimé Césaire*. Paris : Perrin, 2010.
- GADJIGO, Samba. *Ousmane Sembene – une conscience africaine*. Paris: Homnisphères, 2007.
- GAKOU, Ousmane Talibouna. *Ce que nous devons à l'empereur Abubakari II*. L'Essor, 2 décembre 2002.
- GATES Jr, Henry Louis. *Os negros na América Latina*. SP: Cia das Letras, 2014.
- GILLIAM, Angela. *African cinema as new literature*. In: *Third World Newsreel. Journey across three continents: film & lecture series*. New York, 1985.
- GILROY, Paul. *The Black Atlantic*. Boston: Harvard University Press, 1993.
- GLISSANT, Édouard. *O Mesmo e o Diverso*. Tradução Normélia Parise. In: E. Glissant. *Le discours antillais*. Paris: Seuil, 1981.
- \_\_\_\_\_. *Introdução a uma poética da diversidade*. Juiz de Fora: Editora UFJF, 1996.
- GUIMARÃES, Antônio Sérgio Alfredo. *A recepção de Fanon no Brasil e a identidade negra*. SP: Cebrap/Novos Estudos, 2008.
- GROSGOUEL, R. Capítulo 11 - *Para descolonizar os estudos de economia política e os estudos pós-coloniais*. In: SANTOS, B.S.; MENESES, M.P. (org). *Epistemologias do Sul*, 2010.
- HALL, Stuart. *Da diáspora: identidades e mediações culturais*. Tradução: A.G. Resende; A. Escosteguy; C. Álvares; F. Rudiger; S. Amaral. BH/Brasília: Unesco/UFMG, 2003.
- HAMPATÉ BÂ, Amadou. *A Tradição viva*. In: Ki-Zerbo (org.) *História Geral da África*, DF: Unesco, 2012.
- HOURANI, Alberto. *História dos povos árabes*. SP: Cia das Letras, 2009.
- HUNT, Lynn. *A invenção dos direitos humanos: uma história*. SP: Cia das Letras, 2009.
- IROBI, Esiaba. *O que eles trouxeram consigo: carnaval e persistência da Performance Estética Africana na Diáspora*. Tradução: Victor Martins de Souza. SP: Projeto História, n.44, Jun-2012, pp.273-294.
- IBN BATTUTA. *Voyage dans le Soudan, par Ibn-Batouta, traduit sur les manuscrits de la bibliothèque du Roi, par M. Mac Guckin se Slane* (extrait n.5 de l'année 1843 du Journal asiatique). Paris : Imprimerie royale, 1843.
- \_\_\_\_\_. *Voyage au Sudan 1352-1353, t.4, traduit par Defremety et docteur B.R. Sanguinetti*. Paris : Imprimerie Nationale, 1922, dans *Histoire de l'Afrique Occidentale de Sékéne Mody Cissoko*, p.57.
- IBN FADL ALLAH AL OMARI, Masalik el Absar fi Mamalik el Amsar. *L'Afrique moins l'Égypte*. Paris : Geuthner, 1927.
- IBN KHALDOUN. *Histoire des Berbères et des dynasties musulmanes de l'Afrique setentrionale*. Alger : Imprimerie du gouvernement, 1847-1852.
- JAMES, C.L.R. *Os jacobinos negros: Toussaint L'Ouverture e a revolução de São Domingos*. SP: Boitempo, 2010.
- JUNQUEIRA, Carmen. *Tempo e Imaginário: o pajé e a antropóloga, 50 anos de*

- diálogo*. Manaus: EDUA, 2017.
- KANE, Cheikh Hamidou. *L'Aventure ambiguë*, Paris: Julliard, 1961.
- KANT, Immanuel. *A paz perpétua*. 1795
- KAKE, Baba Ibrahim. Glossaire critique des expressions géographiques concernant le pays des Noirs d'après les sources de langue arabe du milieu du VIII à la fin du XIII siècle. Paris : Présence Africaine, 1965.
- KEITA, Boubacar N. *História da África Negra*. Luanda: Texto Editores, 2009.
- KESTELOOT, Lylian. *Histoire de la littérature négro-africaine*. Paris : Karthala, coll. Universités Francophones, 2001.
- KOUYATÉ, Toumani. *O corpo como palavra*. 2009. (texto no prelo para publicação).
- KI-ZERBO, Joseph. *História Geral da África: metodologia e pré-história da África. Vol. I*. Brasília-São Paulo: MEC/Unesco, 2012.
- \_\_\_\_\_. *À quand l'Afrique ? Entretien avec René Holenstein*. La Tour d'Aigues (France) : L'Aube, 2004.
- KONARÉ, Ouma. *La notion de pouvoir dans l'Afrique traditionnelle et l'aire culturelle en particulier*. In: VVAA. *Le concept de pouvoir en Afrique*: Paris: Unesco, 1981.
- LATOUCHE, Serge. *A Ocidentalização do Mundo: ensaio sobre a significação, o alcance e os limites da uniformização planetária*. Petrópolis: Vozes, 1996.
- LEVTZION, Nehemia. *In Ancient Ghana and Mali*. Bungai (R-U): The Chaucer Press, 1973.
- LE GOFF, Jacques; NORA, Pierre. *História: novas abordagens*. SP: Editora Francisco Alves, 1976.
- LE GOFF, Jacques; CARDINI, Franco. *O Homem medieval*. Lisboa: Presença, 1990.
- LECHT, J. *Fifty key contemporary thinkers*. London: Routledge, 1994.
- LEQUERET, Elisabeth. *Le cinéma africain: un continent à la recherche de son propre regard*. Collection dirigée par Joel Magny et Frédéric Strauss. Paris: 2005.
- LODHI, Abdulaziz. *Oriental influences in Swahili: a study in language and culture contacts*. Acta Universitatis Gothoburgensis: 2000, p.17.
- LOUDE, Jean-Yves. *Le retour du roi perdu*. Revue Noire, n.7. déc. 1992, p.30-31.
- \_\_\_\_\_. *Le roi d'Afrique et la Reine Mer*. Arles: Actes Sud, 1994.
- LEWIS, Bernard. *Race and Slavery in Middle East*, Oxford: University Press, 1990.
- LOPES, A; VELOSSO, M; PESAVENTO, S. *História e Linguagens: texto, imagem, oralidade e representações*. SP: Casa de Rui Barbosa, 2006.
- MACEDO, José Rivair. *Sundjata Keita e a reinvenção das tradições orais Mandingas da África Ocidental*. In: MORTARI, C.; SOUZA, F.F. (org). *Estudos Africanos – questões e perspectivas*. Tubarão/SC: Universidade Federal da Fronteira Sul, 2016.
- MACEDO, José Rivair; LOPES, Nei. *Dicionário de História da África: Séculos*

- VII a XVI. BH: Autentica Editora, 2017.
- MACHADO, Fernanda Murad. *Construction d'un univers fabuleux: l'écrivain et le lecteur dans l'oeuvre d'Amadou Hampâté Bâ*. Tese de Doutorado. Paris: Université Paris IV-Sorbonne, 2010.
- MANDELA, Nelson. *Long walk to freedom*. UK: Hachette, 1994.
- M'BOKOLO, Elikia. *África Negra: história e civilizações*. Tomo I. Salvador: EDUFBA; SP: Casa das Áfricas, 2009.
- \_\_\_\_\_. *África Negra: história e civilizações*. Tomo II. Salvador: EDUFBA; SP: Casa das Áfricas, 2009.
- MBEMBE, Achille. *A Crítica da Razão Negra*. Portugal: Antígona Editores, 2014.
- MAUNY, Raymond. *L'Afrique Occidentale d'après les auteurs arabes anciens (666-977)*. Notes Africaines, n.40, IFAN, 1948.
- METZ, Christian. *A análise das Imagens*. Petrópolis: Vozes, 1973.
- MUGGIATI, Roberto. *Rock, o grito e o mito: a música pop como forma de comunicação e contracultura*. Petrópolis, Vozes, 1981.
- MICELI, Sérgio. *Intelectuais à brasileira*. SP: Companhia das Letras, 2001.
- MCINTOSH, Susan & Roderick. *Results of archaeological excavations at Djenné-Jéno are described in McIntosh & McIntosh (1981) and McIntosh (1995)*.
- MOORE, Robin. *Música negra e a diáspora: Reflexões sobre o Caribe Hispânico*. SP: Projeto História, n.44, Jun-2012.
- MORTARI, C.; SOUZA, F.F. (org). *Estudos Africanos – questões e perspectivas*. Tubarão/SC: Universidade Federal da Fronteira Sul, 2016.
- MONTESQUIEU. *Cartas Persas – II*. SP: Editora Escala, 2006.
- MUNANGA, Kabengele. Uma abordagem conceitual das noções de raça, racismo, identidade e etnia. Palestra proferida no Terceiro Seminário Nacional de Relações Raciais e Educação. PEDESB-RJ. 05-11-2003.
- MUNSON, P. 1968, 1970. apud. HUGOT, H.J. *Pré-História da África Ocidental*. In: *Coleção História Geral da África*, DF: Unesco, 2012, p.705.
- N'GUESSAN, M. B. K. *Allocution*. In: Colloque sur Litterature et Esthetique negro-africaines. Dakar: Les Nouvelles Editions Africaines, 1979.
- NIANE, Djibril Tamsir. *Sundjata ou A Epopéia Mandinga*. Trad. Oswaldo Biato. SP: Ática, 1982.
- \_\_\_\_\_. *Coleção História Geral da África*, vol. IV, DF: Unesco, 2012.
- \_\_\_\_\_. *África do século XII ao século XVI*. In: *Coleção História Geral da África*. Vol. IV, Brasília/DF: Unesco, 2012.
- \_\_\_\_\_. *O Mali e a segunda expansão Manden*. In: *Coleção História Geral da África*, vol.IV. Brasília: Unesco, 2012.
- \_\_\_\_\_. *Histoire de l'Afrique Occidentale*. Paris: Présence Africaine, 1961.
- NUNES, João Arriscado. *Um discurso sobre a ciência 16 anos depois*. In: SANTOS, Boaventura de Sousa (Org.). *Conhecimento prudente para uma vida decente*. Porto: Edições Afrontamento, 2003.

- OUSMANE, Sembene – *O griot do cinema africano, Correio da Unesco*, Fundação Getúlio Vargas, março de 1990.
- \_\_\_\_\_. *Cinemaction*, n.17, 1982.
- \_\_\_\_\_. – *O griot do cinema africano, Entrevista Correio da Unesco*, FGV, março de 1999.
- PAREJA, Luciana. *Mama África*. In: Revista Moderno MAM, n.2, jan-fev, 2003.
- PEREIRA, Francisco José. *Apartheid: o horror branco na África do Sul*. SP: Brasiliense, 1985.
- PIKETTY, Thomas. *O Capital no século XXI*. RJ: Intrínseca, 2014.
- PRATT, M. L. *Os Olhos do Império: relato de viagem e transculturação*. Edusc: Bauru, 1999.
- QUINN, Charlotte Alison. *Mandingo Kingdoms of the Senegambia. Traditionnalism, Islam and European Expansion*. London: Longman et Evanston, 1972.
- ROBERT, Stéphane. *From body to argumentation: grammaticalization as a fractal property of language (the case of Wolof ginnaaw)*. In: Berkeley Linguistics Societ 23S, 1997.
- ROCHE, Christian. *Léopold Sédar Senghor, le président humaniste*, Toulouse: Editions Privat, 2006.
- SANCHES, M. R. (Org.). *Malhas que os Impérios tecem*. Lisboa: Edições 70, 2012.
- SAID, Edward. *Orientalismo: o Oriente como invenção do Ocidente*. SP: Cia das Letras, 2007.
- SENGHOR, Leopold Sedar. *O Contributo do homem negro (1939)*. In: SANCHES, M. R. (Org.). *Malhas que os Impérios tecem*. Lisboa: Edições 70, 2012.
- SANTOS, Boaventura de Sousa (Org.). *Conhecimento prudente para uma vida decente*. Porto: Edições Afrontamento, 2003.
- SANTOS, Boaventura de Sousa. *Se Deus fosse um ativista dos Direitos Humanos*. Coimbra: Edições Almedina, 2014, p.18-19.
- SANTOS, B.S.; MENESES, M.P. (org). *Epistemologias do Sul*. 2010.
- SCHIPPER, Mineke. *Oral literature and written orality*. In: Beyond the boundaries: African Literature and Literary Theory. London: Allison & Busby, 1989.
- SAUVY, Alfred. *Trois monde, une planète. L'Observateur*, 1942.
- SYLA, Assane. *La philosophie morale des Wolof*. Dakar: Ifan/Université de Dakar, 1994.
- SIDIBÉ, Mambi. *Soundjata Keita*. Notes Africaines, n.28, IFAN, 1958.
- SODRÉ, Nelson Werneck. *A Ideologia e colonialismo*. RJ: Civilização Brasileira, 1965.
- SOUZA, Victor Martins. *A poética e a Política no cinema de Glauber Rocha e Ousmane Sembène*. Dissertação de Mestrado. SP: Puc-SP, 2012.
- \_\_\_\_\_. *Olhares sobre o Contemporâneo*. Embu das Artes: Alexa Cultural, 2014.

- SOUZA, Jesse. *A Elite do atraso: da escravidão à Lava Jato*. SP: Editora Leya, 2017.
- SHOHAT, Ella; STAM, Robert. *Crítica da imagem eurocêntrica*. SP: Cosac Naify, 2006.
- SILVA, Alberto da Costa e. *A Manilha e o Libambo: a África e a Escravidão, 1500 a 1700*. RJ: Nova Fronteira, 2002.
- SMITH, Stephen. *Atlas de l'Afrique*. Paris: Éditions Autrement, 2005.
- STRIDE, George T. et IFEKA, Caroline. *Peoples and Empires of West Africa. West Africa in History 1000-1800*. Teaneck. États-Unis: Holmes and Meier Publishers, 1971.
- TROUILLOT, Michel-Rolph. *Silenciado El Pasado: El poder y la producción de la Historia*. Granada/Espanha: Editora Comares, 2017.
- TAYLOR, Diana. *El archivo y el repertorio: La memoria cultural performática em las Américas*. Chile: Ediciones Universidad Alberto Hurtado, 2015.
- TALHAMI, Ghada Hashem. *The Zanj Rebellion Reconsidered*. The International Journal of African Historical Studies. 10 (3): 443-461. 1 January 1977.
- THIONGO, N'gugi wa. *A descolonização da mente é um pré-requisito para a prática criativa do cinema africano?*. In: Cinema no Mundo – indústria, política e mercado. África, v.1, Alessandra Meleiro (org). SP: Escrituras Editora, 2007.
- THIONG'O, Ngungi wa. *Pour une Afrique libre*. Paris: Éditions Philippe Rey, 2017.
- Philippe Rey, 2010.
- THOMAS, Nigel. Pour sortir l'histoire noie des parenthèses, Afiya, n.12, mars 1991.
- \_\_\_\_\_. *Décoloniser l'esprit*. Paris: La fabrique, 2011.
- THURAM, Lilian. *Mes étoiles noires : De Lucy à Barack Obama*. Paris : Éditions TORRES, Nelson Maldonado. *La topologia Del ser y la geopolítica Del saber. Modernidad, Império, Colonialidad*. Buenos Aires: Ediciones del signo, 2006.
- VANSINA, Jan. *A tradição oral e sua metodologia*. In: Ki-Zerbo (org.) *História Geral da África*, Brasília: Unesco, 2012.
- VISENTINI, Fagundes. *As relações internacionais da África e da Ásia*. BH: Editora Fino Traço, 2008, p.43.
- WIENER, Leo. *Africa and the discovery of America*. Philadelphia: Innes and Sons, 1920.
- WILLIAMS, Raymond. *Marxismo e Literatura*. RJ: Zahar, 1979.
- \_\_\_\_\_. *A produção social da escrita*. SP: Unesp, 2014.
- \_\_\_\_\_. *The Long Revolution*. Harmondsworth: Penguin, 1961.
- WILKS, Ivor. *Wangara, Akan, and Portuguese in the Fifteenth and Sixteenth Centuries* (1997). Bakewell, Peter, ed. *Mines of Silver and Gold in the Americas*. Aldershot: Variorum, Ashgate Publishing Limited. pp. 8–9.
- WRIGHT, Richard. *Native Son*. New York: Harper, 1940.
- YAI, Olabiyi Babalola Joseph. *The path is open: the herskovits legacy in African*

*oral narrative analysis and beyond*. Evanston-USA: Program of African Studies, 1999.

ZUMTHOR, Paul. *Introdução à poesia oral*. SP: Hucitec-Educ, 1997.

## LITERATURA

ACHEBE, Chinua. *O Mundo se despedaça*. SP: Editora Ática, 1983.

ADICHIE, Chimamanda Ngozi. *Americanah*. SP: Cia das Letras, 2013.

\_\_\_\_\_. *Sejamos todas feministas*. Lisboa: Editora Dom Quixote, 2015.

COUTO, Mia. *O outro pé da sereia*. SP: Cia das Letras, 2006.

\_\_\_\_\_. *Antes de nascer o mundo*. SP: Cia das Letras, 2009.

\_\_\_\_\_. *Terra sonâmbula*. SP: Cia das Letras, 1992.

HONWANA, Luís Bernardo. *Nós matamos o cão-tinhoso*. SP: Ática, 1980.

HAMPATÊ BÂ, Amadou. *Amkoullel, o menino fula*. SP: Casa das Áfricas, 2003.

KANE, Cheikh Hamidou. *A Aventura ambígua*. SP: Ática, 1984.

OUSMANE, Sembene. *Le docker noir*. Paris : Présence Africaine, 1973.

\_\_\_\_\_. *O Harmatão*. Paris : Présence Africaine, 1964.

PEPETELA. *As aventuras de Ngunga*. SP: Ática, 1980.

\_\_\_\_\_. *Mayombe*. SP: Ática, 1982.

\_\_\_\_\_. *Yaka*. SP: Ática, 1984.

NIANE, Dijibril Tamsir. *Sundjata ou A epopeia Mandinga*. SP: Ática, 1982.

SOYINKA, Wole. *O Leão e a Joia*. SP: Geração Editorial, 2012.

\_\_\_\_\_. *Os intérpretes*. Lisboa: Edições 70, 1986.

\_\_\_\_\_. *É melhor partires de madrugada*. Lisboa: Pedra da Lua Edições, 2008.

VIEIRA, José Luandino. *Luuanda*. SP: Ática, 1982.

XITU, Uanhenga. *Mestre Tamoda e Kahitu*. SP: Ática, 1984.

## SITES

ACNUR – Alto Comissariado das Nações Unidas para Refugiados -  
<http://www.acnur.org/portugues/>

Apartheid Museum - <https://www.apartheidmuseum.org/>

African Union (União Africana) - <https://au.int/>

African Creation Energy -  
<http://africancreationenergy.blogspot.com.br/2015/03/mansa-abubakari-keita-ii-mariner.html>

Africa's Greatest Explorer – BBC News -  
<http://news.bbc.co.uk/2/hi/africa/1068950.stm>

BBC News - <http://news.bbc.co.uk/2/hi/africa/1068950.stm>

Casa das Áfricas - <http://casadasafricas.org.br/wp/>

Cecafro – PUC/SP - <https://cecafropuc.wordpress.com/sobre/>



Centre National de la Recherche Scientifique - <http://www.cnrs.fr/>  
 CODESRIA Journals - <http://www.codesria.org/spip.php?rubrique79>  
 Governo do Mali - <http://www.gouv.ml/NWPM/index.do>  
 FiSahara – International Film Festival - <http://fisahara.es/?lang=en>  
 Festival Panafricano de Cinema e Televisão - <https://www.fespaco.bf/fr/>  
 Kourokan Fuga Site (Unesco) - <http://whc.unesco.org/en/tentativelists/5441/>  
 L'Harmattan - <http://www.harmattan.fr/groupeharmattan/>  
 Ministério das Relações Exteriores (Itamaraty) - <http://www.itamaraty.gov.br/pt-BR/>  
 Musée de l'Homme (Museu do Homem de Paris) - <http://www.museedelhomme.fr/>  
 Museu Afro Brasil - <http://www.museuafrobrasil.org.br/>  
 ONU Brasil - <https://nacoesunidas.org/>  
 ORTM - Radio Nationale de Mali - <http://www.gouv.ml/NWPM/index.do>  
 PUC-SP – Biblioteca Digital (Tede) - <https://tede2.pucsp.br/handle/handle/12747>  
 Présence Africaine - <http://www.presenceafricaine.com/>  
 Robben Island - <http://www.robber-island.org.za/tours>  
 Sembene Film – Galle Ceddo Project - <http://www.sembenefilm.com/>  
 UNESCO – representação no Brasil - <http://www.unesco.org/new/pt/brasil/>  
 UNESCO – World Heritage Convention - <http://whc.unesco.org/>  
 UNITED NATIONS - <http://www.un.org/en/index.html>  
 Une autre Histoire - <http://www.une-autre-histoire.org/charte-du-manden/>  
 UCAD – Université Cheick Anta Diop – [https://www.ucad.sn/index.php?option=com\\_content&id=204&Itemid=326](https://www.ucad.sn/index.php?option=com_content&id=204&Itemid=326)

## ENTREVISTAS E PALESTRAS

**ADICHIE, Chimamanda Ngozi:** o perigo de uma única história - Disponível em: [https://www.ted.com/talks/chimamanda\\_adichie\\_the\\_danger\\_of\\_a\\_single\\_story?language=pt-br](https://www.ted.com/talks/chimamanda_adichie_the_danger_of_a_single_story?language=pt-br), acesso em: 27.12.2016.

**CESAIRE, Aimé.** Entrevista in: <http://www.revista.agulha.nom.br/ag53cesaire.htm>, acesso in: 05.04.2011.

**MANDELA, Nelson** *talking about Ubuntu.* In: <http://www.youtube.com/watch?v=l-RUPwl5edA>, acesso em: 21.08.2011.

**NIANE**, Djibril Tamsir. Em entrevista a Monique Couratier (UNESCO): o historiador guineano Djibril Tamsir Niane evidencia que os arquivos escritos não são as únicas formas de se fundamentar a História; a tradição oral também pode fazê-lo. *Correio da UNESCO* 2009, n.º 8. Internet:<<http://typo38.unesco.org/pt/cour-08-2009/cour-08-2009-4.html>> (com adaptações). Acesso em 18/10/2009

**SEMBENE, Ousmane.** *Interview.* Emission RFI, Catherine Ruelle/Sophie Ekoue. 1977 – 75º anniversaire du realisateur.

**FARIAS, Paulo** – Muslim Oralcy in West Africa a neglected subject - <https://www.youtube.com/watch?v=gQSlo6Th0Dg>

**Mandé Dozo Kalé Kan** - <https://www.youtube.com/watch?v=wGCNQBau0o0> –

**CUNHA Jr, Henrique.** *Urbanismo Africano: da Antiguidade Clássica aos dias atuais.* Palestra Proferida na UFRJ, organizada pelo Núcleo Interdisciplinas do Desenvolvimento (NIDS), disponível em: [https://www.youtube.com/watch?v=Plyh\\_XixmlA](https://www.youtube.com/watch?v=Plyh_XixmlA), acesso em: 10.09.2017.:

# ANEXOS

---