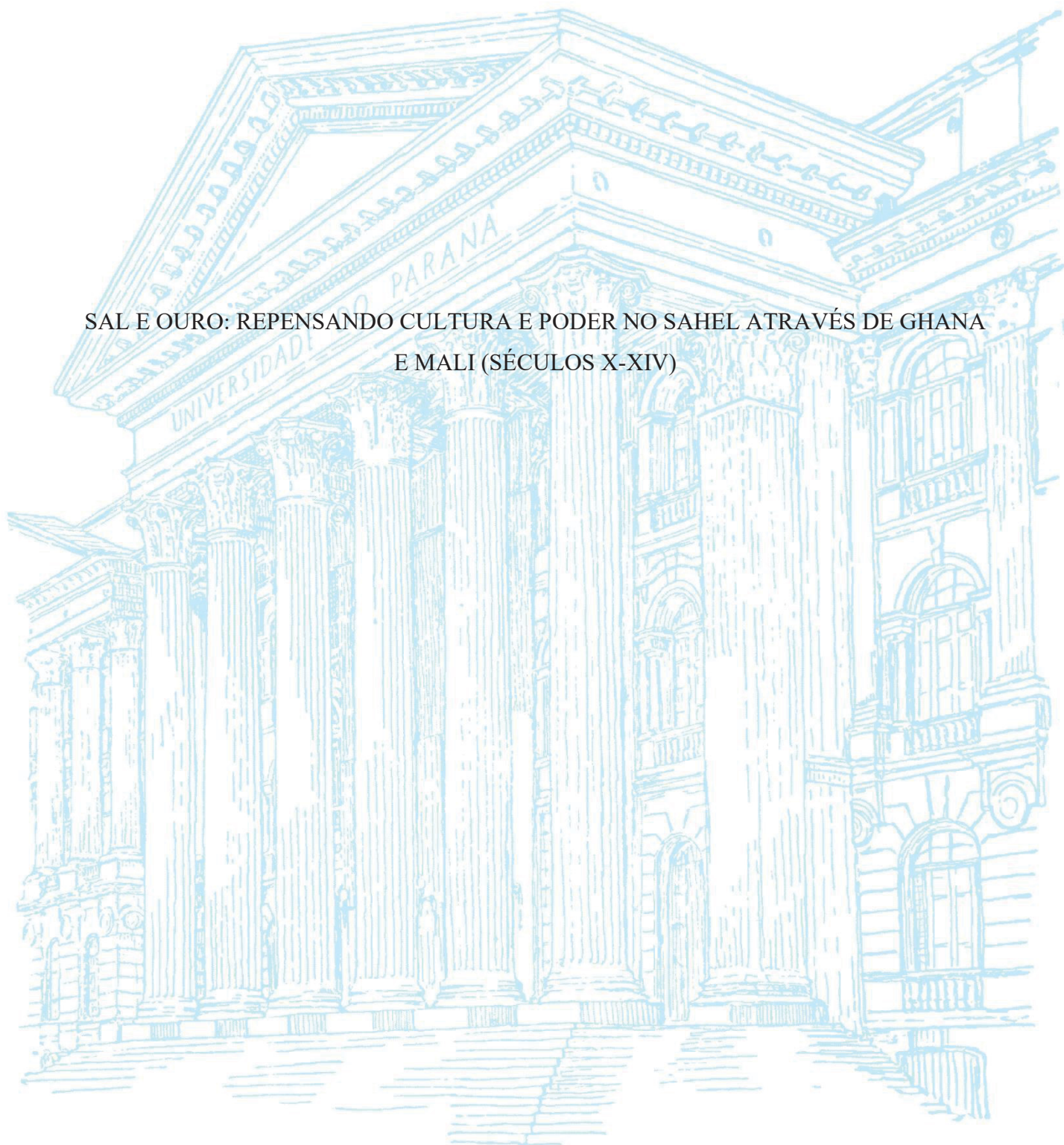


UNIVERSIDADE FEDERAL DO PARANÁ

RODRIGO MARINO ROMANO

SAL E OURO: REPENSANDO CULTURA E PODER NO SAHEL ATRAVÉS DE GHANA
E MALI (SÉCULOS X-XIV)



CURITIBA

2025

RODRIGO MARINO ROMANO

SAL E OURO: REPENSANDO CULTURA E PODER NO SAHEL ATRAVÉS DE GHANA
E MALI (SÉCULOS X-XIV)

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação
em História do Setor de Ciências Humanas, Universidade
Federal do Paraná, como requisito à obtenção do título de
Mestre em História.

Orientador: Prof. Dr. Otávio Luiz Vieira Pinto

CURITIBA

2025

DADOS INTERNACIONAIS DE CATALOGAÇÃO NA PUBLICAÇÃO (CIP)
UNIVERSIDADE FEDERAL DO PARANÁ
SISTEMA DE BIBLIOTECAS – BIBLIOTECA DE CIÊNCIAS HUMANAS

Romano, Rodrigo Marino

Sal e Ouro: repensando cultura e poder no Sahel através de Ghana e Mali (séculos X-XIV). / Rodrigo Marino Romano. – Curitiba, 2025.

1 recurso on-line : PDF.

Dissertação (Mestrado) – Universidade Federal do Paraná, Setor de Ciências Humanas, Programa de Pós-Graduação do Mestrado em História.

Orientadora: Prof. Dr. Otávio Luiz Vieira Pinto.

1. Sahel (África) - História. 2. Mandigas (Povo africano). 3. Poder (Ciências sociais). 4. Cultura. I. Pinto, Otávio Luiz Vieira, 1988-. II. Universidade Federal do Paraná. Programa de Pós-Graduação do Mestrado em História. III. Título.

Bibliotecária: Fernanda Emanoéla Nogueira Dias CRB-9/1607

TERMO DE APROVAÇÃO

Os membros da Banca Examinadora designada pelo Colegiado do Programa de Pós-Graduação HISTÓRIA da Universidade Federal do Paraná foram convocados para realizar a arguição da Dissertação de Mestrado de **RODRIGO MARINO ROMANO**, intitulada: **Sal e Ouro: Repensando Cultura e Poder no Sahel através de Ghana e Mali (séculos X - XIV)**, sob orientação do Prof. Dr. OTÁVIO LUIZ VIEIRA PINTO, que após terem inquirido o aluno e realizada a avaliação do trabalho, são de parecer pela sua APROVAÇÃO no rito de defesa.

A outorga do título de mestre está sujeita à homologação pelo colegiado, ao atendimento de todas as indicações e correções solicitadas pela banca e ao pleno atendimento das demandas regimentais do Programa de Pós-Graduação.

CURITIBA, 10 de Setembro de 2025.

Assinatura Eletrônica

10/09/2025 13:34:56.0

OTÁVIO LUIZ VIEIRA PINTO

Presidente da Banca Examinadora

Assinatura Eletrônica

10/09/2025 14:01:59.0

FELIPE SILVEIRA DE OLIVEIRA MALACCO

Avaliador Externo (UNIVERSIDADE FEDERAL FLUMINENSE)

Assinatura Eletrônica

10/09/2025 18:50:53.0

MARCELLA LOPES GUIMARÃES

Avaliador Interno (UNIVERSIDADE FEDERAL DO PARANÁ)

AGRADECIMENTOS

Agradeço os meus pais Marco e Renata, pelo apoio e amor eternos, que me permitiram chegar tão longe.

Ao meu namorado, Calisto, pela paciência, apoio e amor que mantiveram minha sanidade durante esse período.

Aos meus amigos, que são muitos para nomear, mas cuja presença foi fonte de diversão e apoio em muitos momentos.

Ao meu orientador, Prof. Dr. Otávio Luiz Vieira Pinto, pela compreensão e paciência eternos, me guiando para dentro de uma nova área de estudos.

À banca avaliadora, composta por Prof^a Dr^a Marcella Lopes Guimarães e Prof. Dr. Felipe Silveira de Oliveira Malacco, que nos deram a honra de seu tempo e esforço.

À CAPES pelo apoio financeiro oferecido ao trabalho através de bolsa de mestrado, fomentando importantes atividades de pesquisa das universidades brasileiras.

Ao Programa de Pós-Graduação em História da UFPR, por possibilitar um mestrado gratuito de alta qualidade.

“[...] within us resides the power to overcome these challenges and achieve something beautiful. That one day, we'll look back at where we started and be amazed by how far we've come.” – Alexander “Technoblade” (1999-2022†)

RESUMO

As definições da África pré-Moderna tendem a existir dentro de uma cosmologia europeia, devido ao fato de que, por muitos séculos, os trabalhos publicados sobre África em geral eram dominados por pesquisadores europeus e ocidentais. Dessa forma, o estudo da África de si por si perdeu espaço para, inicialmente, estudos colonialistas, e depois esforços paulatinos de estudos decoloniais. Entre esses tempos, construíram-se ideias sobre as formas culturais e políticas africanas que precisam agora ser repensadas devido à sua inaplicabilidade ou invalidade. No presente trabalho, olhamos para as especificidades dos contextos de Wágadú (Ghana) e Mândén (Mali) entre os séculos X a XIV, cujo recorte espacial e temporal tende a ser descrito como Sahel Medieval, reavaliando o corpo bibliográfico através das fontes primárias atualmente disponíveis e de outros textos seletos que propuseram semelhantes reavaliações de aspectos dos estudos sobre Sahel. Como resultado parcial, conseguimos separar os processos que definiram o Islã no rio Djolibá (Níger) em duas fases distintas: o Primeiro Islã, que foi composto pelos Carijitas, e o Segundo Islã, que foi composto aparentemente por grupos ortodoxos. Além disso, adicionamos evidências a favor da identificação de Djenné-Djenno como capital de Wágadú, enquanto o sítio de Koumbi-Saleh seria na verdade a cidade de Awdaghust. Mais importante foi a aplicação dessas informações no estudo das culturas mandês e suas relações interculturais, intraculturais e políticas, visto que embora críticas semelhantes tenham sido levantadas no passado, ao que sabemos elas ainda não haviam sido utilizadas em um trabalho que prove sua aplicabilidade quando inseridos em processo histórico. Por fim, discutimos o período mandinga, os épicos de Sumanguru Kante e Sundiata Keita, o papel da cidade e política entre os mandês e o processo de transição das religiões mandês para um Islã dualista. Pontuamos ao longo desses objetos várias discussões e hipóteses sobre forma e função que podem nos auxiliar a entender as sociedades mandês e pontuar suas singularidades possibilitadas pelas dinâmicas culturais que experimentam entre si.

Palavras-chave: Ghana. Mali. Sahel Medieval. Mandingas. Soninquês.

ABSTRACT

The definitions of pre-Modern Africa tend to exist within a European cosmology, due to the fact that for many centuries the essays published on Africa in general were dominated by European and overall Western researchers. In this manner, the study of Africa was monopolized by, initially, colonialist studies, and eventually the gradual efforts of decolonialist studies. Between these, ideas were built about the African cultural and political forms that must now be reevaluated due to their lack of applicability or validity. In this essay, we look to the specificities in the contexts of Wágàdú (Ghana) and Mànden (Mali) between the 10th and 14th centuries, which would ordinarily be described as the Medieval Sahel, reevaluating the existing body of literature through the primary sources presently available and other select essays that proposed similar reevaluations of certain aspects of Sahelian studies. As a partial result, we were able to separate the processes that defined Islam in the Djolibá (Niger) river area into two distinct phases: the First Islam, which was composed by the Kharijites, and the Second Islam, which was seemingly composed by orthodox groups. Beyond this, we added evidence in favor of the identification of Djenné-Djenno as the capital of Wágàdú, while the site of Koumbi-Saleh would in fact be the town of Awdaghust. Most important was the application of this information in the study of the Mandé and their intercultural, intracultural and political relations, seen as although similar criticisms were brought up in the past, they have not, as far as we presently know, been utilized in a work that proves their applicability when inserted into historical process. Lastly, we discussed the Mandinka period, the epics of Sumanguru Kante and Sundiata Keita, the role of the city and polity between the Mandé and the process of the transition of the Mandé religions to a dualist Islam. Along these objects we point to various discussions and hypotheses about their form and function that could help us in understanding the Mandé societies and point out their singularities made possible by the cultural dynamics experienced between them.

Key-words: Ghana. Mali. Medieval Sahel. Mandinkas. Soninké.

LISTA DE MAPAS

MAPA 1 – Vale do rio Djolibá na “pré-Antiguidade”	21
MAPA 2 – Cidades do Sahel, Saara, África do Norte e Arábia	56
MAPA 3 – Reinos de Wágadú/Ghana	68
MAPA 4 – “Estados e rotas de comércio na metade nortenha da África durante a Idade Média”	94
MAPA 5 – Principais cidades mandês do domínio mandinga inicial	110
MAPA 6 – “Mali Imperial” ou a Congregação dos Mandês na época de Mansá Mūsā I	117
MAPA 7 – Delta interior do Djolibá; mapa superior esquerdo mostra regiões escavadas entre 1986-1987.....	123

SUMÁRIO

GLOSSÁRIO	11
1 INTRODUÇÃO	12
2 DISCUTINDO O ESTADO DA ARTE NOS ESTUDOS DO SAHEL PRÉ-MODERNO	19
2.1 UMA BREVE HISTÓRIA DE NOSSA HISTORIOGRAFIA	19
2.2 NOSSOS CONCEITOS E SEUS DESAFIOS NO CONTEXTO DA HISTÓRIA DO DJOLIBÁ.....	25
2.3 PERGAMINHO, CERÂMICAS E O CALOR DA VOZ HUMANA: CONSIDERAÇÕES SOBRE NOSSAS FONTES PRIMÁRIAS E METODOLOGIAS....	42
3 O DESENVOLVIMENTO DAS POPULAÇÕES MANDÊS: SOBRE WÁGÀDÚ, A CIDADE DO GHANA E O PRIMEIRO ISLÃ.....	52
3.1 FLUXOS MIGRATÓRIOS, POVOAMENTO E A CONSTRUÇÃO DO ESPAÇO CULTURAL NO DJOLIBÁ	52
3.2 RELAÇÕES DE CULTURA E PODER NO SAHEL DURANTE A ÉPOCA DO PRIMEIRO ISLÃ	66
3.3 COMÉRCIO, ALTERNÂNCIA DE HEGEMONIA E O PRIMEIRO ISLÃ.....	85
4 “O LEÃO DO MALI”: O DJOLIBÁ SOB SUNDIATA KEITA E O SEGUNDO ISLÃ	99
4.1 DE WÁGÀDÚ AO DOMÍNIO MANDINGA: RECONSTRUINDO UMA TRANSIÇÃO?.....	99
4.2 CIDADE, POLÍTICA E PODER NO DJOLIBÁ ATRAVÉS DE DJENNÉ-DJENNO, NIANI, DIA E TIMBUKTU	114
4.3 O SEGUNDO ISLÃ ENTRE SOSSO E A CONGREGAÇÃO DOS MANDÊS	130
5 CONCLUSÕES PARCIAIS	142
REFERÊNCIAS.....	145

GLOSSÁRIO

Wágàdú: nome nativo do domínio do povo soninquê, que costuma ser denominado de Ghana nas fontes muçulmanas, pois esse nome refere-se ao título de seu líder.

Mànden Kúurufáaba: nome nativo do domínio do povo mandinga após a vitória de Sundiata Keita em 1235, que costuma ser denominado de Mali ou Takrur nas fontes muçulmanas. Takrur provém de um de seus domínios, que tem esse nome. Na bibliografia, também é chamado de Mandinga, Mansaia ou Malinke.

Sahel: região ao sul do Saara que se estende no sentido Leste-Oeste, sendo frequentemente comparado a um litoral às beiras do grande deserto do Saara. Nas fontes muçulmanas, era também chamado de *Bilad al-Sudan*, significando “terra dos negros”, e portanto sendo ocasionalmente referido como “Sudão” em certas fontes e textos, embora não corresponda ao Sudão atual.

al-Andalus: domínio muçulmano da península ibérica e região de onde provém a maioria dos escritores muçulmanos que produziram textos sobre as sociedades mandês do Djolibá. Aqueles que são originários ou residentes de longa data de al-Andalus são chamados de andalusianos.

Rio Djolibá: também chamado de Rio Níger (“rio dos negros”), o Rio Djolibá (“o grande rio”) é o maior rio que percorre o Sahel Ocidental, sendo confundido pelo Rio Nilo nas fontes muçulmanas. A bacia do Rio Djolibá é onde se concentram os povos mandês, embora eles existam ao longo de toda sua extensão e além.

Mandê: sistematização e agrupamento cultural que diz respeito ao tronco cultural-linguístico mandê, englobando soninquês (e seu sub-grupo de wangaras), mandingas, sossos, bozôs, diulas, bambaras e muitos mais. Existem ainda grupos que não compartilham da linguagem mandê mas cujas culturas são semelhantes o suficiente para serem considerados da mesma comunidade em certas interpretações, como os songhais, que viriam a exercer hegemonia sobre a bacia do Djolibá após os mandingas.

Mansá: título do governante máximo dos mandingas.

1 INTRODUÇÃO

Alerto antes de tudo que o texto se utiliza tanto da primeira pessoa no singular quanto no plural. A razão para isso é que o plural será utilizado como uma forma de linguagem referente ao coletivo do leitor-escritor, como um diálogo, em que espero que o leitor seja capaz de acompanhar o convite para participar do processo cognitivo pessoal do escritor. Isso não foi algo estritamente delimitado desde o início da escrita, mas sim algo que ocorreu de forma orgânica, sendo a forma que me sinto mais confortável em meu próprio raciocínio, por vezes me imaginando em frente às salas de aula onde me sinto realizado. A presente dissertação teve seus inícios através de um projeto longínquo, que almejava compreender as relações interculturais na bacia do rio Djolibá (Níger) entre os muitos grupos de raiz mandê que partilhavam esse grande espaço, para então estudar as alterações que ocorreram com a chegada do Islã. Antes da análise profunda das fontes primárias e da bibliografia, pensávamos que seria um trabalho razoavelmente direto e que envolveria algum nível de revisão conceitual em certos casos, mas nada particularmente profundo. Saindo da História Antiga, que estudei por quatro anos durante minha graduação através de temáticas culturais e religiosas na África do Norte durante e após o período romano, eu não imaginava quão diferente seria trabalhar com História da África pré-Moderna. Mais especificamente, eu não imaginava que tornar-se-ia necessário ingressar em tamanhas discussões bibliográficas antes de ser possível criar uma base para estudar o tema que originalmente me provocou interesse. Como nos lembra H. Djait, “o historiador moderno da África romana é romanista em primeiro lugar e africanista em segundo”,¹ devido às largas diferenças entre as fontes e contextos utilizados.

Por um lado, foi uma descoberta extremamente positiva. Jamais um acadêmico (ou pretendente a acadêmico, em processo de formação) deveria reclamar de poder afirmar que fez contribuições à sua área. Por outro lado, foi necessário um trabalho redobrado. A quantidade de leituras aumentou, mas isso era esperado desde o início; o maior esforço esteve nas reescritas e releituras. O primeiro capítulo foi quase inteiramente reescrito, tanto devido aos ótimos comentários oferecidos durante a qualificação quanto às necessidades em mudança, enquanto o segundo capítulo também estava constantemente em fluxo de acordo com descobertas posteriores que redefiniram aquilo que já havia sido escrito e pensado. Ao que, afinal, estou me referindo?

¹ DJAIT, H. As fontes escritas anteriores ao século XV. In: KI-ZERBO, J. (ed.). **História Geral da África I: Metodologia e pré-história da África**. 2ª edição. Brasília: UNESCO, 2010, p. 78.

Originalmente, o título do projeto era “Multiculturalismos na bacia do rio Níger entre os séculos X-XIII”, utilizando vários conceitos que não estão mais presentes no trabalho. Era, de certa forma, uma tentativa de aplicar ideias que pareciam válidas na História Antiga de Roma em uma realidade completamente diferente. Na prática, confirmou-se a impossibilidade e improdutividade de fazê-lo, embora tenha esperado até a qualificação para ouvir todas as opiniões. Após a continuação da escrita, foi decidido que o título atual descrevia perfeitamente aquilo que o trabalho acabou por se tornar. No seguinte texto, temos nos dedicado a processos de vários níveis que começaram pela necessidade de reavaliar a bibliografia sobre “Ghana” (Wágadú) e “Mali” (Mànden, Congregação dos Mandês) devido a um cenário muito particular de discordâncias e incoerências que não têm sido amplamente criticadas em outros trabalhos, apesar das razões muito bem definidas que iremos delimitar ao longo dos três capítulos. A reavaliação foi efetivamente impulsionada pelas fontes primárias, que costumam ainda ser as mesmas que muitos dos trabalhos criticados e reavaliados também usaram, mas de alguma forma ocorrendo erros historiográficos acumulados ao longo dos séculos que hoje tornam novas pesquisas excessivamente difíceis. Ao ler as vítimas desse acúmulo despercebido, somos deixados com a escolha de acreditar em teorias e hipóteses que não têm bases fortes ou prováveis em quaisquer fontes primárias, ou, então, de dedicar um tempo muito maior a desviar nossa atenção a corrigir esses erros.

Muitas dessas informações, mesmo quando antitéticas, coexistem nos mesmos textos, tratando-se de um cenário percebido e alertado por pesquisadores como Pekka Masonen mais de duas décadas atrás. Primeiro, o autor afirmou que uma das principais ilusões do fetichismo por fontes primárias escritas é aquela de que toda fonte escrita é um retrato objetivo e fático de seu tempo, como se tivesse sido produzida pensando em historiadores do futuro (o que pode até ser verdade em certas fontes autobiográficas, ele ressalta), mas quando ocorrem contradições o historiador devia antes questionar sua própria premissa do que duvidar do viés de sua fonte, após os devidos métodos históricos para assegurar a autenticidade da mesma.² Além disso, em um sentido contrário, ele afirma que existe a atitude de que toda fonte primária seria um recurso mudo, que fala com o historiador apenas após ser obrigado pelo questionamento, mas como Masonen traz todas as vítimas de tortura acabam por concordar com seu inquisidor.³ Outra das ilusões que ele aponta diretamente influenciou a atitude do presente texto, após sua verificação na experiência de leitura: o louvar do profissionalismo. Segundo Masonen, a maioria dos

² MASONEN, P. **The Negroland Revisited**: Discovery and Invention of the Sudanese Middle Ages. Helsinki: Finnish Academy Sciences, 2001, p. 13-15.

³ *Ibidem*, p. 15.

historiadores se contentam em estabelecer aquilo que já foi estabelecido e definido, se concentrando no acúmulo erudito. O problema desse louvor é que ele costuma aparecer através da atitude de que um especialista que dedicou sua vida a estudar um assunto deve sempre saber mais do que um novato, quando não necessariamente esse será o caso.⁴

Aqui, essas afirmações relacionam-se com a atitude conservadora que pode ser encontrada dentre acadêmicos aversos a críticas, paradoxalmente prejudicando a própria área de estudos cujo desenvolvimento e progresso sucessivos deveriam ser os únicos objetivos finais dos mesmos especialistas. Masonen traz a dupla-mão do novato: embora ele seja a melhor pessoa para desafiar o paradigma, através de sua perspectiva própria, nova e pessoal, ele pode também empolgar-se e dedicar seus esforços a criar teorias extraordinárias através da refutação de informações, lugares e datas previamente aceitas sem bases fortes nas fontes primárias.⁵ Apesar disso, o novato é ainda capaz de fazer as perguntas corretas e levar as hipóteses e opiniões amplamente aceitas a serem repensadas, de forma que descobre-se que elas faltavam de evidências positivas.⁶ Foi através dessa linha tênue que o presente texto veio a ser desenvolvido: não com a premissa de originalidade ou questionamento, mas sim com a sua eventual necessidade natural, que por fim demandou uma compreensão profunda dos pontos de partida da historiografia lida para então discernir entre os processos acadêmicos acumulados que vieram a se embarçar. Apesar disso, é sempre possível o novato, assim como o especialista, cometer erros, mas mesmo o erro é importante para o aprendizado que possibilita o acúmulo de experiência. Masonen conclui essa parte de seus pensamentos com um exemplo: se ele foi incapaz de descobrir qualquer evidência para a afirmação de que Leo Africanus (uma das principais fontes acessíveis na Europa sobre a África entre a Idade Média e a Idade Moderna europeias) foi batizado no dia 6 de abril de 1520, na Basílica de São Pedro em Roma, seria então patético ou perturbador perguntar aos pesquisadores aonde encontraram essa data, ou deveria Masonen manter sua boca calada “pois os escritores da *Enciclopédia do Islã* sabem melhor?”⁷

Não sou o primeiro a perceber vários dos problemas em certas teorias, naturalmente, e a bibliografia responsável por possibilitar essa percepção está devidamente interligada ao longo de toda a discussão. Há críticas presentes no texto que não são completamente inéditas, embora nós tenhamos adicionado a elas informações que estavam ausentes nos outros trabalhos

⁴ MASONEN, P. **The Negroland Revisited**: Discovery and Invention of the Sudanese Middle Ages. Helsinki: Finnish Academy Sciences, 2001, p. 20.

⁵ *Idem*.

⁶ *Idem*.

⁷ *Ibidem*, p. 20-21.

que o fizeram, e há outras que parecem ser até certo ponto inéditas, embora isso não tenha sido ativamente buscado sem razão ou dúvida acadêmica – na verdade, foi pelo contrário, com as dúvidas motivando a busca e, por fim, o oferecer de novas possibilidades. O primeiro momento em que confrontei grandes dúvidas foi nas leituras sobre Koumbi-Saleh, que seria o sítio arqueológico proposto como capital de Wágadú (Ghana) e geralmente aceito como tal, excetuando os trabalhos que serão citados no segundo capítulo de Ann Kritzinger e Jan Vansina. Koumbi-Saleh não é mencionada em qualquer fonte primária a que tive acesso, mas a capital de Wágadú é descrita por uma grande quantidade de escritores e viajantes muçulmanos ao longo de vários séculos. Em resumo – pois essa discussão terá seu tempo – nenhuma das informações presentes nas fontes primárias parece condizer com Koumbi-Saleh a nível satisfatório. Assim, encontramos o texto de Ann Kritzinger na busca por uma bibliografia crítica dessa teoria, e a partir dele expandimos a base de críticas e considerações interdisciplinares da autora com uma análise profunda das fontes primárias, oferecendo novas informações que fortalecem a ideia de uma reavaliação da capital de Wágadú. Isso por si só necessitou reescritas extensas, mas também alterou completamente nossa forma de entender Wágadú e o Djolibá, pois suas implicações correram cada vez mais fundo e acabaram por demonstrar outros possíveis erros de posicionamento geográficos regionais presentes na bibliografia, pois utilizavam Koumbi-Saleh como referencial. De certa forma, isso impulsionou apenas mais dúvidas, pois as descrições e referenciais das fontes primárias para outras cidades, corpos de água ou regiões auríferas não eram condizentes com o consenso historiográfico.

Assim como o posicionamento de várias cidades, tive que fazer uma releitura completa das relações culturais internas e externas, que foi seguida por uma releitura completa das relações religiosas comparado àquilo que inicialmente compreendi. Por excelência, surgiu aqui não por objetivo, mas por necessidade, o repensar das estruturas de cultura e poder através de críticas historiográficas (o que carrega seus riscos, considerando as preocupações com a atitude que essas críticas podem ser recebidas no meio acadêmico independente de quão fortes são suas bases e fontes) e uma revisão documental de fontes conhecidas. No fundo, relaciona-se com o simples fato de que a História da África não surgiu em um contexto de boa-fé. Explicaremos nos dois primeiros capítulos parte do papel da Biblioteca Colonial na criação dos problemas que vêm a ser replicados até hoje na área, embora de forma superficial comparado a autores dedicados ao tema como V. Y. Mudimbe. Em resumo: tantas das coisas que pareciam estar preestabelecidas em primeiro momento revelaram-se problemáticas após análise, de forma que nossos três capítulos foram, em sua maioria, formados de maneira completamente orgânica, porém coesa e interconectada.

As discussões culturais nos levaram a discutir poder, porque no Djolibá podemos resumidamente afirmar que o poder ocorre mediante prerrogativas previstas pelas tradições ancestrais, relacionando-se com as formas mandês⁸ de entender o mundo e o lugar ocupado por todas as coisas nele. Assim, discutimos o tempo de hegemonia das elites soninquês de Wágadú, mas também a sua forma de substituição hegemônica por outras culturas mandês sucessoras, depois chegando ao tempo de Sosso e o tempo dos mandingas de Sundiata Keita. Um dos grandes enfoques ao tratar desses temas foi reavaliar a compreensão das culturas mandês pela bibliografia anterior, que parecia usar uma linguagem excessivamente ocidental que não descrevia as mesmas formas de governo e política que observamos nas fontes. Por exemplo, a ideia de que Wágadú teria caído e seu povo dispersado quando os soninquês perdem sua hegemonia⁹ deve ser considerada como incorreta quando tomamos em consideração as fontes primárias, mas a incompreensão partiu do fato de que certos autores se utilizaram do léxico europeu-ocidental para tratar de processos que não condizem com essas realidades. Wágadú continua a existir após sua perda de hegemonia e “queda” (que não faz parte do aparato linguístico das fontes primárias – elas, na verdade, afirmam um enfraquecimento de seu prestígio condizente com a gramática mandê de poder)¹⁰, mas torna-se súdita das próximas culturas hegemônicas. Da mesma forma, seus sucessores são seus ex-súditos, alçando-se a (ou tentando alçar-se a) maiores posições. A hegemonia, aqui, se manifesta através de diversos fatores, que vão da riqueza material – no Djolibá, trata-se de uma economia agropastoril complementada por intenso comércio de metais, dentre os quais o ouro – até o número de clãs aliados, a capacidade de distribuir benefícios e a força de armas.

Também temos a questão do Islã, ou melhor dizendo, os Islãs. Através do aprofundamento nas fontes e bibliografia, pareceu mais sensato dividir a discussão entre dois momentos distintos, cada um com seus contextos e processos: o Primeiro Islã do Djolibá, durante a hegemonia¹¹ de Wágadú, e o Segundo Islã do Djolibá, sobretudo durante a hegemonia

⁸ Nos círculos acadêmicos, costuma-se utilizar o tronco linguístico-cultural mandê como um termo geral para as culturas que parecem partilhar desses mesmos vínculos e origens, cujas teorias são apoiadas pelas conexões entre seus idiomas e dialetos, além de práticas e referenciais culturais. Existem também povos que não utilizam idiomas mandês, mas em virtude de suas demais semelhanças e histórias compartilhadas, acabam por aparecer junto dos mandês em muitos textos, como os fulas e songhais. Dentre as culturas mandês, é possível citar os soninquês, sossos e mandingas (também chamados de mandingas) como os mais conhecidos, sendo também os principais grupos estudados no presente texto.

⁹ GOMEZ, M. A. **African Dominion: A New History of Empire in Early and Medieval West Africa**. Princeton: Princeton University Press, 2018, p. 38.

¹⁰ LEVTZION, N.; SPAULDING, J. (eds.). **Medieval West Africa: views from Arab scholars and merchants**. Princeton: Markus Wiener Publishers, 2003, p. 92-93.

¹¹ Aqui, hegemonia é a palavra comumente utilizada pela bibliografia para descrever o *status* de uma cultura como acima de suas semelhantes, que não raramente juram serviço e lealdade a ela.

dos mandingas. De forma muito peculiar, não é raro encontrar textos que apontam o Islã como razão de “queda” de Wágadú, como se fossem forças opostas, o que assinala uma completa má compreensão da religião muçulmana e sua presença no Sahel. Mesmo antes das sociedades mandês tornarem-se muçulmanas – um processo que demorou vários séculos para se concretizar – sabemos que os muçulmanos viajavam com frequência para Wágadú e inclusive residiam em suas cidades e vilas. O Primeiro Islã seria o Islã Carijita, uma heterodoxia formada entre dois períodos de guerra civil muçulmanas após a morte do profeta Muhammad. Os Carijitias então teriam fugido de perseguição e formado alguns núcleos no Sahel (um dos quais prevalece até hoje, como último bastião Carijita na África). Esse Islã não teve traços institucionais, mas sim domésticos, e embora ambos tenham vindo através das rotas comerciais, o Islã Carijita não resultou em uma aparente conversão de grandes números de africanos mandês. De fato, é provável que seu estado heterodoxo tenha sido menos propício ao proselitismo.

O Segundo Islã é a chegada de uma interpretação do Islã considerada ortodoxa, sendo provavelmente Sunita, no período entre a perda de hegemonia soninquê e a ascensão de Sundiata Keita. Apesar disso, é apenas com Mansá Mūsā I, um século depois, que veríamos um governante mandê que sabemos ter praticado tradições muçulmanas abertamente, conduzindo-se em uma peregrinação a Meca e construindo escolas corânicas no Djolibá. De certa forma, nosso estudo do Segundo Islã está incompleto: ele requer a extensão cronológica e temática ao período songhai, que sucedeu os mandingas e foi decididamente mais muçulmano de acordo com a bibliografia. Nos dedicaremos ao máximo para exaustar qualquer possibilidade e consideração que pudesse ser feita através do recorte temporal e temático escolhido através das fontes disponíveis. Além disso, quando, ao longo do trabalho, escrevo sobre Islã ortodoxo e heterodoxo, utilizo apenas uma solução convencional baseada na forma que as fontes em si retratam essas duas vertentes muçulmanas. *Grosso modo*, a heterodoxia nada mais é do que uma interpretação divergente daquela que se assegura como ortodoxa, enquanto a ortodoxa nada mais é do que a vertente que utiliza poderes e mecanismos disponíveis para projetar-se como tal. Falar em “Islã ortodoxo” é apenas falar naquela interpretação que as fontes trazem, pois tendem a ser extremamente inespecíficas sobre qualquer informação adicional, embora eu pense nela como Sunita (em particular, relacionada à escola jurídica-religiosa maliquita, o que será explicado posteriormente).

Para o desenvolvimento do trabalho, foram utilizadas fontes escritas muçulmanas, costumeiramente relatos de viajantes registrados em escrito; fontes orais, decorrentes da tradição oral mandê; e, por fim, fontes materiais, disponíveis de forma restrita através dos artigos arqueológicos produzidos como resultado de escavações no Sahel. No primeiro capítulo,

iremos nos debruçar sobre as especificidades de cada uma dessas categorias, além das principais fontes utilizadas, discutindo seus contextos de produção e recepção.

Por fim, desejamos esclarecer a intenção de que o presente trabalho seja benéfico e relevante para a academia de História da África no Brasil, facilitando o processo de avanço daqueles que semelhantemente foram prejudicados devido às dificuldades impostas pela confusão caótica da disciplina – em específico, na coexistência de ideias antitéticas ou incongruentes nos mesmos trabalhos da mesma subárea de História do Sahel –, que imagino não ser restrita à África, visto que é em parte consequência da Biblioteca Colonial. Em algum momento futuro, espero que o trabalho seja também superado por outras contribuições que dispõem de perspectivas, ferramentas e fontes que ainda não tenho acesso ou não sou capaz de oferecer, ao mesmo tempo em que continuarei a me dedicar para que seja possível retomar, aprofundar e dar sequência à pesquisa através do doutorado. Com isso, partiremos para nosso primeiro capítulo, no qual trataremos de várias questões teóricas e metodológicas que dirão respeito ao restante do trabalho.

2 DISCUTINDO O ESTADO DA ARTE NOS ESTUDOS DO SAHEL PRÉ-MODERNO

2.1 UMA BREVE HISTÓRIA DE NOSSA HISTORIOGRAFIA

Dando início ao que será uma discussão extensa, o primeiro capítulo tem focos teóricos e metodológicos. Após uma análise do estado da arte da História do Sahel, atravessando apenas os principais pontos necessários para nos situarmos, explicarei os principais conceitos que escolhi utilizar e as razões para conceitos que deixei de usar ao longo do desenvolvimento do texto. Isso envolverá discussões teóricas longas, porém elas foram colocadas aqui para que não seja necessário quebrar o ritmo de escrita e leitura nos capítulos posteriores. O mesmo foi feito com a análise de fontes e as metodologias empregadas para esse processo, no terceiro subcapítulo. Junto das informações biográficas dos autores das principais fontes, trarei as tipologias das fontes escolhidas.

Para discutirmos a nossa historiografia, é necessário partirmos de um tópico, de certa forma, anterior. O presente capítulo é focado em providenciar uma base para auxiliar o desenvolvimento e compreensão dos capítulos posteriores, discutindo contextos, metodologias, fontes e conceitos recorrentes no texto. Foi questionado, ao longo da pesquisa, a necessidade de partes dessa discussão, porém sentimos que existe uma necessidade básica de abordar os impactos da Biblioteca Colonial na área de História da África na bacia do rio Níger, originalmente chamado de Djolibá.¹² A Biblioteca Colonial é um termo utilizado pelo intelectual quinxassa-congolês V. Y. Mudimbe que se refere ao longo processo de estudos eurocêntricos e etnocêntricos acerca da África, Ásia, Américas e “colônias” em geral.¹³ O termo “biblioteca” pode induzir dois pensamentos diferentes em resposta dependendo do contexto ou da pessoa que o utiliza: *inércia* ou *volume*. A ideia de que esse conhecimento fica inerte em uma biblioteca, sem ter impacto material nos processos coloniais e imperialistas, pode ser uma das pressuposições iniciais, talvez antes por pessoas que não consideraram o papel da produção intelectual na formação do *ethos* dominante de uma época. De fato, a presunção de que elitismo acadêmico é necessariamente igual a um alcance limitado do conhecimento é compreensível, porém equivocada. Aqui, os intelectuais formam as ideias que justificam as decisões das elites políticas e econômicas de uma sociedade. Essa sociedade, ao longo da Modernidade, passava por episódios variados que foram de “liberdade, igualdade e fraternidade” com os ideários

¹² MACEDO, J. R. **Antigas sociedades da África Negra**. São Paulo: Contexto, 2021, p. 23.

¹³ MUDIMBE, V. Y. **The invention of Africa: Gnosis, Philosophy and the Order of Knowledge**. Indianapolis: Indiana University Press, 1988, p. 188, 194, 206, 208.

iluministas para o que se tornaria um imperialismo generalizado, encontrando no passado a justificativa para sua formação de redes extensas e globais de dominação, subjugação e exploração.¹⁴

Do outro lado, temos o *volume*. A ideia de uma biblioteca colonial pode facilmente transmitir a noção de que se trata de um volume considerável de produção científica – ou pseudocientífica, quando pensamos no racismo acadêmico e na própria construção do conceito de “raças humanas” e suas consequências – que foi feito sob o guarda-chuva do colonialismo. De fato, trata-se de um volume de trabalhos que efetivamente se desenvolveu ao longo de alguns séculos e gerações de acadêmicos europeus de variadas áreas. Na área de História, a presença de ideias efetivamente imperialistas canonizadas será um tópico de discussão recorrente, sobretudo no presente capítulo, e foi discutida anteriormente por outros autores.¹⁵ Como foi dito por Pekka Mäsonen, um dos autores-chave para as discussões do nosso trabalho: “ao invés de um mero interesse antiquário em livros velhos e autores excêntricos, a pesquisa historiográfica deveria ser entendida como uma maneira de impedir que erros sobrevivam e se multipliquem no corpo de literatura histórica”.¹⁶

Na mesma linha, temos a discussão acerca do nome da região que estudamos: a bacia do rio Níger/Djolibá. O nome atribuído a esse importante rio pelas comunidades que viveram em suas margens foi “Djolibá”, significando “o grande rio”. O nome “Níger” vem da inserção do próprio rio em lógicas de racialização, que passou a ser definido pela cor de pele de seus habitantes locais por parte dos exploradores europeus. O *grande rio* tornara-se o *rio dos negros*. A África como a conhecemos é repleta dessas substituições, sendo vítima daquilo que a Europa viria a chamar de “descobrimento”, pois, afinal, não seria possível para um explorador europeu frente a seus pares assumir o crédito de desvendar uma terra se ela já tem nomes ancestrais – não raramente mais antigos do que até mesmo as civilizações de seus invasores, a exemplo do Egito. A linguagem imagética utilizada através do descobrimento implica na incapacidade africana de compreender-se e definir-se. A própria cartografia, unida à linguagem, faz parte do processo de racialização, e a geografia é utilizada para fins coloniais. Penso, especialmente, na colonização da África do Sul, que se utilizava de um jogo de imagens voltado a assemelhar suas

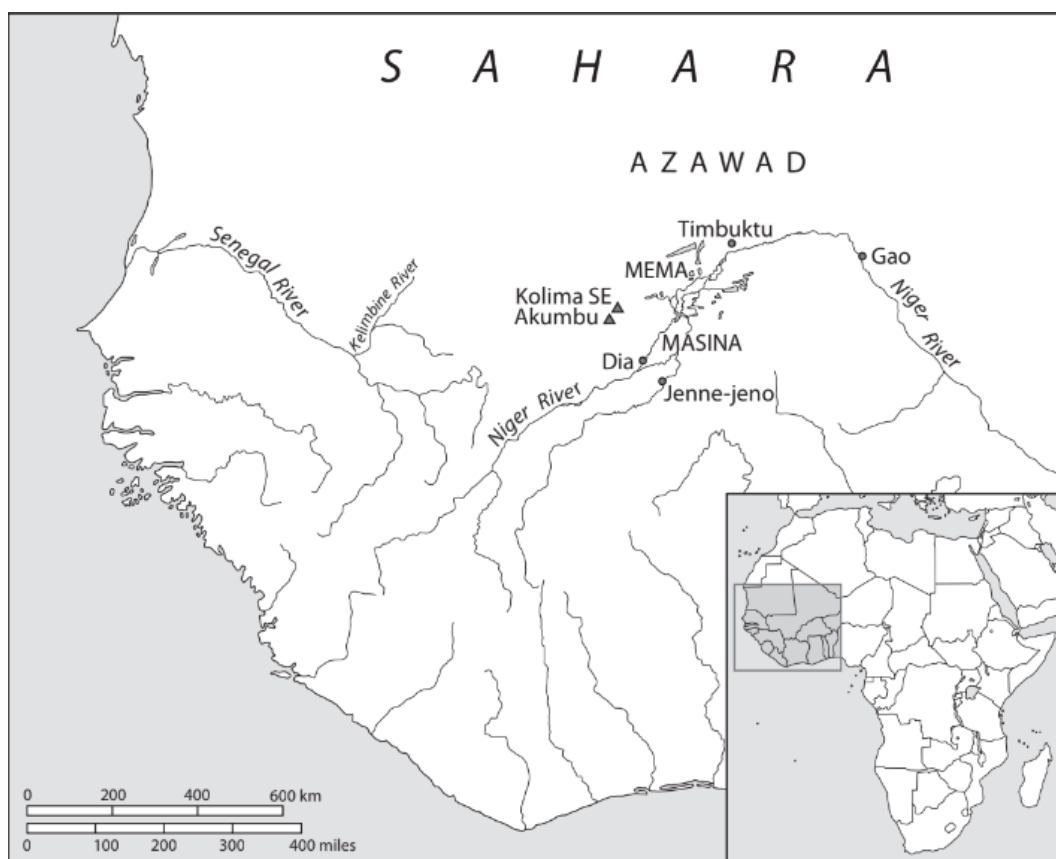
¹⁴ BERNAL, M. A Imagem da Grécia como uma ferramenta para o colonialismo e para hegemonia europeia. In: FUNARI, P. P. A. (org.). Repensando o Mundo Antigo. Campinas: Gráfica IFCH, **Coleção Textos Didáticos**, n. 49, 2005, p. 13-32.

¹⁵ HORVATH, R. J. A Definition of Colonialism. **Current Anthropology**, v. 13, n. 1, 1972, p. 45-57.

¹⁶ “Instead of mere antiquarian interest in old books and eccentric authors, historiographical research should be understood as a means to prevent errors from surviving and multiplying in the body of historical literature.” MÄSONEN, P. **The Negroland Revisited: Discovery and Invention of the Sudanese Middle Ages**. Helsinki: Finnish Academy Sciences, 2001, p. 23. Tradução nossa.

planícies com o Velho Oeste estadunidense, como se fosse uma terra desabitada, apenas esperando a chegada de novos colonos europeus, retomando a criação no povo europeu de um ímpeto ideológico expansionista que ocorrera na época do “Destino Manifesto” estadunidense.¹⁷

MAPA 1 – Vale do rio Djolibá na “pré-Antiguidade”



Fonte: Gomez (2018).¹⁸

Aliado a isso, temos os métodos comuns da Biblioteca Colonial que se baseiam em diminuir ao máximo as atividades nativas pré-coloniais, exceto quando se trata de um esforço para apontar sua decadência e declínio quando comparado ao passado distante. É possível traçar esse processo a uma prática de longa data moldada pelo *zeitgeist* europeu nos anos imediatamente anteriores às suas invasões e divisas da África. Novamente, as obras de Mudimbe, *The invention of Africa* (publicação original em 1988) e *The idea of Africa* (publicação original em 1994), estudam a totalidade desse processo intelectual e político de forma extensa e compreensiva e são leituras importantes para entendermos como o discurso

¹⁷ BLACKLAWS, T. John Wayne in Sophiatown: the wild west motif in Apartheid prose. **English in Africa**, v. 41, n. 1, 2014, p. 127-142.

¹⁸ GOMEZ, M. A. **African Dominion: A New History of Empire in Early and Medieval West Africa**. Princeton: Princeton University Press, 2018, p. 15.

sobre África se tornou fundamentalmente imperialista. No esforço de nos atermos àquilo que diz respeito direto à nossa bibliografia, não iremos abrir esse assunto à parte, uma vez que tratá-lo com a devida profundidade demanda um desvio da nossa preocupação central. Dito isso, um dos aspectos que afeta nossa área é o descaso com as fontes primárias, que podemos entender como consequência direta da depreciação de tudo que é nativo do sujeito colonizado, tanto em conteúdo quanto em forma, o que é particularmente importante quando falamos de fontes orais.

O próximo subitem do capítulo discutirá a fundo esses problemas no que diz respeito aos conceitos específicos que utilizamos ou optamos por não utilizar ao longo do trabalho. É notável, porém, que as primeiras empreitadas a favor de uma “História da África”, ou, nesse caso, o que chamavam em inglês de uma “História dos Negros” (tal qual no antigo *Journal of Negro History* de Chicago que hoje conhecemos como *Journal of African American History*), foram discussões acerca de raça completamente imbuídas dos mesmos problemas que iremos analisar repetidas vezes. Isso para dizer que a Biblioteca Colonial não representa um momento nítido que posteriormente é superado em prol de novas correntes repentinas decoloniais. Mesmo quando vemos uma mudança no objetivo e interesse das discussões sobre África, um dos poucos repertórios epistemológicos que esses autores, na primeira metade do século XX, tinham para entender o sujeito africano era um repertório colonial, carregado de significados racistas e que eram por si só normalizados. De certa forma, a Biblioteca Colonial criou uma linha de estudos que depois iria superar seu próprio passado colonial, mas que ainda no século XX passava por dificuldades quanto a isso, não tendo escolha senão a de utilizar aquilo de que dispunham na mesma medida em que se moviam em novas direções.

A exaltação e enaltecimento de um passado, que é então construído como uma gloriosa época de ouro em detrimento do presente, traz evidências consideráveis sobre o Orientalismo de Edward Said. Os estereótipos resultantes não raramente são duplos: um estereótipo almejado, encontrado nesse passado glorioso, e outro estereótipo condenado, encontrado no presente, que, por sua vez, seria uma época de declínio. É claro, nós enquanto pesquisadores de vertentes pós-coloniais também somos culpados de fazer nossos próprios estereótipos em certo sentido. O pensamento decolonial se utiliza de estereótipos do Ocidente, do pensamento ocidental e, por vezes, do Outro – do sujeito que foi posto pela alteridade. Ali Mazrui aponta que podemos “acusar ambos Said e Mudimbe [dois importantes autores críticos dos processos de alteridade] de alteridade inversa – de estereotipar o Ocidente. E assim como a negritude foi defendida como ‘racismo antirracista’, Said e Mudimbe podem ser defendidos como exemplos de ‘alteridade

anti-alteridade’ (...).¹⁹ Dito isso, se a identidade “Ocidental” foi, em sua essência, pautada como o oposto da identidade do Outro construída pelo Orientalismo, será que Said, Mudimbe e todos que seguem suas tradições não estão também definindo o Ocidente da maneira que o entendem? Ao nos depararmos com essa realidade, estamos vendo um movimento de “racismo antirracista” ou estamos vendo uma análise justa de um sujeito que construiu a alteridade alheia, enquanto a mesma alteridade é reinterpretada para acolher novas possibilidades identitárias? Estas, por sua vez, resultaram do confronto do Outro com sua própria alteridade forçada, pois a identidade imposta não condizia com a autoidentidade.

No que diz respeito à exaltação de um passado e a criação de estereótipos variados, os governos mandês que existiram no Djoliba foram vítimas bem conhecidas desse processo. Mansá Mūsā I é o governante africano pré-Moderno mais citado devido ao seu *status* alegado como um dos homens mais ricos da história humana, senão o mais rico, devido à sua grande fortuna em ouro que as fontes primárias exaltam. Como exemplo, podemos citar al-‘Umārī, que escreveu sobre a famosa peregrinação de Mūsā I para Meca, a grande quantidade de ouro que ele levou e distribuiu, focando em sua estadia no Egito e seu encontro com o sultão. Na conclusão desse último trecho, al-‘Umārī afirma que o Mansá distribuiu ouro até deprimir seu valor no Egito e dá a entender que causou a queda de seu preço em geral, provavelmente nas regiões adjacentes e parceiros comerciais do Egito senão na grande rede do Mediterrâneo em si.²⁰

De forma geral, esses estereótipos positivos podem ter dois papéis centrais, a depender do contexto em que são utilizados. Por um lado, podem ser usados com a intenção de demonstrar a História da África antes da escravização e do tráfico humano em massa, com o problema dessa abordagem sendo a falta de aprofundamento neste ou em diferentes contextos e processos africanos. Ghana e Mali são os denominadores comuns dessa abordagem. Por outro lado, podem ser utilizados com o intuito de demonstrar a suposta degeneração de um povo ou do continente como um todo, normalmente apontando que a época de ouro foi substituída pela selvageria. Para alguns, como Hegel, isso teria ocorrido após o fim do contato africano com a civilização romana,²¹ enquanto outros não oferecem explicação, mas inserem o passado glorioso em um discurso desenvolvimentista que se diz almejar a ascensão renovada do

¹⁹ MAZRUI, A. A. The re-invention of Africa: Edward Said, VY Mudimbe, and beyond. **Research in African Literatures**, 2005, p. 69.

²⁰ LEVTZION, N.; SPAULDING, J. (eds.). **Medieval West Africa: views from Arab scholars and merchants**. Princeton: Markus Wiener Publishers, 2003, p. 60-62.

²¹ HEGEL, G. W. F. **A Razão na História**. Tradução de Artur Morão. Lisboa: Edições 70, 2020, p. 203.

potencial negro.²² Em geral, a própria ideia de “estereótipo positivo” pode ser posta em xeque devido à negatividade inerente do processo de estereotipização, mas ao mesmo tempo reconhecemos que há caminho a ser percorrido entre a intenção e o impacto final que é preenchido pelo ator da ação. O que seria, porém, a História da África em si, enquanto disciplina e área consolidada das Ciências Humanas?

A existência da África como ideia consolidada foi, desde sempre, invenção exterior. A identidade da África em seu sentido unitário, continental e pan-africanista vem de sua recepção externa, não de processos internos bem delimitados ou orgânicos. Há muito debate sobre a origem do próprio nome do continente. Alguns afirmam origens berberes (norte-africanas), enquanto outros afirmam origens greco-romanas ou até origens fenícias. Isso deixa três possibilidades: uma origem indígena para o nome, visto que pode partir da própria África do Norte; uma origem que é produto de suas interações com os povos europeus, e, por fim, uma origem que vem de povos semitas (fenícios e depois árabes), o que seria “produto de uma interação ainda mais complexa entre povos do continente e as culturas de povos semitas”.²³ Os valores atribuídos ao continente, tratado quase como uma unidade cultural e intelectual nesse processo, foram igualmente provenientes do exterior. A formação de uma identidade “africana” continental e a subsequente consciência acerca da própria alteridade imposta, são decorrentes do fato de que a África foi percebida (muitas vezes negativamente) como continente uniforme.

A maior parte da historiografia que selecionamos para a pesquisa foi escrita na segunda metade do século XX e nos primeiros anos do século XXI. As décadas compreendidas neste recorte são emblemáticas por várias razões. As escavações arqueológicas no Djoliba eram razoavelmente frequentes e seus ricos resultados ainda não foram propriamente inseridos em todas as narrativas e trabalhos atuais, que costumam depender apenas de fontes escritas tradicionais (no caso das sociedades mandês, estas tendem a ser andalusianas). Aliado a isso, os artigos que discutem os resultados dessas escavações não são facilmente acessíveis em sua maioria e também tendem a apresentar seus resultados de forma resumida. Sua articulação com os demais contextos depende do leitor, então é provável que o leitor que já não tenha conhecimento suficiente da área não seja capaz de fazê-lo de imediato e descarte a arqueologia a favor de outros materiais. Os movimentos historiográficos do recorte temporal também contribuíram para o surgimento de novas interpretações e estudos, potencializados pela

²² WORK, M. N. The passing tradition and the African civilization. **The Journal of Negro History**, v. 1, n. 1, 1916, p. 34-41.

²³ MAZRUI, A. A. The re-invention of Africa: Edward Said, VY Mudimbe, and beyond. **Research in African Literatures**, 2005, p. 69.

ampliação de acesso às fontes primárias através da publicação de coletâneas e traduções tanto sobre as diversas fontes escritas quanto transcrições das tradições orais.

Alguns dos principais textos lidos, como os de José Rivair Macedo e de Michael Gomez, costumam se inserir em correntes interpretativas diferentes entre si, normalmente pautadas por suas visões antitéticas sobre a teoria da conquista almorávida de Ghana/Wágadú. Nós iremos ressaltar e apontar essas discordâncias ao longo de todo o texto, mas também há um aspecto notável: Excetuando os textos que são inteiramente dedicados a desmascarar a validade dessa teoria, nenhuma das duas correntes costuma entrar em detalhes sobre suas interpretações ao longo dos textos, de forma que embora tenha sido desejado entrar em detalhes sobre o diálogo entre os textos de diferentes correntes, não seria possível. Ao invés disso, construímos nosso próprio diálogo através de nossas percepções sobre ambas as correntes e nosso lugar nelas, sendo cientes de que a teoria da conquista almorávida não tem bases nem sentido verificável na História do Djoliba.²⁴ Uma das razões da pesquisa ter demandado reescritas e releituras inesperadas foi exatamente pela quantidade de informações opostas que coexistem no corpo bibliográfico sobre o Djoliba.

2.2 NOSSOS CONCEITOS E SEUS DESAFIOS NO CONTEXTO DA HISTÓRIA DO DJOLIBÁ

Na época de escrita de seu livro, *The Negroland Revisited*,²⁵ publicado em 2001, Pekka Masonen notou uma ocorrência comum dentro da historiografia africanista que seria a satisfação por construir trabalhos através de fontes secundárias, com pouca preocupação pelo acesso direto e pessoal às fontes primárias sobre o objeto de estudo. Dessa maneira, a dependência excessiva e exclusiva de obras clássicas ao invés do uso de fontes primárias leva também à carência de novidades independentes e o diálogo passa a ser entre trabalhos autorais, não entre pesquisadores e fontes, e a historiografia colonial passa a ser vista como mais confiável do que ela de fato é.²⁶ Não à toa, é comum que trabalhos atuais de historiografia africanista dediquem uma parte de seus textos a estudar os problemas encontrados em suas áreas, como fez José Rivair Macedo em *Antigas sociedades da África Negra* (2021). Embora as posições oficiais tenham mudado e a Biblioteca Colonial, englobando as ideias mais

²⁴ CONRAD, D.; FISHER, H. J. The conquest that never was: Ghana and the Almoravids, 1076. I. The external Arabic sources. **History in Africa**, v. 9, 1982, p. 21-59.

²⁵ MASONEN, P. **The Negroland Revisited: Discovery and Invention of the Sudanese Middle Ages**. Helsinki: Finnish Academy Sciences, 2001.

²⁶ *Ibidem*, p. 24-25.

prejudiciais sobre África, não seja mais reconhecida como o grupo de correntes historiográficas dominantes,

Alguns dos conceitos, como a maneira como definimos uma cidade ou estado, e algumas de nossas opiniões sobre o que é importante no passado se tornaram uma parte tão normal da discussão histórica que não necessariamente os reconhecemos como eurocêntrico ou ideológico [...].²⁷

As tradições iniciadas pela Biblioteca Colonial formaram o costume de redução das lógicas nativas em favor da má tradução delas para conceitos europeus. Em decorrência disso, a Terra dos Wago se tornou o “Império do Gana” e a Congregação dos Mandês se tornou o “Império do Mali”. A linguagem é uma faceta extremamente importante do imperialismo acadêmico, de forma que a leitura do presente trabalho pode indagar a pergunta: por que “Wágadú” e não “Império do Gana”? Isso será respondido adiante, porém acredito que a pergunta em si corresponde ao problema: por que “Império do Gana” e não “Wágadú”? Como apontou Richard Foster, as sutilezas de conceitos e gramáticas de poder nativas tornam-se obscuros quando “preguiçosamente” traduzidos para palavras ocidentais.²⁸

De onde surgiu o *império* ao Sul do Equador? *Imperium* é um conceito originalmente romano que diz respeito à prerrogativa do mando militar, que era atribuída a uma série de magistrados.²⁹ Muito posteriormente, passou a ser utilizado como descritivo de um tipo europeu de governo e a historiografia retroativamente aplicou o termo a contextos amplos, seja dentro ou fora da Europa.³⁰ A exportação do *império* ao Sul do Equador ocorre inserido nesse processo. É possível fazer o argumento de que o conceito de “império” pode descrever satisfatoriamente as formas de organização dos locais nos quais foi aplicado, porém é um argumento duvidoso. É possível que existam outras regiões africanas em que o conceito talvez encontre seu nicho, no interesse de manter uma flexibilidade frente a outros estudos, porém aqui o termo “império” evoca imagens que não condizem com os espaços africanos estudados. Primeiro, precisamos definir *império* para então trazer as singularidades mandês que tornam o uso desse conceito indesejado.

Por si só, o conceito de império diz e define muito pouco sobre qualquer espaço. Apesar de alguma superficialidade correspondente em certos aspectos, quando analisamos a

²⁷ *Ibidem*, p. 31. Tradução nossa.

²⁸ FOSTER, R. D. The Concept of Empire. In: OUTHWAITE, W.; TURNER, S. P. (eds.) **The Sage Handbook of Political Sociology 1 & 2**. Thousand Oaks: Sage Publishing, 2018, p. 456.

²⁹ GONÇALVES, A. T. M.; FRANCHI, A. P. Os Panegíricos Latinos e o Conceito de Imperium: repensando os poderes dos Imperadores Romanos (Séculos III e IV d.C.). In: **História e Cultura**, v. 2, n. 3, 2013, p. 216-217.

³⁰ FOSTER, R. D. The Concept of Empire. In: OUTHWAITE, W.; TURNER, S. P. (eds.) **The Sage Handbook of Political Sociology 1 & 2**. Thousand Oaks: Sage Publishing, 2018, p. 449.

bacia do rio Djolibá, podemos perceber que não condiz verdadeiramente com as imagens fundamentalmente europeias e coloniais evocadas pelo conceito de império. Para além dos exemplos citados no trecho acima, temos o fato muito importante de que o poder dentre as sociedades de raiz mandê era intrinsecamente ligado ao controle das minas de ouro. O ouro não era apenas item de comércio. Ele tinha também papel espiritual e cultural – algo que será discutido nos capítulos seguintes. O valor do ouro para estrangeiros partia de razões fundamentalmente econômicas. Para as culturas do tronco mandê, o valor do ouro partia também de suas tradições ancestrais. No sentido mais literal do termo, essas culturas eram indissociáveis de sua terra, algo que será mais bem discutido no segundo e no terceiro capítulo. Apesar de quaisquer diferenças, um vínculo comum permanece: tanto dentro quanto fora da bacia do rio Djolibá, ouro significava poder em alguma capacidade. Para os mandês, sua importância estava sobretudo na sua troca pelo sal nortenho.

Considerando a lógica de poderes fluidos, a aquisição de hegemonia de um grupo ou a perda de hegemonia de outro não apaga a existência de qualquer um dos dois, apenas reorganiza a estratificação social, política e econômica com bases culturais, alterando qual grupo ocupa a posição máxima. Wágadú, ou a Terra dos Wago, continua a existir e aparecer nas fontes primárias sob esse nome e com importância distinta mesmo séculos após sua perda de hegemonia, apenas tornando-se súdito importante de outros governantes máximos. Por si só, essas especificidades demonstram como o conceito de “império” esvazia toda a essência dos processos e contextos que ele tenta conter porque não dá conta de sistematizá-los. A noção de império é limitadora. Fecha fronteiras e apaga horizontes para considerações muito mais profundas. Por que, então, sua utilização permanece?

No que diz respeito às escolhas pedagógicas, não há razão para afirmar que há mais dificuldade em compreender Wágadú, que parte de ideias e identidades nativas, do que Império do Gana, que é uma leitura taxonômica europeia de espaços não-europeus. Isso é devido ao quão vazio é o uso das semelhanças sobre as quais essa interpretação é construída, além de que qualquer semelhança é infinitamente menor do que suas diferenças.³¹ Argumentos sobre familiaridade dizem muito pouco ou nada, porque a familiaridade é superficial e chega a evitar aprofundamento das singularidades do objeto de estudo. O que é, então, o *império* nesse contexto? Um conceito indefinido, generalizado e que em sua ampliação perdeu qualquer capacidade de explicar, sistematizar ou auxiliar a compreensão de quase qualquer contexto em que é aplicado. Mesmo sua aplicação dentro da Europa não é incriticável. Mesmo a crítica de

³¹ FOSTER, R. D. The Concept of Empire. In: OUTHWAITE, W.; TURNER, S. P. (eds.) **The Sage Handbook of Political Sociology 1 & 2**. Thousand Oaks: Sage Publishing, 2018, p. 449-450.

sua aplicação por acadêmicos europeus em espaços não-europeus não se trata de pedantismo retroativo, mas sim de algo cuja insuficiência esses mesmos acadêmicos já tinham consciência, apenas desconhecendo de alternativas.³² De fato, o desconhecimento de alternativas é a razão da maioria dos problemas que encontramos e cometemos na historiografia, até que novas possibilidades sejam elucidadas.

Alguma proximidade de ideias deve ser esperada para que qualquer conceito seja aplicável, mas a aplicabilidade e uso de um conceito não deve se resumir a um simples preencher de requerimentos, resultando no agrupamento de sociedades extremamente diferentes sob o mesmo nome de *império* e na transformação do conceito em taxonomia.³³ Além disso, embora existam semelhanças entre sociedades diferentes, elas são muito menores e mais rasas do que as imensas diferenças políticas e filosóficas entre elas.³⁴ Com os fins de aprofundar essa discussão, será necessário trazer os contra-argumentos de Richard Foster a respeito das principais características presumidas de um império utilizadas com maior frequência pela historiografia sobre o tema, nos quais o autor discute as razões pelas quais não devíamos considerar essas características como definidoras de império. Primeiro, o autor aponta o tamanho ou extensão territorial contínua, que, de fato, é citada com maior frequência, inclusive como justificativa para categorizar espaços africanos como impérios. Teríamos um problema nesse caso, pois não há uma regra consolidada de quando um território se torna extenso suficiente para ser considerado império, enquanto há vários casos na História de impérios autodenominados com territórios pequenos, com o autor citando os bizantinos no século XV, os ingleses no século XVI e os venezianos no século XVII.³⁵

Em segundo, o autor aponta a coerência (que não explica) e expansão territoriais. A coerência, diz Foster, é irrelevante, pois os britânicos orgulhavam-se de seu império colonial espalhado por territórios isolados ao redor do mundo.³⁶ Enquanto isso, a expansão territorial é perseguida por todos os tipos de formas políticas, desde repúblicas e reinos a teocracias e federações, e outros impérios autodenominados não necessariamente buscaram expandir após certo ponto ou até em geral (como o Império Austro-Húngaro).³⁷ No que diz respeito a ambos os primeiros pontos de Foster, ele ressalta que o território também não seria motivo para a perda da classificação como *império*, voltando às imensas perdas territoriais do Império Bizantino,

³² *Ibidem*, p. 456.

³³ *Ibidem*, p. 450.

³⁴ *Ibidem*, p. 449-450.

³⁵ FOSTER, R. D. The Concept of Empire. In: OUTHWAITE, W.; TURNER, S. P. (eds.) **The Sage Handbook of Political Sociology 1 & 2**. Thousand Oaks: Sage Publishing, 2018, p. 450.

³⁶ *Idem*.

³⁷ *Idem*.

que posteriormente torna-se pouco mais do que a cidade de Constantinopla, mas jamais deixa de ser autodenominado ou conhecido como Império.³⁸

A terceira característica presumida se relaciona profundamente com o presente trabalho, pois se trata do domínio de uma população etnicamente diversa por um grupo cultural específico.³⁹ Tem vários aspectos que tornam essa característica aparentemente inválida após o aprofundamento. O domínio de povos diversos não é restrito aos impérios. Embora existam os exemplos dos Impérios Romano, Mongol e Espanhol, também existem os exemplos de locais em que populações diversas são governadas por uma elite desproporcional sem que sejam considerados impérios, como Chade, Papua Nova Guiné ou Barbados.⁴⁰ A tentativa de delimitar o que categoriza uma população diversa ou um domínio desproporcional de elites étnicas se torna ainda mais complexo quando percebe-se a necessidade de definir e delimitar os conceitos de *cultura*, *etnia* ou *raça*, que por sua vez são tão problemáticos e polissêmicos quanto o conceito de império.⁴¹ Por outro lado, a afirmação do domínio de um único grupo cultural sobre os demais é, como apontou Foster, simplista, pois ignora a ação de outros grupos culturais que participaram da administração, conquista, pregação religiosa ou quaisquer outros processos lado-a-lado com o grupo “dominante”.⁴² Na verdade, utilizando os exemplos dos Impérios Romano e Britânico, ambos completamente diferentes entre si, as camadas de administração jamais foram homogêneas, possuindo não-italianos e não-britânicos. A realidade, que Foster diz ser embaraçosa para os nacionalistas modernos, demonstra que “impérios” demandaram tanto a participação de colaboradores locais quanto de conquistadores estrangeiros.⁴³

No caso dos povos mandês, será discutido ao longo do texto o que entendemos sobre o funcionamento de suas relações clânicas e os processos de hegemonia interclânica. Dessa forma, talvez faça mais sentido demonstrá-lo do que afirmá-lo, porém farei ambos: não podemos defender que Wágadú, Sosso ou o Mândén sejam razoavelmente compreendidos pela ótica do domínio absoluto ou quase absoluto de um grupo sobre os demais. Embora ocorra a preponderância de certos clãs, se trata de um poder que se alterna, exatamente pelo fato de que seu domínio não é absoluto. As prerrogativas clânicas na maioria dos casos não sofrem negativamente durante esse período. O único período em que temos maior quantidade de fontes primárias apontando relações negativas entre o clã hegemônico e os demais é durante o período

³⁸ *Idem.*

³⁹ *Ibidem*, p. 451.

⁴⁰ *Ibidem*, p. 450-451.

⁴¹ *Idem.*

⁴² FOSTER, R. D. The Concept of Empire. In: OUTHWAITE, W.; TURNER, S. P. (eds.) **The Sage Handbook of Political Sociology 1 & 2**. Thousand Oaks: Sage Publishing, 2018, p. 450.

⁴³ *Ibidem*, p. 450-451.

de Sumanguru Kante, como será retomado e problematizado no último capítulo, mas mesmo ele é derrotado pelos demais clãs mandês.

Foster continua sua análise apontando a quarta característica presumida de um império, a violência, que também é problemática enquanto conceito. Pode se referir às diferentes formas de violência física, como massacres e subjugação armada, como pode se referir à violência estrutural, violência cultural (que escapa dos limites da compreensão estritamente física da violência) e semelhantes. Mesmo quando se trata de violência física, sabemos que o uso de violência governamental jamais foi restrito às formas imperiais de governo.⁴⁴ A quinta característica seria uma estrutura de poder sob um único imperador ou imperatriz, que Foster problematiza através da ausência de títulos imperiais entre os governantes dos maiores impérios europeus do século XIX: o Reino Unido e a França.⁴⁵ No caso de espaços não-europeus, Foster afirma que a equivalência vaga que pode ser construída com “Khan”, califa ou faraó é superficial, podendo partir de presunção preguiçosa ou uma consequência bem-intencionada do olhar de acadêmicos ocidentais, através de lentes ocidentais, para outros espaços.⁴⁶ A única característica que Foster conclui como sendo, na verdade, uma presunção realística sobre império é a de desigualdade, devido ao fato de que as formas infinitas de desigualdade que existem na sociedade humana não são apagadas em um governo imperial. Elas são, na verdade, um ponto de orgulho reconhecido, como através de “missões civilizatórias” ou da construção de um senso de superioridade em relação ao Outro.⁴⁷ Em conclusão Foster afirma que

Igualmente, o império não deve ser entendido como um tipo universal de estado ou sistema de governo, como essa ideia altamente eurocêntrica é baseada em uma seleção arbitrária de características igualmente arbitrárias que podem ser aplicadas a *qualquer* estado ou sistema de governo, e não são únicas a um “império”. O império é, ao invés disso, melhor entendido como uma imaginação, um discurso: um que emergiu em determinado tempo e espaço. Para entender o império é essencial investigar o que a palavra originalmente significava em seu contexto *europeu*, como seu significado se desenvolveu ao longo da história *europeia*, e como esse significado influenciou as ações de governantes “imperiais”.⁴⁸

⁴⁴ *Ibidem*, p. 451.

⁴⁵ *Ibidem*, p. 451-452.

⁴⁶ FOSTER, R. D. The Concept of Empire. In: OUTHWAITE, W.; TURNER, S. P. (eds.) **The Sage Handbook of Political Sociology 1 & 2**. Thousand Oaks: Sage Publishing, 2018, p. 452.

⁴⁷ *Idem*.

⁴⁸ “Equally, empire should not be understood as a universal type of state or governance system, as this highly Eurocentric idea is based on an arbitrary selection of equally arbitrary characteristics which can be applied to *any* state or governance system, and are not unique to an ‘empire’. Empire is instead best understood as an imagination, a discourse: one which emerged in a particular time and place. To understand empire it is essential to investigate what the word originally meant in its *European* context, how its meaning developed over the course of *European* history, and how that meaning influenced the actions of ‘imperial’ rulers.” *Idem*, Tradução nossa.

Retornar às origens do conceito significa voltar ao seu contexto romano de nascença. Em Roma, o império não apenas dava o direito de comandar o exército como tornava o indivíduo *imperator*⁴⁹ de sua legião, que durante a Antiguidade Tardia possibilitava sua ascensão posterior. Ao ser aclamado por seus homens, o príncipe (*princeps senatus*), que era reconhecido como “o primeiro dentre os senadores”, tornava-se *Kosmocrator*, “o senhor do mundo conhecido”.⁵⁰ Assim, seu poder era legitimado pelas duas instituições romanas de maior eminência: o Senado e as legiões. Posteriormente, mesmo indivíduos que não eram reconhecidos pelo Senado Romano passaram a ser aclamados pelos homens que comandavam, de forma que chefes legionários tornavam-se príncipes unicamente pelo reconhecimento militar.⁵¹ O império de mando militar descreve um vínculo extraordinário entre comandante e exército que vai muito além do simples ato de dar ordens. No caso do Djolibá, como pode-se adivinhar, não há correspondência entre *império* enquanto mando militar e qualquer ideia nativa. Apesar disso, é possível discutir as formas mandês de adquirir legitimidade política frente às suas especificidades sociais e culturais.

Os clãs mandês comandavam seus próprios homens, mesmo quando jurados a outro governante. As fontes primárias são extremamente específicas em descrever a composição clânica de um exército e a especialidade de cada clã, com alguns sendo exímios arqueiros⁵² e outros valorizando a cavalaria desértica.⁵³ Por sua vez, os vínculos formados nas culturas mandês se baseiam em domesticidade e parentesco.⁵⁴ As alianças são criadas através de vínculos familiares, que podem e frequentemente são artificiais ao invés de serem firmados apenas através de casamentos e parentesco sanguíneo.⁵⁵ Podemos pensar nas diferentes formas que o exército é utilizado, segundo as fontes primárias, para oferecer legitimidade através de linguagens ritualísticas mandês. Isso será estudado posteriormente no último capítulo, porém com foco nos processos políticos relativos à Sundiata Keita, portanto não há problema em tratar dessas especificidades agora. A ocasião foi na *Kouroukan Fouga*, em 1236, um ano após Sundiata derrotar seu rival e governante de Sosso, Sumanguru Kante. Lá, se uniram os clãs

⁴⁹ FOSTER, R. D. The Concept of Empire. In: OUTHWAITE, W.; TURNER, S. P. (eds.) **The Sage Handbook of Political Sociology 1 & 2**. Thousand Oaks: Sage Publishing, 2018, p. 453.

⁵⁰ FRIGHETTO, R. **A Antiguidade Tardia: Roma e as monarquias romano-bárbaras numa época de transformações (Séculos II-VIII)**. Curitiba: Juruá, 2012, p. 36.

⁵¹ *Ibidem*, p. 69.

⁵² LEVTZION, N.; SPAULDING, J. (eds.). **Medieval West Africa: views from Arab scholars and merchants**. Princeton: Markus Wiener Publishers, 2003, p. 19.

⁵³ NIANE, D. T. Tradução de PICKETT, G. D. **Sundiata: an Epic of old Mali**. Harlow: Pearson Education Limited, 2006, p. 75-76.

⁵⁴ MACEDO, J. R. **Antigas sociedades da África Negra**. São Paulo: Contexto, 2021, p. 26.

⁵⁵ NIANE, D. T. Tradução de PICKETT, G. D. **Sundiata: an Epic of old Mali**. Harlow: Pearson Education Limited, 2006, p. 76-78.

mandês para, de certa forma, aclamar Sundiata, mas também para receberem benefícios e reconhecimento dele.⁵⁶ Depois do griô de Sundiata, Bala Fasséké, dar início às festividades com uma fala que ressalta o papel de Sundiata em derrubar Sumanguru, os guerreiros mandês fazem apresentações, danças e músicas de guerra provenientes da tradição ancestral.⁵⁷ Os arqueiros demonstravam sua excelência e furtividade, enquanto os lanceiros avançavam com suas lanças acima de suas cabeças e os *Kéké-Tigui* (chefes de guerra) faziam seus cavalos dançarem em frente ao Sundiata, seu novo líder máximo.⁵⁸ Como apontava Foster, semelhanças superficiais, diferenças profundas.⁵⁹

Desejo pontuar a escolha de que quando falamos de identidades “governamentais”, por assim dizer, como Wágadú, preferi não inserir seu nome em itálico, porque da mesma forma não vejo os demais textos a que temos acesso o fazendo, mas também porque podemos dizer que, afinal, se trata de um nome próprio. Também não acho que a anglicização ou lusonização do nome separe o termo de sua origem estrangeira, pois esses processos tendem a ser apenas uma escrita fonética da mesma palavra, de forma que a palavra não é menos estrangeira apenas porque seus acentos ou consoantes são diferentes de outra grafia. Ambos tentam emular a mesma fonética e se referem ao mesmo conceito, buscando transmitir a mesma ideia. Portanto, tratando-se efetivamente do nome próprio dessas formas político-culturais, não acredito que faz sentido inseri-lo em itálico quando não o fazemos com “Ouagadou” ou “Wagadu”, ou mesmo com “Ghana/Gana” (em seu sentido “governamental/estatal”) que é uma palavra igualmente estrangeira para nós. Utilizaremos itálico apenas quando não se trata de um nome próprio ou quando a palavra possui precedente ao ser utilizada em trabalhos em português com a mesma grafia e sem itálico.

Podemos identificar estruturas em Wágadú (“Império do Gana”) e na Congregação dos Mandês (“Império do Mali”) que demonstram possíveis semelhanças com noções europeias de império: *grosso modo*, ambos têm grupos culturais que ocupam posições de elite aparentemente análogas a uma aristocracia, ligados a um governante máximo que exerce seu mando sobre um coletivo pluricultural de súditos em um espaço fluido, por vezes se expandindo militarmente e incorporando novos grupos sob sua autoridade (porém sem implicar em subjugação e muito menos em uma unidade nacional). O problema está na generalização de processos específicos aos mandês que não estão contidos no conceito utilizado.

⁵⁶ *Ibidem*, p. 73-78.

⁵⁷ *Ibidem*, p. 75-76.

⁵⁸ *Ibidem*, p. 76.

⁵⁹ FOSTER, R. D. The Concept of Empire. In: OUTHWAITE, W.; TURNER, S. P. (eds.) **The Sage Handbook of Political Sociology 1 & 2**. Thousand Oaks: Sage Publishing, 2018, p. 449-450.

A referida “aristocracia análoga” é muito mais em aparência do que de fato, pois os grupos em posições privilegiadas ainda fazem parte de um sistema de relações de poder fluidas, que passam por alterações através da mudança das suas circunstâncias e dos seus papéis desempenhados em sociedade. Os soninquês de Wágadú eram hegemônicos, até mudanças em diversos cenários (como veremos no próximo capítulo) causarem seu aparente declínio, então sendo substituídos por outros concorrentes até que Sosso (cujo grupo cultural podemos chamar de sossos)⁶⁰ assegurou sua hegemonia por determinado tempo. Depois, viriam os mandingas de Sundiata Keita e veríamos a confederação mandê sob seu mando. Dentre estes três exemplos, as fontes nos oferecem diferentes clãs e funções clânicas, também algo que será explorado no terceiro capítulo, porém pontuamos desde agora as particularidades mandês. Wágadú permanece durante o governo dos sossos, da mesma forma que permanece durante o governo dos mandingas. Os mandingas, por sua vez, também existiam na sua região de Niani ao sul de Wágadú. Sosso, de acordo com nossas fontes e bibliografia, foi visto como uma união de vários clãs primariamente metalúrgicos que se levantaram contra Wágadú e seus breves sucessores/concorrentes.

Como podemos definir “clã” no nosso contexto? Seriam apenas as elites ou todos aqueles que se consideram ou são considerados culturalmente identitários de determinado grupo? Na escrita do trabalho, definido mais pelas informações das fontes primárias do que por uma escolha autoral ou por uma discussão teórica, pensamos nos clãs como populações que partilham de uma mesma identidade cultural, cuja maioria ocupa os campos e exercem atividades agropastorais e comerciais. Na cidade, também adicionam-se a essas as atividades artesanais e outras atividades de menor notoriedade que podem ter escapado de menção nas fontes. Tanto no campo quanto na cidade, teríamos as elites desse mesmo grupo, tal qual os Cissé soninquês ou os Keita mandingas. É esperado que as famílias que governavam, como ambos os exemplos nomeados, tenham se concentrado na cidade, como podemos ver na consistência de menções de cortes localizadas em cidades específicas. Entre grupos diferentes, as relações seriam governadas por uma série de fatores. Necessidade, diferenças de poder econômico ou militar, posicionamento geográfico e função clânica todos são mencionados ao longo de séculos de fontes primárias.

O próprio papel do ouro nas sociedades mandês é algo multifacetado e vai além das expectativas econômicas ocidentais. O governante máximo também depende de seu controle sobre as minas de ouro para exercer e assegurar sua hegemonia, tendo que se manter como

⁶⁰ MACEDO, J. R. **Antigas sociedades da África Negra**. São Paulo: Contexto, 2021, p. 168.

primeiro entre iguais para justificar sua autoridade sobre os demais, ao mesmo tempo em que deve ser capaz de oferecer benefícios aos demais clãs. Seu clã e cultura convivem com pelo menos dezenas de outros povos em relações relativamente horizontais até que a hegemonia seja adquirida – com o hegemônico se relacionando verticalmente com seus semelhantes. A hegemonia de um grupo cultural não implica na subjugação dos demais ou na aniquilação do grupo cultural que previamente foi hegemônico, e mesmo quando ocorre a subjugação de reinos em guerra, seus reis e herdeiros mantinham privilégios na corte dos soninquês.⁶¹ O que ocorre é, na verdade, o convívio. Também não há algo análogo a uma “identidade nacional” e unificada que caracteriza seu pertencimento ao espaço no macrocosmo insinuado pelo uso do conceito de império.

As discussões sobre império trouxeram a mente outro ponto de discussão que devemos explicar: a ausência de estudos das formas de escravidão africanas no presente trabalho, apesar do fato de que elas estiveram presentes nessas sociedades. A resposta é muito simples: nossas fontes primárias não o possibilitam, excetuando menções ocasionais. No futuro, desejamos abordar esse assunto, porém no momento isso teria necessitado a adição de um corpo bibliográfico completamente diferente e resultado em um desvio maior do que intencionado, sendo que mesmo o escopo atual já demandou extensões em nosso prazo previsto, em grande parte devido dificuldades em conciliar as mudanças extensas já feitas ao longo do desenvolvimento do trabalho entre a qualificação e a defesa.

Para além dos problemas com o apagamento de sistemas nativos, temos o problema da associação que decorre da má explicação do império, trazendo outro prejuízo acerca de seu uso. O descaso epistemológico tem consequências reais e detrimenais, especialmente para África, Ásia e outras regiões que passaram por processos imperialistas de dominação e opressão. Irei sugerir, então, alternativas para o presente trabalho, e aprofundar as discussões sobre o conceito de império para justificar tais escolhas. Contentar-se apenas em repetir palavras e termos provenientes de línguas nativas, como Wágadú, também não é suficiente. A tradução em si não é um problema e historiadores como José Rivair Macedo as utilizam evitando maiores implicações. Wágadú e Terra dos Wago transmitem a mesma ideia em duas línguas diferentes. O que pode faltar é o sentido em si. Transformar a palavra em conceito requer mais do que uma simples apropriação ou tradução, sendo necessário acoplar imagens, contextos e ideias nela. O que seria a Terra dos Wago, por exemplo? Um espaço geográfico fluido povoado por diferentes

⁶¹ MACEDO, J. R. **Antigas sociedades da África Negra**. São Paulo: Contexto, 2021, p. 25-26; GOMEZ, M. A. **African Dominion: A New History of Empire in Early and Medieval West Africa**. Princeton: Princeton University Press, 2018, p. 31-36.

grupos culturais e culturais mandês, abrangendo também populações muçulmanas e por vezes diferentes troncos culturais africanos não-mandês através da conquista militar. Os *Wago*, por sua vez, foram as principais elites soninquês,⁶² que na época de Wágadú era hegemônica na bacia do rio Djolibá, o que significa que os demais grupos mandês juravam serviço e lealdade a eles.⁶³

O título de seu líder máximo é normalmente traduzido ao português como “gana” mas também aparece em sua forma original, que seria a palavra soninquê *ghana* (possuindo também outras formas de escrita e caracteres especiais).⁶⁴ Foi pensado que Wágadú tinha como sua cidade mais importante (funcionalmente capital) Koumbi-Saleh, embora veremos no próximo capítulo que sua identificação como capital – devido à menção da região de “Kumbi” nas tradições orais⁶⁵ – foi muito provavelmente equivocada, devido ao descobrimento de novas informações.⁶⁶ A cidade foi descrita por escritores muçulmanos, como al-Bakri,⁶⁷ como sendo na verdade “duas cidades” devido ao fato de que sua expressiva população muçulmana e suas mesquitas constituíam seu próprio grande distrito. Os muçulmanos que lá viviam ocupavam também cargos na corte do *ghana* e eram aparentemente muito respeitados, coexistindo inclusive com as crenças africanas locais sem ocasionar conflito religioso evidente. Considerando o *ghana* como líder guerreiro, Wágadú evidentemente se utilizou das ricas minas de ouro da bacia do rio Djolibá para expandir também suas fronteiras através de conquistas militares, embora essa não tenha sido sua única forma de expansão e nem sua única atividade guerreira. A prática de invasão de vizinhos para a captura de escravizados era comum no Sahel.⁶⁸

Em comparação, o termo “Império do Gana” desloca o foco para o líder guerreiro, que não raramente é o objeto de fascínio de correntes historiográficas tradicionais e poderia servir como um homólogo do *imperator*.⁶⁹ Apaga também qualquer possibilidade de compreensão de

⁶² PINTO, O. L. V. Há Medieval ao Sul do Equador? Uma gramática do poder africano entre o “Império do Mali” e o Grande Zimbábwe (século XIV). **Revista de História Comparada**, Rio de Janeiro, v. 15, n. 1, 2021b, p. 101.

⁶³ GOMEZ, M. A. **African Dominion: A New History of Empire in Early and Medieval West Africa**. Princeton: Princeton University Press, 2018, p. 32.

⁶⁴ *Ibidem*, p. 31; PINTO, O. L. V. Há Medieval ao Sul do Equador? Uma gramática do poder africano entre o “Império do Mali” e o Grande Zimbábwe (século XIV). **Revista de História Comparada**, Rio de Janeiro, v. 15, n. 1, 2021b, p. 100.

⁶⁵ LEVTZION, N. **Ancient Ghana and Mali**. Nova Iorque: Africana Publishing Company, 1980, p. 20.

⁶⁶ KRITZINGER, A. Close Fit of Seven Towns in Ptolemy's Geographica with Seven Aoukar Heritage Sites: Impacts on Early Arab Itineraries across Mauritania, Senegal, and Mali. **The Arab World Geographer**, v. 14, n. 2, 2011, p. 188-204.

⁶⁷ LEVTZION, N.; SPAULDING, J. (eds.). **Medieval West Africa: views from Arab scholars and merchants**. Princeton: Markus Wiener Publishers, 2003, p. 15-16.

⁶⁸ *Ibidem*, p. 24-25.

⁶⁹ FOSTER, R. D. The Concept of Empire. In: OUTHWAITE, W.; TURNER, S. P. (eds.) **The Sage Handbook of Political Sociology 1 & 2**. Thousand Oaks: Sage Publishing, 2018, p. 452-453.

uma unidade que se identifica antes através de sua cultura do que da política. O *império* também implica em um domínio muito mais centralizado do que realmente foi. O *ghana* é líder de sua cultura e é hegemônico, mas outras culturas preservam seus próprios poderes e modos, categorizando o que outros autores chamaram de “subsidiariedade”, “princípio sintético da unidade na diversidade” e “heterarquia”.⁷⁰ A bacia do rio Djolibá é muito mais caracterizada por cidades-Estado unidas em confederação ou congregação (algo refletido em suas autoidentidades), efetivamente, do que pela ideia europeia posterior de um império. A diferença está apenas na capacidade de projeção dos soninquês em relação aos grupos vizinhos, de forma que sua influência cresce e se expande, subjugando outros povos ocasionalmente.⁷¹ A produtividade do conceito de “Império do Gana” é, então, imediatamente posta em xeque e para qualquer pessoa que estude a região suas implicações confundem muito mais do que explicam.

Na mesma linha, temos a discussão acerca do nome da região que estudamos: a bacia do rio Níger ou Djolibá. O nome atribuído a esse importante rio pelas comunidades que viveram em suas margens foi “Djolibá”, significando “o grande rio”. O nome “Níger” vem da inserção do próprio rio em lógicas de racialização, que passou a ser definido pela cor de pele de seus habitantes locais por parte dos exploradores europeus, que retomaram o nome originalmente empregado por Ptolomeu e Leo Africanus.⁷² O *grande rio* tornara-se o *rio dos negros*.⁷³ Agora, retornemos às especificidades dos povos mandês. Ao que sabemos pelas fontes primárias, a hegemonia soninquê de Wágadú parece ter durado no mínimo três séculos, acabando apenas por volta do século XI, dando início a um período de curtas e breves hegemonias na região, resultando na formação da Congregação dos Mandês por parte da cultura mandinga e sob liderança de Sundiata Keita. Essa é, portanto, a Terra dos Wago, explicada brevemente. A Congregação dos Mandês, por sua vez, é uma unidade política muçulmana cujo líder máximo recebe o título de Mansá. Entre esses dois períodos, a região da bacia do Djolibá se tornou cada vez mais famosa pela imensa riqueza aurífera de suas terras e a decorrente projeção econômica e política de seu poder. É também o período sobre o qual talvez tenhamos o maior número de fontes primárias sobreviventes, seja através dos griôs, da arqueologia ou de escritos muçulmanos.

⁷⁰ MACEDO, J. R. **Antigas sociedades da África Negra**. São Paulo: Contexto, 2021, p. 25.

⁷¹ GOMEZ, M. A. **African Dominion: A New History of Empire in Early and Medieval West Africa**. Princeton: Princeton University Press, 2018, p. 32-36.

⁷² DJAIT, H. As fontes escritas anteriores ao século XV. In: KI-ZERBO, J. (ed.). **História Geral da África I: Metodologia e pré-história da África**. 2ª edição. Brasília: UNESCO, 2010, p. 93.

⁷³ MACEDO, J. R. **Antigas sociedades da África Negra**. São Paulo: Contexto, 2021, p. 23.

A extração do ouro e seu comércio, por si só, não constroem todas as singularidades mandês. Como será estudado nos próximos capítulos, os processos e contextos políticos, sociais, religiosos e econômicos são inseridos em dinâmicas específicas possibilitadas por conjunturas das sociedades mandês em seu ambiente no Djolibá. Entre sua diversidade identitária cultural e sua atratividade para a vinda de povos externos, principalmente muçulmanos andalusianos e africanos, as singularidades nativas uniram-se às singularidades estrangeiras, criando interações que repercutiram dentro e fora do Djolibá. Portanto, é importante que os conceitos utilizados sejam capazes de refletir antes as ideias natas de Wágadú e do Mândén do que a evocação de ideias e imagens originalmente europeias, tal qual é feito pelo conceito de império. Podem existir aqueles no meio acadêmico que discutam a possibilidade de falarmos em *império* em termos africanos, buscando utilizar esse conceito de uma forma que se aplique aos espaços africanos sem que ocorram os problemas citados. Ao nosso ver, isso apresenta problemas próprios. Até que ponto é possível dissociar um conceito de seus principais significados, aplicações, origens e história? Tudo é possível, em certo sentido, desde que justificado propriamente, mas não quer dizer que é produtivo. Para o nosso objeto de estudo, acredito que é possível, mas não produtivo para discussões culturais ou que, de alguma forma, dependem das autoidentidades mandês. Talvez seja produtivo em espaços específicos e temporalidades específicas a depender do uso do conceito de império, mas sinto que o Djolibá se afasta muito mais do que se aproxima desse conceito e seus usos.

Por fim, podemos discutir os possíveis problemas que ocorrem com a utilização de temporalidades originalmente europeias, como Antiguidade e Medievo, em espaços africanos. Como qualquer conceito, Antiguidade e Medievo não mantiveram a mesma definição ao longo das décadas e séculos. O Medievo, como conceito, teve seus inícios na Itália do século XIV através da ideia de um “interregno temporal, um período entre a grandeza da Antiguidade Greco-Romano [*sic*] e a nascente dinâmica de artes e ciência que se enraizava nas repúblicas italianas e marcava o tempo destes escritores”,⁷⁴ como costumamos aprender, mas ao longo dos séculos seguintes ela se insere em movimentos renovados que redefinem seus significados tanto de maneiras menores quanto maiores. Como destaca Otávio Luiz Vieira Pinto,

a exposição da genealogia dos Estudos Medievais e do Medievalismo, até aqui, nos permite postular alguns pilares interpretativos: entre os séculos XIV e XIX, o desenvolvimento da ideia de Idade Média passa por caminhos polissêmicos: por vezes, encarna alteridade e negatividade, mas também encarna concepções estéticas,

⁷⁴ PINTO, O. L. V. Made in Medieval: a ‘exportação’ do Medievalismo e a compreensão da História Africana. *Antíteses*, Londrina, v. 13, n. 26, 2020, p. 130-131.

desejos românticos nacionais e instrumentalizações que implicam em certa positividade.⁷⁵

Para além das imagens específicas da Europa que o Medievo evoca, temos mecanismos e processos que vieram a definir o que é a Idade Média, *grosso modo*, embora dependam de alguns fatores. Para aqueles que conhecemos como Modernistas, a Idade Média seria um período de decadência e escuridão, após o período iluminado da Antiguidade Clássica – então, nasce o “Renascimento”, por assim dizer. Posteriormente, viria a ser um recorte temporal estudado em outros termos, podendo ser relacionado com a dicotomia entre as duas grandes religiões monoteístas da época: o cristianismo e o Islã, sem contar suas subdivisões (católicos, ortodoxos, xiitas, sunitas e heterodoxias variadas); ou, então, com as nascentes práticas feudo-vassálicas do Ocidente e as transformações do Império Bizantino no Oriente. Além disso, temos a relação entre a Antiguidade e o Medievo através de tentativas de retomada do passado que percorreram o imaginário medieval, em particular no Ocidente. Carlos Magno e o Sacro Império Romano-Germânico são os dois exemplos mais populares da manifestação desse desejo na criação de impérios que se diziam herdeiros dos romanos ocidentais, ao mesmo tempo em que o Império Romano do Oriente permanecia em Constantinopla.

Por outro lado, a Idade Média carrega consigo desde sua inceptção, como pontuado nos trechos citados na página anterior, o fardo de não ser a Antiguidade Greco-Romana e, por isso, estar destinada por tanto tempo a ter suas inovações escondidas sob a penumbra do estereótipo de suas trevas. Em 2018, Carlos Eduardo Zlatic, que na época estava concluindo seu pós-doutorado junto da Universidade Federal do Paraná (UFPR), proferiu durante uma aula de Graduação para nós que de forma generalizada, o homem medieval almeja o velho ou Antigo enquanto o homem Moderno almeja o novo, mesmo quando esse novo possui traços de Antiguidade. O Renascimento Europeu se inspira na Antiguidade Clássica, mas não a é: as artes renascentistas (visuais ou textuais) são uma interpretação de uma ideia efetivamente separada de seu objeto por um milênio, enquanto por outro lado as inovadoras teorias políticas e movimentos de escrita renascentistas são um traço muito mais marcante inclusive para os séculos seguintes. De forma semelhante, o homem medieval busca símbolos de legitimidade no passado greco-romano e não raramente deseja ser seu sucessor. O conceito de Antiguidade Tardia, em particular sob a definição defendida por Renan Frighetto,⁷⁶ ainda surge para sistematizar o período de transformações e transições para o Medievo, melhor ressaltando a

⁷⁵ *Ibidem*, p. 134.

⁷⁶ FRIGHETTO, R. **A Antiguidade Tardia**: Roma e as monarquias romano-bárbaras numa época de transformações (Séculos II-VIII). Curitiba: Juruá, 2012, p. 19-33.

noção de que a Idade Média propriamente dita possui continuidades greco-romanas, mas que ela se categoriza muito mais pelas suas diferenças e novidades do que o contrário.

Tudo que trouxemos até aqui foi, como repetimos, um conjunto de ideias que não deve ser tomado como universal, porém que é capaz de sistematizar a forma como pensamos nesses recortes temporais para que possamos explicar nossas afirmações a seguir. Alguns espaços africanos estiveram mais relacionados com a Europa do que outros. Os territórios norte-africanos banhados pelo Mediterrâneo, por exemplo, chegaram a estar sob domínio romano direto e possuíram maior inserção em todas as camadas daquela esfera contextual. Durante a Idade Média, viriam a ser espaços muçulmanos de elevada importância e continuaram existindo em um contexto tradicionalmente entendido como medieval. O Sul do Saara, porém, está muito mais distante desses contextos. Embora o Sahel se relacione com eles através de movimentos comerciais, religiosos e políticos, sua proximidade com esses contextos está fundamentalmente dependente do comércio de sal e ouro e de sua inserção na comunidade muçulmana, em qual ponto mesmo em seus momentos de maior proximidade ele ainda não categoriza equivalência. No que diz respeito às demais imagens e expectativas medievais, não encontramos correspondência entre elas e o Sahel, apesar de inserções analógicas das sociedades africanas em gramáticas de poder europeias que iremos problematizar posteriormente, pois elas se mantêm na aplicação superficial e não contemplam as gramáticas de poder específicas desses povos.⁷⁷ Dessa forma, são contextos em diálogo e que ocasionalmente surtem efeito um no outro, mas cujo tangenciamento não implica em equivalência contextual. A Antiguidade Mandê não é a Antiguidade Greco-Romana, se sequer falarmos em uma Antiguidade Mandê.

Nesse sentido, acredito que podemos, sim, descrever uma Antiguidade no Sahel que provavelmente teria como lastro o processo de povoamento do Djolibá tal qual o conhecemos através da arqueologia e das tradições orais. O povoamento de centros urbanos e o desenvolvimento de relações interculturais em meio aos núcleos comerciais que funcionam como polos atrativos para contato externo possibilita a formação do Djolibá enquanto o espaço que estudaremos ao longo do trabalho. Por outro lado, a Idade Média carrega consigo o fato de ter sido criada como um período intermediário tanto em suas interpretações negativas quanto positivas. Será que podemos afirmar que houve uma Idade Média no Djolibá em específico? Acredito que a continuidade verificada de tradições, formas políticas, sociais e comerciais entre

⁷⁷ PINTO, O. L. V. Há Medieval ao Sul do Equador? Uma gramática do poder africano entre o “Império do Mali” e o Grande Zimbábwe (século XIV). **Revista de História Comparada**, Rio de Janeiro, v. 15, n. 1, 2021b, p. 112-116.

os séculos IX a XIV e além, com o período songhai que sucedeu aos mandingas, tende para uma resposta negativa.

Penso que aqui estamos mais próximos de uma Antiguidade e, talvez, de uma Antiguidade Tardia do que de um Medievo, sobretudo porque a ruptura causada pelas invasões europeias (tanto antes quanto depois da Revolução Industrial) é muito mais definitiva e traumática para os processos regionais do que qualquer ruptura experimentada na Europa até então. Afinal, é uma ruptura tão significativa que costumamos tentativamente definir qualquer contexto anterior à colonização como “África pré-Moderna” (embora é algo que possa ser criticado com razão) e o fazemos no presente trabalho. Há, ainda, embasamento para separarmos a África entre pré- e pós-século XV devido às alterações nas tipologias de fontes mais comuns. Antes do século XV, tendem a ser majoritariamente testemunhos conscientes – anais, crônicas, viagens ou geografias – enquanto após o século XV “tornam-se abundantes as fontes arquivísticas, que são testemunhos inconscientes”.⁷⁸ Além disso, o grande corpo de fontes muçulmanas perde espaço para fontes europeias e autóctones.⁷⁹ Com a experiência adquirida no presente trabalho, irei me dedicar a essa discussão futuramente no doutorado para oferecer perspectivas melhor desenvolvidas e após a oportunidade de trazer o debate a outros acadêmicos, formulando decisões concretas com melhor embasamento. No momento, não percebo problemas de maior ordem na utilização de *África pré-Moderna* ou *Antiguidade Saheliana*.

Resta um conceito a ser discutido que costuma estar presente nos estudos sobre Sahel, que seria o conceito de *etnia*. O conceito carrega consigo uma longa tradição de críticos e defensores. Na ocasião da qualificação do presente trabalho, Hector Rolando Guerra Hernandez afirmou sua visão profissional de que o conceito de etnia é problemático em sua essência, além do qual ao longo do desenvolvimento do trabalho não foi um conceito particularmente importante para nossa compreensão dos objetos de estudo. Apesar disso, poderia haver espaço para um conceito que nos possibilite atingir o mesmo objetivo que os defensores de “etnia” almejam alcançar? Para sequer começarmos a entender a longa história de conceitos de etnia que foram propostos e redefinidos, foi utilizado o texto *The Invention of Ethnicity: A Perspective from the U.S.A.* de Kathleen Neils Conzen et al., publicado em 1992.⁸⁰ Como Conzen et al. apontam em seu texto,

⁷⁸ DJAIT, H. As fontes escritas anteriores ao século XV. In: KI-ZERBO, J. (ed.). **História Geral da África I: Metodologia e pré-história da África**. 2ª edição. Brasília: UNESCO, 2010, p. 77-104.

⁷⁹ *Idem*.

⁸⁰ CONZEN, K. N. et al. The invention of ethnicity: A perspective from the USA. **Journal of American ethnic history**, v. 12, n. 1, 1992, p. 3-41.

Embora existam muitas definições de etnicidade, muitas têm dominado as discussões de adaptação imigrante. Uma, proveniente dos escritos dos antropólogos Clifford Geertz e Harold Isaacs, têm enfatizado seu caráter primordial, originando na “identidade básica de grupo” de seres humanos. Nessa visão, as pessoas têm uma necessidade essencial por “pertença” que é satisfeita por grupos baseado na ancestralidade e cultura compartilhados. Para alguns comentadores, como Michael Novak, uma etnicidade tão primordial continuou a influenciar poderosamente os descendentes de imigrantes até para dentro das terceiras e quartas gerações. Outros, como o sociólogo Herbert Gans, têm dispensado os vestígios de culturas imigrantes como “eticidade simbólica”, fadada a sumir perante as forças irresistíveis da assimilação. Uma concepção diferente da etnicidade, inicialmente proposta por Nathan Glazer e Daniel Moynihan, retira ênfase do componente cultural e define grupos étnicos como grupos de interesse. Nessa visão, etnicidade serve como um meio de mobilizar certa população atrás de questões relacionadas a sua posição socioeconômica na sociedade maior. Dada a distribuição desigual de poder, prestígio e riqueza entre os grupos constituintes em sociedades poliétnicas e na competição consequente por bens escassos, pessoas, diz o argumento, podem ser organizadas mais efetivamente sob bases de etnicidade do que de classe social. Liderança e ideologias têm papéis importantes nesse cenário de “eticidade emergente”. Enquanto “eticidade primordial”, tanto gera sua própria dinâmica quanto é um fim por si só, “eticidade de grupo de interesse” é instrumental e situacional.⁸¹

A forma mais básica do conceito de etnia surge quase como um oposto à ideia de raça em termos do seu enfoque e apresentação: enquanto a raça é mais fortemente ligada em construir estereótipos de características fenotípicas das populações através de pseudociência e atribuí-las valor negativo, as propostas de “etnia” costumam formar categorias baseadas em termos culturais, dividindo populações de acordo com suas tradições, costumes, troncos linguísticos, espaços geográficos e assim por diante como uma instrumentalização científica para a nascente disciplina da Antropologia. Sua utilização pode ser entendida como negativa, cumprindo papel de alterização e racialização, ou positiva, quando inserida em meios de “sistematização da compreensão”. Apesar disso, mesmo nessa positividade superficial, há ainda a questão prevalente de que continua sendo um contexto que se impõe. Ele não é natural das

⁸¹ “Although there are many definitions of ethnicity, several have dominated discussions of immigrant adaptation. One, stemming from the writings of anthropologists Clifford Geertz and Harold Isaacs, has emphasized its primordial character, originating in the ‘basic group identity’ of human beings. In this view, persons have an essential need for ‘belonging’ which is satisfied by groups based on shared ancestry and culture. For some commentators, like Michael Novak, such primordial ethnicity continued to influence powerfully the descendants of the immigrants even unto the third and fourth generations. Others, like sociologist Herbert Gans, have dismissed the vestiges of immigrant cultures as ‘symbolic ethnicity,’ doomed to fade away before the irresistible forces of assimilation. A different conception of ethnicity, initially proposed by Nathan Glazer and Daniel Moynihan, deemphasizes the cultural component and defines ethnic groups as interest groups. In this view, ethnicity serves as a means of mobilizing a certain population behind issues relating to its socioeconomic position in the larger society. Given the uneven distribution of power, prestige, and wealth among the constituent groups in polyethnic societies and the ensuing competition for scarce goods, people, so the argument goes, can be organized more effectively on the basis of ethnicity than of social class. Leadership and ideologies play important roles in this scenario of ‘emergent ethnicity.’ While ‘primordial ethnicity’ both generates its own dynamic and is an end in itself, ‘interest group ethnicity’ is instrumental and situational.” CONZEN, K. N. et al. The invention of ethnicity: A perspective from the USA. **Journal of American ethnic history**, v. 12, n. 1, 1992, p. 4. Tradução nossa.

sociedades estudadas, ou talvez de qualquer sociedade. Como a Idade Média, não se desenvolveu de forma orgânica: foi criado para um propósito e é justamente por esse propósito que possui controvérsia. Para Achille Mbembe, a sua existência se dá através de um processo de agrupamento e diferenciação arbitrária entre *étnico* e *branco*, apontada por Mbembe como parte do acentuamento da inassimilabilidade dos não-brancos (utilizando o exemplo de franceses não-brancos, especificamente),⁸² portanto sendo uma parte do processo de racialização e alterização do sujeito colonizado.

No presente momento, escolhemos deixar de lado o conceito devido a essas considerações. Caso seja feita outra escolha em trabalhos futuros, ela será explicada da mesma maneira. Com isso, concluímos nossa seção de discussão de conceitos, tanto aqueles que escolhemos usar quanto aqueles que escolhemos deixar de lado por enquanto. Agora, partiremos para a última parte de nosso primeiro capítulo para que possamos adentrar o centro das pesquisas conduzidas. Será trabalhada uma breve tipologia de nossas fontes primárias, contextualizando seus escritores e a forma de contato que tivemos com elas, assim como as metodologias utilizadas para nosso uso das fontes. Além disso, também iremos fornecer algum contexto sobre quem produziu essas fontes e o que devemos manter em mente acerca disso. No momento, serão fornecidas algumas informações contextuais, porém os devidos aprofundamentos são feitos nos seguintes capítulos.

2.3 PERGAMINHO, CERÂMICAS E O CALOR DA VOZ HUMANA: CONSIDERAÇÕES SOBRE NOSSAS FONTES PRIMÁRIAS E METODOLOGIAS

O nosso trabalho foi desenvolvido através do uso de três tipos de fontes primárias principais: escritas, arqueológicas e orais. Geralmente, as fontes escritas que temos para o recorte temporal e temático escolhidos costumam ser compilados de informações de comerciantes e viajantes coletadas por escritores muçulmanos, embora algumas sejam de fato de autoria de viajantes que visitaram o Djolibá durante as épocas de hegemonia de Wágadú e do Mândén. Devido ao fato de ser uma especificidade caso a caso, nós esclarecemos tais questões no momento de análise das fontes. Não temos conhecimento profundo de todos os autores, pois em vários casos poucas informações sobreviveram, porém nos casos contrários nós conseguimos usufruir disso e relacionar o autor à análise de seus escritos ou comparar

⁸² MBEMBE, A. **Sair da grande noite**: ensaio sobre a África descolonizada. Edições Mulemba: Luanda & Edições Pedagogo: Mangualde, 2013, p. 114.

autores e seus textos. Naturalmente, a análise também dependeu de leituras contextuais, que estão citadas por todo o texto.

As fontes arqueológicas representam um ponto mais complexo. Poucas escavações foram feitas no Sahel em anos recentes, sendo uma região perigosa e frequentemente em conflito. A maior parte da região estudada está situada nas atuais nações de Burkina Faso e Mali, embora alguns clãs mencionados correspondam também à atual Guiné e a outros países. Assim, temos uma quantidade limitada de trabalhos que discutem escavações empreendidas na segunda metade do século XX. Roderick McIntosh e Susan McIntosh foram nossos principais autores para esse fim, pois eles participaram de escavações em Djenné-Djenno⁸³ e Dia⁸⁴ e escreveram sobre outros sítios de interesse, como Koumbi-Saleh (a ambígua cidade que será discutida no segundo capítulo) nos mesmos textos. Ocasionalmente encontraram-se outros, porém Roderick McIntosh e Susan McIntosh permanecem os mais importantes em termos da contribuição arqueológica ao nosso trabalho em específico. Nosso contato com essas fontes é majoritariamente através de descrições, imagens e representações, mas mesmo com essas limitações de forma e uso ainda foi possível utilizar essas informações na construção e avaliação de hipóteses.

Por fim, as fontes mais importantes do nosso trabalho em vários sentidos: as fontes orais, especificamente a tradição oral mandê. Nós utilizamos os Épicos de Sundiata Keita⁸⁵ e Sumanguru Kante,⁸⁶ respectivamente, além de trechos de tradição oral soninquê presentes na obra *Ancient Ghana and Mali*, de Nehemia Levtzion, publicada originalmente em 1973.⁸⁷ Tradições orais são de difícil definição, mas no nosso caso são contos épicos relacionados às figuras de Sumanguru Kante, último governante hegemônico de Sosso, e Sundiata Keita, primeiro governante hegemônico mandinga. Sua natureza como épicos nos leva a esperar elementos fantásticos, e, de fato, existem ocorrências na narrativa que cumprem essa expectativa. Isso, porém, não deve ser visto como negativo. Encontramos muitas ideias e informações nas tradições orais, sobretudo nos atos heróicos ou vilanescos e seus significados amplos e nas formas discursivas empregadas pelos griôs e djélis que narraram cada Épico. Para a metodologia das tradições orais, foram lidos os capítulos pertinentes de *Oral Tradition as*

⁸³ MCINTOSH, S. K.; MCINTOSH, R. J. The Inland Niger Delta before the Empire of Mali: Evidence from Jenne-Jeno. **The Journal of African History**, Cambridge, 1981, vol. 22, n. 1, p. 1-22.

⁸⁴ MCINTOSH, S. K.; MCINTOSH, R. J. Revisiting site history and regional interaction at the Dia settlement mound complex, Mali. **Azania: Archaeological Research in Africa**, Londres, 2023, v. 58, n. 4, p. 620-653.

⁸⁵ NIANE, D. T. Tradução de PICKETT, G. D. **Sundiata: an Epic of old Mali**. Harlow: Pearson Education Limited, 2006.

⁸⁶ BULMAN, S; VYDRINE, V (eds.). **The Epic of Sumanguru Kante**. Koninklijke Brill: Leiden, 2017.

⁸⁷ LEVTZION, N. **Ancient Ghana and Mali**. Nova Iorque: Africana Publishing Company, 1980.

History, de Jan Vansina, originalmente publicado em 1965, e também o capítulo do mesmo autor no primeiro volume da coletânea *História Geral da África*, produzido pela UNESCO e originalmente publicado em 1981.⁸⁸

O primeiro passo para compreender qualquer fonte é o conhecimento contextual e autorial. Para as tradições orais, precisamos conhecer as culturas em que foram produzidas e a função que cumpriam dentro dessas sociedades, além de considerar ainda os griôs e djélis em si e seus objetivos junto à memória. Todas as fontes utilizadas foram traduzidas pelo menos uma vez, senão duas, o que representa outro desafio: não podemos depender da linguagem, precisando compreender as fontes através das ideias transmitidas, o que por si só beneficia as tradições orais, cuja mensagem existe com base em figuras de linguagem, metáforas, lições de vida e semelhante criatividade. G. D. Pickett ressaltou a pluralidade de versões da mesma tradição oral, como o Épico de Sundiata, que têm variações de estilo, conteúdo ou apresentação mesmo quando apresentadas pelo mesmo griô em diferentes ocasiões.⁸⁹ Em contextos linguísticos, a afirmação popular de que todo tradutor é um traidor continua sendo verdade. O ato de tradução, sobretudo de sucessivas traduções, invariavelmente resulta na perda de mensagens e significados do texto original. Quem sabe um dia seja possível fazermos a análise de textos na língua árabe, por exemplo, assim cortando um dos caminhos intermediários e mais comuns de tradução nas fontes sobre o Sahel. Agora, no entanto, aceitamos a necessidade de tomar o caminho mais trilhado, pois estamos, afinal, ainda lendo as mesmas fontes e na mesma linguagem que nossa bibliografia o fez. É justamente a leitura e compreensão do mesmo material que nos levou pelos caminhos de crítica e reanálise que construíram nosso trabalho de forma orgânica e necessária para nossas pesquisas futuras.

O djéli Mamoudou Kouyaté, que recitou o Épico a Djibril Niane, criticava a ideia de registrar o passado através da escrita, tal como feito por outros povos. Para ele, a escrita não tem papel a desempenhar na memória pois ela torna o passado gélido, retirando dele o sentimento, enquanto o calor da voz humana e dos sentimentos que são transmitidos pela tradição oral não podem ser replicados pelo registro de suas palavras na escrita, o qual ele chama de um ato de violência. Além disso, ele afirma que o conhecimento escrito torna-se congelado dentre as páginas dos livros.⁹⁰ Entender isso será essencial inclusive na compreensão dos

⁸⁸ VANSINA, J. A Tradição oral e sua metodologia. In: KI-ZERBO, J. (ed.). **História Geral da África I: Metodologia e pré-história da África**. 2. ed. Brasília: UNESCO, 2010, p. 139-166.

⁸⁹ NIANE, D. T. Tradução de PICKETT, G. D. **Sundiata: an Epic of old Mali**. Harlow: Pearson Education Limited, 2006, p. xv.

⁹⁰ NIANE, D. T. Tradução de PICKETT, G. D. **Sundiata: an Epic of old Mali**. Harlow: Pearson Education Limited, 2006, p. 41.

processos do Islã nas sociedades mandês ao longo do trabalho, porém aqui nos possibilita compreender a sociedade em que os djélis e griôs se inserem e o papel social que desempenham, antes sendo aconselhadores de reis e hoje vendendo seus talentos musicais para sobreviver.⁹¹ Além disso, o desdém por qualquer fonte além daquela que está registrada em escrito, introduzido majoritariamente pela colonização europeia, permanece até entre intelectuais africanos, resultando na desvalorização das tradições orais como fontes.⁹² Assim, o ato de trabalhar com a tradição oral como fonte é um ato de cumprimento de seu papel, inclusive na forma crítica como o fazemos, embora não possamos usufruir das intenções originais e corretas da oralidade.

Trabalhar com essas fontes é compreender autoria, tempo, intenção, memória e uma busca por conhecimento geracional frequentemente passada de pai a filho por séculos. Que em algum momento ocorram mudanças (embora jamais deva sugeri-lo a um djéli ou griô) é apenas parte natural de qualquer processo de memória. O escritor também é passível de transmitir o subjetivo como objetivo, ou alterar as informações que deseja para atingir um objetivo pessoal da obra. Sabemos muito bem que muitos escritores do passado eram patrocinados por governantes, reis e ricos, inclusive muitos dos viajantes e autores muçulmanos que nós analisaremos. Estes têm o mesmo incentivo pessoal e profissional para alterarem suas obras em maneiras variadas. Portanto, quem somos nós para negar à tradição oral seu devido lugar de igualdade?

Quando Mamoudou Kouyaté afirma, no *Épico de Sundiata*, que seu clã recebeu diretamente de Sundiata o direito de serem os griôs pessoais dos Keitas e ainda o direito de fazerem piadas contra os mesmos pela eternidade, podemos duvidar e considerar a possibilidade de que o djéli está aumentando a importância de sua própria linhagem. Ao mesmo tempo, devemos? É algo interessante de se discutir, e podemos fazê-lo, mas como ainda não descobri evidências definitivas a favor ou contra e não há qualquer implicação sobre o restante do trabalho, optei por não me dedicar a esse ponto para além dessa menção, apenas insistindo em momentos em que as informações são de fato relevantes para nossos estudos. Caso contrário, teríamos que fazer o mesmo para todas as fontes primárias, o que dobraria a quantidade de críticas sem qualquer ganho real no conteúdo do texto para além da demonstração de uma capacidade de duvidar, que já está presente no texto mesmo assim.

A tradução-traição e a diferença entre visões externas e visões internas são dois dos problemas que já havíamos previsto na época de escrita do projeto, anterior às leituras

⁹¹ *Ibidem*, p. xxiii-xxiv.

⁹² *Ibidem*, p. xxiv.

aprofundadas. As visões internas partem quase inteiramente da tradição oral, e sobre essa nós lançaremos nossa visão externa, embora tentando nos inserir em padrões cosmológicos e formas de pensar que são específicos a essas sociedades. Não importa o quanto tentarmos, jamais conseguiremos fazê-lo por completo, porém permanece um exercício necessário para a análise das tradições orais. Por outro lado, a visão externa, seja pelos escritos muçulmanos sobre o Djolibá ou através da bibliografia, requer a consciência de que estamos imbuindo nosso objeto de estudo com valores e expectativas que são ativamente nossos. Como evitá-lo? Talvez seja a pergunta mais complexa de toda a História, ponderada por inúmeras correntes historiográficas. Para o presente trabalho, e como opinião geral, não devemos evitá-lo, apenas reconhecê-lo, e em reconhecer nossos excessos poderemos medi-los. O fazer-histórico não é uma fábrica, processo impessoal de montagem do começo ao fim feito com padrões e moldes rigidamente regulamentados, mas sim a jardinagem: semear e ver crescer, aparando galhos e folhas mortas na medida que nosso jardim se fortalece sob auxílio da intervenção pessoal.

Para além da tradição oral, é importante notarmos as metodologias utilizadas no tratamento das fontes escritas. Como escolhi definir fontes escritas no atual trabalho? Segundo a definição de H. Djait, trata-se daquilo “que é *traçado* ou impresso em signos convencionais sobre qualquer tipo de suporte: papiro, pergaminho, osso, papel”.⁹³ Visto que a maioria das fontes escritas sobre o Sahel são muçulmanas, não autóctones, e que estas fontes tiveram ainda que passar por processos de tradução, há um grau de ressalva natural. Djait aponta, porém, que a “exterioridade relativa ou absoluta em relação a seu objeto não diminui em nada seu valor”, ressaltando que “é fato que essas fontes valorizam uma certa comunicação africana, à qual, até agora, islamistas e africanistas nem sempre têm se mostrado sensíveis”.⁹⁴ Concluindo seu capítulo, Djait ainda afirma que “é preciso que nos dediquemos com urgência a todo um trabalho de crítica textual, de reedição, de confrontação e de tradução, já iniciado por alguns pioneiros e que deve ser continuado”.⁹⁵ É nesse processo de crítica, reedição e confrontação que o atual trabalho se insere, antes por necessidade do que por planejamento prévio na fase de projeto.

As tipologias de fonte escrita utilizadas exigem que mantenhamos em mente aspectos variados de seus contextos de autoria e compilação. Aqui, classificadas pelo gênero textual e pelas motivações de sua produção, as fontes escritas podem ser divididas em duas grandes

⁹³ DJAIT, H. As fontes escritas anteriores ao século XV. In: KI-ZERBO, J. (ed.). **História Geral da África I: Metodologia e pré-história da África**. 2ª edição. Brasília: UNESCO, 2010, p. 77.

⁹⁴ *Ibidem*, p. 104.

⁹⁵ *Ibidem*, p. 103-104.

categorias, cada uma com suas próprias subcategorias: fontes narrativas, de caráter pessoal, e fontes arquivísticas, de caráter impessoal.⁹⁶ Dentre as fontes narrativas, Djait pontua as “crônicas e anais; obras de geografia; relatos de viagem; obras de naturalistas; obras jurídicas e religiosas, como tratados de direito canônico; livros santos ou hagiografias; obras propriamente literárias”.⁹⁷ Para o recorte temporal que discutiremos, a maioria das obras são de caráter narrativo, frequentemente obras de geografia e relatos de viagem. Destes, irei apresentar os principais autores que utilizamos no trabalho em ordem cronológica, pois embora essas informações serão repetidas de forma resumida posteriormente, aqui esse espaço servirá para que sejam apresentadas com maior fôlego. Além disso, nas ocasiões em que os autores fizeram referência às obras de seus antecessores, será explicitado e lembrado.

O primeiro, al-Ya‘qūbī, foi um viajante que escreveu sua obra de história (*Tarikh*) em 872, quando estava na região de Khurasan, no atual Irã. Seus escritos são os relatos de mais longa data sobre a organização sociopolítica da África Ocidental que temos acesso, atualmente. Depois disso, escreveu sua obra de geografia (*Kitab al-Buldan*) em 889 ou 890 durante sua estadia no Egito, descrevendo as duas principais rotas de comércio transaarianas: na África Oriental, Zawila ao Lago Chade, conhecida pelo comércio de escravizados; na África Ocidental, Sijilmasa à Awdaghust (essa sendo a rota que chega às terras de Wágadú).⁹⁸ Sua descrição de Wágadú é de um governante supremo, o *ghana*, que recebe a lealdade de outros reis menores.⁹⁹ Em seguida, temos Ibn Ḥawqal, originário da Mesopotâmia que viajou pela África do Norte e a Espanha entre os anos de 947-951. Temos acesso apenas a um pequeno escrito de sua autoria, que foi produzido quando Ibn Ḥawqal viajou a Sijilmasa, em 951, encontrando uma nota promissória de grandes quantidades de moedas de ouro. O devedor (Muhammad bin Sa’dun) era um comerciante que viajava a rota transaariana entre Sijilmasa e Awdaghust, embora residisse na primeira cidade. Seu credor, Abu Ishaq Ibrahim, também viajava a mesma rota, e foi dele que Ibn Ḥawqal coletou as suas informações sobre Wágadú e as riquezas de seu governante.¹⁰⁰

al-Muhallabi, falecido em 990, escreveu uma obra geográfica dedicada ao califa fatímida al-Aziz, conhecida como *Kitab al’Aziz* ou *al-Azizi*, que foi perdida.¹⁰¹ Trechos dela

⁹⁶ DJAIT, H. As fontes escritas anteriores ao século XV. In: KI-ZERBO, J. (ed.). **História Geral da África I: Metodologia e pré-história da África**. 2ª edição. Brasília: UNESCO, 2010, p. 86.

⁹⁷ *Idem*.

⁹⁸ LEVTZION, N.; SPAULDING, J. (eds.). **Medieval West Africa: views from Arab scholars and merchants**. Princeton: Markus Wiener Publishers, 2003, p. 1-2.

⁹⁹ *Idem*.

¹⁰⁰ *Ibidem*, p. 4-5.

¹⁰¹ *Ibidem*, p. 6.

sobreviveram através de citações na obra de Yāqūt, que escreveu entre 1212 e 1229. Daquilo que temos acesso, al-Muhallabi afirma que Awdaghust havia se tornado muçulmana (na época, eram muçulmanos Ibaditas), e descreve o reino de Kawkaw (Gao) cujo rei “fingia ser muçulmano perante seus sujeitos, a maioria deles fingem ser muçulmanos também”.¹⁰² Mesmo problematizando a possibilidade de seus escritos terem sido alterados, as informações trazidas são condizentes com aquelas trazidas por outras fontes.

al-Bakrī é um dos autores que mais discutiremos no próximo capítulo, pois muito de sua obra sobreviveu. Ele viveu em al-Andalus, aparentemente jamais saindo da Península Ibérica. Sua maior obra, de caráter geográfico, foi escrita em 1068, sendo baseada em informações coletadas de comerciantes e visitantes que transitavam do Sahel, mas também consultando os escritos de Ibn Ḥawqal do século anterior. Combinando fontes escritas e orais, al-Bakrī construiu a narrativa de um período emblemático, quando vários dos reinos do Sahel atingiam seu auge, incluindo as dificuldades enfrentadas por Wágadú na segunda metade do século XI que trariam o fim da hegemonia soninquê. Segundo Levtzion e Spalding, a veracidade das informações de al-Bakrī é verificável através de sua descrição excepcionalmente detalhada do Djolibá e seu percurso.¹⁰³ Além disso, é através de al-Bakrī que temos acesso a muitas informações sobre a capital de Wágadú (frequentemente chamada de Cidade do Ghana, pois se trata da cidade por excelência do *ghana*) e sobre o lugar do Islã no Sahel, além do que Levtzion e Spalding chamam de “padrões de islamização” nos reinos de Ghana, Takrur e Gao (Kawkaw).¹⁰⁴

O emblemático al-Zuhri possui mais mistérios do que a maioria das demais fontes. O nome dele e de seu pai são inconsistentes através de diferentes manuscritos, de acordo com Levtzion e Spalding, mas nele encontramos informações extremamente importantes, mesmo que por vezes fragmentadas.¹⁰⁵ A informação que mais utilizaremos é a data que al-Zuhri atribui à conversão do povo de Wágadú ao Islã (nesse caso, uma vertente considerada ortodoxa, e, portanto, vista como verdadeiramente o Islã).¹⁰⁶ O autor também escreveu sobre os vizinhos de Wágadú e suas próprias conversões ao Islã; sobre as invasões de Wágadú contra vizinhos mais fracos em busca de escravizados e sobre contato entre Wágadú e governantes almorávidas.¹⁰⁷

¹⁰² LEVTZION, N.; SPAULDING, J. (eds.). *Medieval West Africa: views from Arab scholars and merchants*. Princeton: Markus Wiener Publishers, 2003, p. 6-7.

¹⁰³ LEVTZION, N.; SPAULDING, J. (eds.). *Medieval West Africa: views from Arab scholars and merchants*. Princeton: Markus Wiener Publishers, 2003, p. 9-10.

¹⁰⁴ *Ibidem*, p. 10.

¹⁰⁵ *Ibidem*, p. 23.

¹⁰⁶ *Idem*.

¹⁰⁷ *Ibidem*, p. 24-25. Os almorávidas foram um movimento entre os séculos XI e XII, formado pela união de vários grupos muçulmanos na África do Norte Ocidental, majoritariamente na região do atual Marrocos. Também tiveram

Assim como al-Bakrī, al-Idrisī será um autor recorrente nos próximos dois capítulos. Ele foi o geógrafo muçulmano mais conhecido dentre os europeus, tendo escrito seu *Kitab Rujar* a pedido do rei normando da Sicília, Rogério II, completando a obra em 1154.¹⁰⁸ O autor também consultou a obra de al-Bakrī durante sua escrita, atualizando informações conforme julgava necessário (algo que gera problemas próprios de incoerência na leitura, pois al-Idrisī não foi passível de cometer erros em sua identificação de locais e culturas). Ele dividiu a Terra em sete climas, cada qual com suas seções, e separou sua obra dessa maneira. Como ressaltado por Levtzion e Spalding, deve ser feita a leitura crítica de sua obra desde as descrições geográficas até os acontecimentos históricos.¹⁰⁹ Isso é feito óbvio pela asserção de al-Idrisī de que o governante de Wágadú era descendente do profeta Muhammad.¹¹⁰ Afirmações semelhantes ocorrem em várias das fontes escritas e orais, portanto sendo esperado que exercitemos leituras críticas como o padrão.

Yaqt, brevemente mencionado há pouco, foi um escravizado liberto, nascido em 1179, e originalmente tomado em cativeiro dentro de território bizantino. Seu mestre foi um comerciante sírio que residia em Bagdá e posteriormente o enviou para fazer comércio em seu nome, libertando-o em 1199.¹¹¹ Transitando em várias cidades do Oriente Médio e da África, foi visitante prolífero de suas bibliotecas, escrevendo um dicionário geográfico entre 1212 e 1229, organizado de forma alfabética e frequentemente registrando os nomes de suas fontes (que inclui o trabalho perdido de al-Muhallabi).¹¹² Sua contribuição principal e mais original é acerca do reino de Zafun e suas práticas durante a época de transição da hegemonia soninquê para seus sucessores.¹¹³ Zafun é um território menos mencionado que pode corresponder a uma variedade de grupos sahelianos, considerando que frequentemente os nomes árabes não condizem com as identidades autóctones, e, na verdade, um dos candidatos mais prováveis e corroborados por outras fontes é Wágadú.¹¹⁴

Em seguida, nos aproximando do fim das fontes utilizadas, temos ‘Ali b. Musa Ibn Sa’id, nascido em Granada no ano de 1214 e falecido em Tunis, em 1286 ou 1287 (a tradução entre o calendário comum cristão e o calendário da Hégira costuma resultar nessa margem).

uma forte presença em al-Andalus. SEMONIN, P. The Almoravid movement in the Western Sudan: a review of the evidence. *Transactions of the Historical Society of Ghana*, v. 7, 1964, p. 42-59.

¹⁰⁸ LEVTZION, N.; SPAULDING, J. (eds.). *Medieval West Africa: views from Arab scholars and merchants*. Princeton: Markus Wiener Publishers, 2003, p. 27.

¹⁰⁹ *Ibidem*, p. 28.

¹¹⁰ *Idem*.

¹¹¹ LEVTZION, N.; SPAULDING, J. (eds.). *Medieval West Africa: views from Arab scholars and merchants*. Princeton: Markus Wiener Publishers, 2003, p. 39.

¹¹² *Idem*.

¹¹³ *Ibidem*, p. 40.

¹¹⁴ *Idem*.

Assim como al-Idrisī, ele dividiu a Terra em sete climas subdivididos na sua obra, escrita em algum momento após 1269. Diferente dos antecessores, sua preocupação esteve marcada na localização exata das cidades utilizando latitude e longitude,¹¹⁵ providenciando evidências-chaves para os estudos atuais sobre a localização das cidades da época. Junto disso, apresenta descrições sobre o estado político e religioso de vários dos reinos do Sahel no século XIII.¹¹⁶

al-‘Umarī, nascido em 1301 e falecido em 1349, ambos na cidade de Damasco, é uma das principais fontes escritas sobre os períodos de Mansá Mūsā e de Mansá Suleiman, sucessor de Mūsā.¹¹⁷ Administrador oficial do Sultanato Mameluco no Cairo, al-‘Umarī perdeu a visita de Mūsā à cidade, no rumo de sua peregrinação à Meca, pois estava em Damasco. Assim, sua obra foi construída através de fontes escritas e orais de oficiais que haviam conhecido o Mansá durante a visita.¹¹⁸ Através dele, temos uma narrativa detalhada tanto sobre a visita em si quanto sobre a descrição de Mūsā de suas próprias terras e práticas, sendo, portanto, uma das principais fontes do último capítulo, cujo foco é justamente a época de hegemonia mandinga.

Uma das fontes mais famosas, Ibn Battuta é o único autor que realmente viajou até o Mândén, ou Mali, entre o começo de 1352 e o final de 1353.¹¹⁹ A obra utilizada se trata de um relato de viagem, completado no final de 1355, sobre a estadia de Ibn Battuta na corte do Mansá Suleiman, de forma que sua viagem provavelmente contratada pelo sultão marroquino Abu ‘Inan (que governou entre 1348 e 1359).¹²⁰ É também possível que o compilador do relato, um escriba oficial do sultão chamado Ibn Juzayy, tenha tido conhecimento da obra de al-‘Umarī e utilizado a mesma para enriquecer o relato de Ibn Battuta.¹²¹ Através desse texto, temos conhecimento sobre práticas políticas, sociais e religiosas dentro do Mândén pela perspectiva estrangeira do viajante. Além disso, apresentou informações sobre os nomes de regiões e reis antes desconhecidos ao Norte do Saara.¹²²

Embora não necessariamente seja o último autor analisado no trabalho, é o último dentre os principais e mais recorrentes: Ibn Khaldūn, o historiador muçulmano mais conhecido. Nascido em Tunis, em 1332, ele passou a maior parte de sua vida em serviço de governantes na África do Norte, falecendo em 1406 no Egito. Ibn Khaldūn valorizava a tradição oral, registrando a história do Mândén narrada a ele por ‘Uthman, quando este visitou o Cairo em

¹¹⁵ *Ibidem*, p. 42.

¹¹⁶ *Idem*.

¹¹⁷ *Ibidem*, p. 50.

¹¹⁸ *Idem*.

¹¹⁹ LEVTZION, N.; SPAULDING, J. (eds.). **Medieval West Africa: views from Arab scholars and merchants**. Princeton: Markus Wiener Publishers, 2003, p. 66.

¹²⁰ *Idem*.

¹²¹ *Ibidem*, p. 66-67.

¹²² *Idem*.

1394. Embora tenha escrito seu volume sobre história entre 1374 e 1378, ele continuou revisando-o e adicionando novos eventos sobre o Mândén até 1394, com a visita de ‘Uthman.¹²³ O autor, em grande parte através desse registro, trouxe uma genealogia dos governantes do Mândén desde Sundiata Keita (aqui chamado de Mari-Jata, grafia comum entre os muçulmanos da época), assim compreendendo cerca de um século e meio de governantes.¹²⁴ Seus escritos narram eventos diplomáticos e políticos entre o sultão marroquino e os Mansás contemporâneos.¹²⁵

Através do conhecimento contextual e o diálogo historiográfico, a análise crítica dessas fontes forma a base do atual trabalho, possibilitando pensarmos em novas formas de compreender Wágadú, Sosso e o Mândén sob a ótica de suas relações interculturais, intraculturais, religiosas e suas formas de exercício do poder. Em conclusão, tendo apresentado nossas fontes de forma geral, iremos agora partir para o começo da nossa pesquisa propriamente dita, feitos os necessários esclarecimentos e explicações para que seja possível entender nossos pontos de partida a seguir. Foi a partir do segundo capítulo que a pesquisa se demonstrou, de fato, um jardim, com novas problemáticas se apresentando através do simples ato de leitura e cognição muito além daquilo que já havia sido planejado. Começaremos posicionando-nos no recorte temporal e espacial devido para o início das discussões, considerando a raiz do povoamento do Djolibá, porque são informações que alimentaram algumas das mais importantes seções do texto: os debates acerca de Koumbi-Saleh e do declínio de Wágadú. Além disso, trata-se de contextualizar quem são os povos mandês e pontuar processos notáveis de seu passado.

¹²³ *Ibidem*, p. 89.

¹²⁴ *Ibidem*, p. 90.

¹²⁵ *Idem*.

3 O DESENVOLVIMENTO DAS POPULAÇÕES MANDÊS: SOBRE WÁGÀDÚ, A CIDADE DO GHANA E O PRIMEIRO ISLÃ

3.1 FLUXOS MIGRATÓRIOS, POVOAMENTO E A CONSTRUÇÃO DO ESPAÇO CULTURAL NO DJOLIBÁ

No presente capítulo, discutiremos o passado longínquo das populações mandês através daquilo que temos conhecimento, considerando informações majoritariamente arqueológicas. A partir dessas informações, será possível compreender certos aspectos dos centros populacionais mandês que serão recorrentes no restante do trabalho. A maioria desses aspectos nos informa sobre os tipos de sociedades que estaremos estudando e quais os contextos em que estão inseridas, particularmente em seus sentidos econômicos – pois grande parte dos pontos de interesse do trabalho se relacionam em graus significativos com o comércio – e políticos – que, por sua vez, é uma definição abrangente, pois descreve tanto a micropolítica urbana entre as elites de uma cultura e seu povo quanto a macropolítica mandê entre as elites de clãs diferentes. Junto a isso, será discutido o que sabemos e podemos teorizar sobre o tempo de hegemonia soninquê em Wágàdú; qual foi a capital de Wágàdú e as implicações disso sobre nossa compreensão regional; e, por fim, aquilo que decidimos instrumentalizar como “Primeiro Islã do Djolibá”, ou apenas Primeiro Islã, que seria a vertente do Islã que chegou ao Djolibá através das rotas de comércio transaarianas.

A primeira contextualização que deve ser feita para pensarmos no desenvolvimento dessas populações na bacia do rio Djolibá é entender a posição que ocupam, tanto geograficamente quanto sua inserção em contextos amplos ou específicos africanos. “Desenvolvimento” não está sendo utilizado com o intento de que implique sentido de evolução das populações mandês de um ponto primitivo a pontos progressivamente mais avançados, mas sim em seu sentido de aparecimento e inserção no processo histórico, em seus contextos sociais e econômicos. Antes disso, porém, um povo é produto de seu ambiente, e não raramente surgem mecanismos sociais, políticos e culturais pautados em necessidades ambientais. A disponibilidade (ou falta) de recursos abre um leque de possibilidades a serem exploradas. O ambiente é um dos fatores que incentivam a migração, certamente, para além da expulsão por conflito. Estabelecidos em seu novo local, com o tempo um povo passa a se adequar ao ambiente e adequar seu ambiente a si.

A predominância de estepes e cavalos coincide com o florescimento de povos nômades a cavalo, por exemplo, pois oferece um recurso abundante que pode ser utilizado de diversas maneiras para diferentes finalidades, sejam elas econômicas, militares, logísticas ou até agrícolas. Assim como a evolução biológica favorece certos modos e estratégias de sobrevivência a serem selecionados, em detrimento dos menos aptos para aquele ambiente, também os modos de vida se constroem em direção às estratégias de sobrevivência (e claro, conquistada a sobrevivência, tornam-se possíveis outras buscas que costumamos assinalar como o início de uma sociedade estrutural). O ponto principal é que o ambiente, a geografia e a relação do povo com ambos são tão dignas de consideração quanto qualquer fonte primária e serão extremamente importantes ao longo dos próximos dois capítulos como, efetivamente, fontes primárias em seu próprio direito. José Rivair Macedo resumiu da melhor maneira, descrevendo a bacia do rio Djoliba como

Área cultural a que os temas e questões de pesquisa se referem, a bacia do rio Níger funciona como um grande entroncamento de povos, rotas e paisagens naturais. Para o norte, projeta-se na franja meridional do Saara, conhecida como Sahel, do árabe, *Sahil* ('litoral, costa'), uma extensa faixa de cerca de 500-700 km que se estende, no interior do continente, entre o oceano Atlântico e o mar Vermelho e funciona como uma zona intermediária entre o ambiente saariano e o ambiente da savana. Ali, a vegetação da estepe, as baixas precipitações atmosféricas e o clima seco acusam a aridez do deserto, mas ela permanece como *habitat* de grupos de camelleiros de língua imazighen e tamaxeque, de camelleiros negros, os tubus, de pastores bellas e fulas. Para o sul, onde as águas do Níger seguem formando uma curva acentuada em forma de cotovelo, seus afluentes, como grandes artérias, irrigam o cinturão verde formado pelas vegetações de savana, projetando-se na direção do Delta, onde é gradualmente cercado pela floresta tropical.¹²⁶

Em termos objetivos, a região oferece ótimas alternativas para a transição de nomadismo para sedentarismo, como comprovado pelo estabelecimento de atividades de agricultura, pastagem, comércio e – famosamente – extração de ouro.¹²⁷ Isso não é dizer que o nomadismo foi extinto. Longe disso, grupos nômades foram e continuaram sendo notáveis, sobretudo nas regiões desérticas do Sahel e do Saara, não raramente sendo participantes ativos do comércio.¹²⁸ Compreender as culturas da África Ocidental, tanto dentro quanto ao Sul do Saara, requer a compreensão de que o nomadismo não é uma etapa primitiva do desenvolvimento humano. A linearidade histórica que frequentemente foi aplicada em séculos anteriores não encontra correspondente na História tal qual a praticamos e compreendemos

¹²⁶ MACEDO, J. R. **Antigas sociedades da África negra**. São Paulo: Contexto, 2021, p. 22.

¹²⁷ LEVTZION, N. **Ancient Ghana and Mali**. Nova Iorque: Africana Publishing Company, 1980, p. 23; MACEDO, J. R. **Antigas sociedades da África negra**. São Paulo: Contexto, 2021, p. 23.

¹²⁸ PASSON, Jacqueline et al. Traders, Nomades and Slaves: Trans-Saharan Trade. In: **Across the Sahara: Tracks, Trade and Cross-Cultural Exchange in Libya**. Cham: Springer International Publishing, 2020, p. 49.

atualmente. Embora houvesse grupos nomádicos e clânicos na Europa durante a Antiguidade Tardia e o Medievo, por exemplo, a tendência foi de que sua organização fosse suplantada ou então complementada pelos sistemas de prática feudais e outras novas formas de organização nascentes, enquanto o nomadismo em larga escala viria a deixar de existir com o passar dos séculos na Europa Ocidental. Podemos colocar isso em contraste com as civilizações sudanesas, pois “como Wright aponta, os impérios sudaneses dependeram dos nômades saarianos para a organização, orientação e proteção das caravanas de comércio. As economias dos nômades, moradores de oásis e comunidades assentadas norte e sul do deserto são largamente complementares”.¹²⁹

O nomadismo pode existir (e existe) relacionado às comunidades de vida sedentária. Quando pensamos de forma lógica, faz sentido. Aquele que se encontra fixado a sua terra tem nela incentivos para permanecer e dificuldade para se retirar, enquanto o nômade vive sob a lógica reversa, tendo muitos incentivos para sua mobilidade e poucos incentivos para se assentar fixamente. O fato de que escolhem permanecer nômades quando passam por inúmeras cidades em que poderiam, teoricamente, se estabelecer caso o desejassem ajuda a comprovar duas suposições simples: primeiramente, que formas de nomadismo foram essenciais para o florescimento comercial de sociedades sedentárias no Sahel (como apontado no trecho citado há pouco); segundamente, que a existência de ótimas opções de sedentarismo não significam a transição de nômades a sedentários, porque também existem ótimas opções de nomadismo que ainda cumprem papéis importantes na sociedade sedentária. Nômades são mensageiros, comerciantes e viajantes em uma rede que liga as cidades do Sahel, que é funcionalmente um litoral à beira do Saara. O sucesso do sedentarismo, de certa forma, depende do nomadismo, ao mesmo tempo em que ser nômade não implica em uma vida de infortúnio.

As trajetórias históricas das populações mandês necessitam da compreensão dessas possibilidades, porque são trajetórias que dependem da união entre modos de vida nomádicos e sedentários sob uma organização que pode ser resumida como uma complexa estrutura de clãs. Novamente indo ao encontro da obra de José Rivair Macedo quando ele discute a importância de *aprofundar* os estudos de História da África, “assumindo os riscos e compromissos das definições fáceis, diremos que o ângulo privilegiado pelo qual procuraremos

¹²⁹ PASSON, Jacqueline et al. Traders, Nomades and Slaves: Trans-Saharan Trade. In: **Across the Sahara: Tracks, Trade and Cross-Cultural Exchange in Libya**. Cham: Springer International Publishing, 2020, p. 49.

observar aspectos da vida comunitária dos povos e ambientes apontados é o da ‘antropologia histórica’”.¹³⁰

O próprio debate acerca de trânsitos físicos e culturais têm suas ideologias por trás. A Biblioteca Colonial considerava que os maiores e mais ricos reinos africanos deviam sua prosperidade a migrantes brancos vindos do Norte, trazendo consigo maior civilização.¹³¹ Ainda em 1980, Patrick Munson escrevera: “havia, com certeza, **homens brancos** (berberes muçulmanos) em posições importantes do reino [...]”.¹³² Os berberes muçulmanos a que Munson se refere são tão brancos quanto pessoas norte-africanas nativas podem ser, certamente. A *civilização branca* é utilizada por alguns como chave explicativa para grandes avanços nas “regiões coloniais” do mundo, a ponto de que é mais fácil que acreditem na intervenção dos mais improváveis agentes “brancos” do que na capacidade de povos não-brancos de alcançar qualquer patamar de avanço igual ou maior do que os mesmos. Afinal, a branquitude está no olho do observador, que decide a quem atribuir elementos de alterização em sua própria mentalidade. Ela não é algo rigoroso, fatural, observável na natureza ou que existe em um vácuo.

A ocupação de um espaço e a composição demográfica de seus habitantes são um discurso colonial, assim como podem ser um discurso decolonial. Na ausência de povos brancos europeus, escolhiam-se outros povos brancos (independente da certidão de sua existência). Quando, de fato, não havia povos brancos para escolher e não se desejava inventá-los, o Orientalismo servia para inserir os árabes na posição temporária de “quase-brancos”, pois segundo o pensamento racista, sua pele mais clara explicaria sua maior capacidade de desenvolvimento. As contribuições e alcance da atividade intelectual e econômica dos povos árabes é demasiadamente bem-conhecida, afinal, de forma que nem o Orientalismo possa negá-lo, tendo que se contentar em encontrar formas de explicá-lo em termos orientalistas. Assim surgiram hipóteses de que embora sítios como Djenné-Djenno houvessem sido habitados por africanos negros, a urbanização da África subsaariana teria ocorrido apenas como biproducto de comércio a longa distância estabelecido somente após o contato árabe, algo comprovado como falso após os estudos arqueológicos de McIntosh e McIntosh na região, que apontaram o início do desenvolvimento urbano muito antes das incursões árabes para a África Ocidental.¹³³

¹³⁰ PASSON, Jacqueline et al. Traders, Nomades and Slaves: Trans-Saharan Trade. In: **Across the Sahara: Tracks, Trade and Cross-Cultural Exchange in Libya**. Cham: Springer International Publishing, 2020, p. 24.

¹³¹ LEVTZION, N. **Ancient Ghana and Mali**. Nova Iorque: Africana Publishing Company, 1980, p. 4.

¹³² “There were, to be sure, white men (Muslim Berbers) in important positions in the kingdom [...]” MUNSON, P. J. Archaeology and the prehistoric origins of the Ghana Empire. **The Journal of African History**, v. 21, n. 4, 1980, p. 457. Tradução e grifo nossos.

¹³³ MCINTOSH, S. K.; MCINTOSH, R. J. Jenné-Jeno: an ancient African city. **Archaeology**, Nova Iorque, v. 33, n. 1, jan/fev 1980, p. 14.

MAPA 2 – Cidades do Sahel, Saara, África do Norte e Arábia



Fonte: Gomez (2018).¹³⁴

As planícies férteis ao redor do rio Djolibá e seus tributários, em sua enorme extensão ao longo da África Ocidental, atraíram o afixamento maciço de populações tão cedo quanto 3000 AEC (Antes da Era Comum), mas foi entre 300 AEC e 300 EC que a região recebeu um fluxo notavelmente maior de migrantes após sério período de seca que atingiu toda a África Ocidental (conhecido como *Big Dry*).¹³⁵ É a partir daqui que torna-se possível identificar o rio Djolibá como ambiente que incentiva a convivência entre povos de diferentes origens e culturas por natureza de imposições naturais, inicialmente. Seria difícil afirmar com exatidão as origens desses povos, porém para a presente discussão é um elemento de menor importância. A formação de suas sociedades, por outro lado, é de maior consideração. A região é privilegiada por seu fluxo comercial, resultando em um verdadeiro corpo material de resquícios arqueológicos que por vezes nos revelam as mais longínquas conexões. Para todos os propósitos, consideramos a bacia do rio Djolibá um eterno ambiente de encontro – tão convidativo para a vida e comércio de épocas longínquas quanto para os acadêmicos posteriores.

¹³⁴ GOMEZ, M. A. **African Dominion: A New History of Empire in Early and Medieval West Africa**. Princeton: Princeton University Press, 2018, p. 22.

¹³⁵ *Ibidem*, p. 14.

A arqueologia nos mostra que os primeiros sinais de arroz africano domesticado (*Oryza glaberrina*) em todo o continente até então¹³⁶ foram encontrados na antiga cidade de Djenné-Djenno (literalmente “antiga Djenné”, para diferenciá-la da nova), que foi um dos centros urbanos mais importantes das margens do rio Djolibá. Na mesma época, entre 90 e 50 EC de acordo com a datação por carbono, apareceram as primeiras formas de arquitetura permanente encontradas na região. Esse período corresponde ao que Roderick McIntosh e Susan McIntosh denominaram de “segunda fase de ocupação”, dentre quatro no total, identificadas e divididas com base na estratigrafia e nas mudanças observáveis da cerâmica.¹³⁷ McIntosh e McIntosh ainda apontam que a ausência dessa arquitetura e do arroz domesticado na fase anterior de ocupação pode apenas ser devido ao pequeno tamanho de amostra, deixando aberta a possibilidade de que em sítios ainda-não-escavados talvez possamos encontrar resquícios mais antigos de arquitetura permanente ou da domesticação do arroz africano.¹³⁸

Os metalúrgicos de Djenné-Djenno trabalhavam ferro de forma excepcional, já entre 250 AEC e 400 EC, subsequentemente passando a trabalhar cobre e ouro nos séculos seguintes.¹³⁹ A primeira fase de ocupação do sítio, de aproximadamente 200 AEC a 50 EC, produziu alta quantidade de ferro e cerâmica de alta qualidade. Antes da intensificação de atividades extrativas e manufatureiras, aparentemente a pesca e a pecuária compunham os elementos mais importantes da economia do nascente centro urbano. A cultura material mostra maior número de produtos importados apenas na terceira e na quarta fase de ocupação, que respectivamente cobrem os períodos de 400 EC a 900 EC e de 900 EC até aproximadamente 1400 EC.¹⁴⁰ Isso nos apresenta algumas possibilidades.

Primeiramente, Djenné-Djenno, nessa época, é um dentre vários sítios urbanos ao longo do rio Djolibá na África Ocidental, vários dos quais eram inclusive mais antigos mesmo do que Djenné em si — Djenné-Djenno tendo passado por processos característicos de urbanização permanente no que costumeiramente se denomina “Idade do Ferro” (*Iron Age*), enquanto outras vilas já haviam começado sua urbanização ao final da “Idade da Pedra Tardia” (*Late Stone Age*).¹⁴¹ Isso talvez implique em uma diferenciação apenas posterior do centro urbano, que existia entre pares em patamar semelhante. Os fluxos migratórios que aqui

¹³⁶ GOMEZ, M. A. **African Dominion: A New History of Empire in Early and Medieval West Africa**. Princeton: Princeton University Press, 2018, p. 11.

¹³⁷ *Idem*.

¹³⁸ *Idem*.

¹³⁹ *Ibidem*, p. 16.

¹⁴⁰ MCINTOSH, S. K.; MCINTOSH, R. J. Jenné-Jeno: an ancient African city. **Archaeology**, Nova Iorque, v. 33, n. 1, jan/fev 1980, p. 11-14.

¹⁴¹ GOMEZ, M. A. **African Dominion: A New History of Empire in Early and Medieval West Africa**. Princeton: Princeton University Press, 2018, p. 15.

consideramos não dizem respeito apenas à migração com propósitos de estabelecimento sedentário e permanente. Devemos também pensar no fluxo nômade e sua relação com o contexto mais amplo de Wágadú e, posteriormente, do Mândén. Mais especificamente, pensaremos em trocas quantitativas entre espaços africanos e além para dentro e para fora da bacia do rio Djolibá, possibilitando empreendimentos e desenvolvimentos específicos que foram possíveis apenas através de sua conjuntura. Aqui, consideramos comércio, guerra, peregrinação religiosa, mudanças climáticas e qualquer outra forma de mobilidade autônoma ou forçada que pode intensificar esses processos e ocasiona, em algum grau, contatos e possíveis diálogos culturais, amenizando a aparência historiográfica de subitaneidade com que grupos islâmicos se estabeleceram nos centros urbanos do rio Djolibá. A proposta de estudar o Djolibá (pelo menos através de nossos focos e fontes) é estudar uma rede de relações culturais mútuas, e cujos nodos permitem conexões diversas. O trânsito de culturas é tanto a migração de povos e núcleos familiares quanto o trânsito de tradições e ideias inerentes a diferentes culturas.

Como, afinal, se transmitem tais tradições e ideias? O que leva um povo a adotar algo vindo de outro? A mesma pergunta guia nossa busca acerca do Islã e sua presença dentre os povos mandês, e é um processo que será considerado a partir das hipóteses possíveis, sobretudo porque a adoção de uma coisa não significa necessariamente o abandono de outra. Para contextualizar a maneira como iremos encarar o Islã nesse capítulo, precisamos antes nos inteirar da tradição oral sobre a fundação de Wágadú. Segundo a tradição oral, Dyabe, príncipe do clã Cissé (família que governou Wágadú até o século XI), foi usurpado por seu irmão após a morte de seu pai e teve que fugir. Em sua fuga, foi encontrado por quatro comandantes do exército de seu falecido pai, que o reconheceram como seu superior apesar da usurpação. Com seu novo exército, Dyabe foi à terra de “Kumbi”, entre Goumbou e Nema, que era guardada pela cobra negra Bida. Bida permitiu que Dyabe se estabelecesse ali, sob a condição de que todo ano recebesse o sacrifício da mais bela virgem de seu povo. Em troca, ela daria também chuvas e ouro em abundância.¹⁴²

A tolerância é um dos traços marcantes do Islã que existiu em Wágadú, ao ponto de que Gomez interpreta uma passagem da tradição oral – o último sacrifício de uma virgem à cobra Bida sob o sétimo rei dos *Wago* soninquês – como alegoria para os confrontos de Wágadú com um Islã muito menos tolerante no final do século XI. A cobra real teria sido morta por um pretendente à mão da virgem, então amaldiçoando Wágadú com secas e fome durante seus

¹⁴² LEVTZION, N. **Ancient Ghana and Mali**. Nova Iorque: Africana Publishing Company, 1980, p. 30.

últimos momentos moribundos de vida. Sua cabeça decepada cai em terras ao sul, povoadas por outros grupos da língua mandê, que se torna nova fonte de ouro, enquanto Wágadú chega a fins desastrosos e dá início a uma diáspora dos soninquês.¹⁴³ Para Gomez, a passagem remontaria primariamente ao afastamento das tradições ancestrais, em meio a um contexto de confrontos militares com outras cidades africanas e (segundo o autor) de suposta intervenção almorávida,¹⁴⁴ e secundariamente à saída de parte dos mais importantes grupos mercantis soninquês (os “Juula”/diulas, que são referidos como “Wangara”/wangaras nas fontes externas)¹⁴⁵ como sinal de sua rejeição a uma vertente rígida do Islã.¹⁴⁶ Anteriormente, esses mercadores soninquês teriam trabalhado em uma relação próxima com mercadores muçulmanos tolerantes, dividindo a “Cidade do Ghana” em aparente harmonia.¹⁴⁷

Pekka Masonen oferece outra leitura do mito, com a qual concordo, afirmando que a passagem não remonta a uma destruição ou conquista de Wágadú pelos almorávidas, mas sim a um período de mudança climática que ocasionou as terríveis secas referenciadas pela tradição oral.¹⁴⁸ Considerando que a base da economia e vivência das sociedades do rio Djolibá era (como já discutimos e discutiremos ainda mais) a agricultura, com suas populações estando concentradas no ambiente rural, faz muito mais sentido que os povos mandês tenham pensado nas secas e o esgotamento de minas de ouro como o tema central da passagem, não havendo qualquer traço ou menção de invasão inimiga. De fato, a passagem explica especificamente a ausência de chuvas e ouro de uma forma comunicada através das crenças mandês (aqui, me recorro de dois subcapítulos da obra *Oral Tradition as History* de Jan Vansina, em que o autor discute como a tradição oral tem um significado aparente, difícil de decifrar quando não se conhecem os códigos utilizados ou as variáveis do objeto, e o significado pretendido, que desejava-se transmitir).¹⁴⁹

¹⁴³ GOMEZ, M. A. **African Dominion: A New History of Empire in Early and Medieval West Africa**. Princeton: Princeton University Press, 2018, p. 38.

¹⁴⁴ A teoria propõe a ocorrência de uma conquista almorávida da Cidade do Ghana em 1076 para explicar como o Islã se espalhou pela África subsaariana e também como os soninquês perderam hegemonia para Sosso. Porém, como veremos posteriormente, mesmo se tivesse ocorrido alguma conquista almorávida, o Islã sem via de dúvidas não esperou os almorávidas para chegar na África subsaariana. Há muitas outras circunstâncias que explicam sua ascensão ao governo mandê que são substantiadas pelas fontes primárias, diferente da teoria de uma conquista almorávida. Também explicaremos nossa posição contrária à teoria com base nas fontes primárias e em outros trabalhos acadêmicos.

¹⁴⁵ *Ibidem*, p. 32.

¹⁴⁶ *Ibidem*, p. 38.

¹⁴⁷ *Idem*; LEVTZION, N.; SPAULDING, J. (eds.). **Medieval West Africa: views from Arab scholars and merchants**. Princeton: Markus Wiener Publishers, 2003, p. 15-16.

¹⁴⁸ MASONEN, P. **The Negroland Revisited: Discovery and Invention of the Sudanese Middle Ages**. Helsinki: Finnish Academy Sciences, 2001, p. 110-111.

¹⁴⁹ VANSINA, J. **Oral Tradition as History**. Madison: The University of Wisconsin Press, 1985, p. 84.

Se a catástrofe fosse uma invasão, não deveríamos esperar que ela talvez recebesse tanto uma explicação mística quanto também qualquer mínima menção? O contexto de seca intensa e perda das minas de ouro nos dá todas as informações necessárias para compreender a perda de hegemonia da família Cissé e dos soninquês. As dificuldades enfrentadas enfraqueceram os *Wago*, possibilitando que sua hegemonia fosse contestada por outros mandês. É possível que seus sucessores tenham sido muçulmanos, embora seja também possível que as fontes muçulmanas tenham exagerado esse aspecto. Em qualquer possibilidade, a existência de elites africanas muçulmanas no Djolibá não se trata de intervenção almorávida, mas sim do fato de que o Islã já tinha uma forte presença nas cidades do Djolibá durante a hegemonia soninquê, algo que discutiremos melhor nos próximos subcapítulos. Para Gomez, a morte de Bida seria como a morte dupla do governo das tradições ancestrais (embora as tradições ancestrais não deixaram de existir e permanecem até hoje) e da prosperidade de Wágadú, junto da suplantação do último “rei” não-muçulmano dos soninquês por um sucessor ainda mandê, mas muçulmano. É pouco provável que os sucessores de Wágadú tenham sido muçulmanos, por razões que ainda virão a ser discutidas, mas por enquanto devemos nos concentrar em levar a discussão de passos em passos. A relação entre ancestralidade, terra e tradição será chave para compreendermos a imagem dos soninquês e dos povos mandês ao longo do capítulo, mas também para aprofundarmos sua relação com os dois momentos distintos da fé islâmica no Djolibá.

Aqui, iremos separar o nosso estudo do Islã na bacia do rio Djolibá entre “Primeiro Islã” (que será abordado no subcapítulo 3.3) e “Segundo Islã” (por sua vez, será abordado no subcapítulo 4.3), devido às grandes diferenças que ambos compartilham entre si de acordo com a tradição oral e material, para que não criemos confusão ao nos referirmos a ambos esses momentos distintos apenas como “Islã” (sobretudo porque religiosamente não são o mesmo Islã). O Primeiro Islã seria aquele marcado pela convivência de muçulmanos vindos pelas rotas de comércio e não-muçulmanos mandês, sob líderes também não-muçulmanos mandês. Aqui, o Islã ainda entra como um certo elemento organizador aliado aos grupos mercantis, enquanto os elementos institucionais muçulmanos tradicionalmente vistos em sociedades e governos muçulmanos da mesma época não estão presentes (além do fato de que, como veremos mais à frente, o Primeiro Islã surgiu através do subgrupo Ibadita da heterodoxia Carijita). H. Djait chegou a conclusões extremamente semelhantes sobre a divisão do Islã na África em duas subidades, percebendo que no sul do Saara é apenas a partir do século XI (nosso Segundo Islã) que começam a ser desenvolvidas “relações permanentes com o Islã, especialmente no plano

comercial e religioso”.¹⁵⁰ É possível, então, descrever o Primeiro Islã como um período de relações temporárias e esporádicas entre o Islã e os mandês.

O Segundo Islã (este sim surgindo através de interpretações consideradas ortodoxas do Islã após o século XI) seria o momento de líderes assumidamente muçulmanos criando escolas corânicas e fazendo peregrinações, quando as organizações políticas mandês sofrem uma alteração de paradigma e a bacia do rio Djolibá torna-se participante ativa da *umma*, não apenas passiva. Pensamos que isso pode ser encarado como um momento de projeção exterior de caráter diferente daquele visto no Primeiro Islã (entre os séculos IX e XI). Como irei defender, no Primeiro Islã, as cidades de Wágadú e seus vizinhos eram um destino comercial popular tanto por suas mercadorias quanto pelas próprias rotas de comércio que controlavam. Além disso, o Primeiro Islã foi definido por comunidades comparativamente insulares como efeito colateral da permanência maciça das tradições e religiões locais, ligadas à sua própria terra (não ocorrendo peregrinações de governantes mandês à Meca nesse período). Apenas no Segundo Islã, quando começam a existir escolas corânicas e centros de estudo muçulmanos no Djolibá construídos pelos mandingas (e depois songhais), haveria motivo para uma quantidade maior de africanos islamizados (ainda detentores de várias de suas crenças originárias) se direcionar ao exterior, para outros cantos da *umma*, e em específico Meca. É no Segundo Islã que temos um dos momentos mais bem-conhecidos da história da bacia do rio Djolibá: a *Hajj* (Haje, peregrinação tradicional da fé muçulmana) de Mansá Mūsā I à Meca, projetando seu poder através da fé. Além disso, é provável (senão confirmado) que o Segundo Islã tenha sido trazido do Norte pelos maliquitas, cuja escola era a principal do Magreb¹⁵¹ e dos almorávidas,¹⁵² que teriam então sido os juristas religiosos das escolas corânicas de Mansá Mūsā I.¹⁵³

Igualmente, o Segundo Islã não é o apagamento de toda a ancestralidade: ele é o início de uma fase em que as práticas, tradições e crenças persistiram dentro do cotidiano mandê, de forma que tanto Ibn Baṭṭūṭa entre 1352 e 1353 quanto Hadrien Collet em 2014 testemunharam episódios concretos de sincretismo na região.¹⁵⁴ No caso de Ibn Baṭṭūṭa, o viajante testemunhou na corte da Congregação dos Mandês (também chamada de Mali, Mândén ou Mandinga) “a introdução no recinto da audiência de dois cavalos arreados e dois cordeiros que ali estariam

¹⁵⁰ DJAIT, H. As fontes escritas anteriores ao século XV. In: KI-ZERBO, J. (ed.). **História Geral da África I: Metodologia e pré-história da África**. 2ª edição. Brasília: UNESCO, 2010, p. 80.

¹⁵¹ TRIMINGHAM, J. S. **The influence of Islam upon Africa**. 2. ed. Londres; Nova Iorque: Longman Group Limited, 1980, p. 58.

¹⁵² SEMONIN, P. The Almoravid movement in the Western Sudan: a review of the evidence. **Transactions of the Historical Society of Ghana**, v. 7, 1964, p. 46-47.

¹⁵³ LEVTZION, N.; SPAULDING, J. (eds.). **Medieval West Africa: views from Arab scholars and merchants**. Princeton: Markus Wiener Publishers, 2003, p. 53.

¹⁵⁴ MACEDO, J. R. **Antigas sociedades da África negra**. São Paulo: Contexto, 2021, p. 62-63.

pois, segundo diziam os sudaneses, estes seriam úteis contra o mau olhado”.¹⁵⁵ Séculos depois, em uma visita ao atual país do Mali em 2014, Collet observa que havia um cordeiro amarrado dentro da sala em que se encontrava com seus anfitriões, questionando-os sobre o propósito, que lhe foi respondido como servindo de proteção também contra o mau olhado.¹⁵⁶ O anfitrião esclarece que é “um muçulmano praticante e crente, mas que seguia igualmente um certo número de práticas antigas para se proteger, segundo ele, da magia de feiticeiros mal-intencionados”.¹⁵⁷

Sobre a separação entre duas fases do Islã na bacia do Djolibá, existe algum precedente a ser considerado que vai ao encontro das minhas propostas, além do já-citado Hichem Djait. Em 1968, John Spencer Trimingham publicou seu livro *The Influence of Islam upon Africa*, no qual ele se debruça sobre as circunstâncias através das quais o Islã alcançou e se fortaleceu no continente africano, com um foco em temporalidades além das do presente trabalho. O que é mais relevante para o contexto histórico é a separação desse processo em fases por parte do autor, de forma que existiriam quatro fases do processo histórico de chegada, adesão e integração do Islã à África. Nessa concepção, a primeira fase seria a conquista árabe do Egito e do Magreb até o litoral atlântico de Marrocos; a segunda fase seria o espalhar do Islã através do Saara e seguindo o Nilo “através do trabalho de comerciantes e clérigos”.¹⁵⁸ Segundo Trimingham, apenas “nômades brancos do deserto” e os negros do Sahel foram islamizados, com o traço notável desse período sendo a adoção do Islã como uma “religião de classe”, com a existência do “culto imperial” da Congregação dos Mandês e Kanem e o culto das classes comerciais e clericais.¹⁵⁹ Para concluir, Trimingham adiciona que a vida religiosa nessa fase seria caracterizada por “formas de acomodação, por um dualismo ou paralelismo do velho e do novo – a ideia africana de harmonia da sociedade se mantendo sobre qualquer ideia de exclusividade do Islã”.¹⁶⁰

¹⁵⁵ *Ibidem*, p. 62.

¹⁵⁶ COLLET, H. 2017, apud MACEDO, J. R. **Antigas sociedades da África negra**. São Paulo: Contexto, 2021, p. 63.

¹⁵⁷ *Idem*.

¹⁵⁸ “The second phase began with the spread of Islam across the Sahara and up the Nile into the Sudan belt through the work of traders and clerics. Only the white nomads of the desert and Negroes of the Sahil belt and some other peoples on the river valleys of Senegal, Niger and Nile were Islamized. The feature of this period was the adoption of Islam as a class religion – the imperial cult of states like Mali and Kanem and as the cult of trading and clerical classes. Its penetration in numbers and quality was not extensive or deep. Religious life was characterized by forms of accommodation, by a dualism or parallelism of the old and the new – the African idea of the harmony of society maintaining itself over against any idea of Islamic exclusiveness.” TRIMINGHAM, J. S. **The influence of Islam upon Africa**. 2. ed. Londres; Nova Iorque: Longman Group Limited, 1980. p. 34-36. Tradução nossa.

¹⁵⁹ TRIMINGHAM, J. S. **The influence of Islam upon Africa**. 2. ed. Londres; Nova Iorque: Longman Group Limited, 1980. p. 34-36.

¹⁶⁰ *Idem*.

Nossa proposta de Primeiro e Segundo Islã é específica para as sociedades que estamos estudando às margens do Djolibá e sua rede de conectividades. Trimingham se propôs a estudar processos que abrangeram o continente inteiro. Dessa forma, haverá discordâncias e incongruências nesta divisão quando comparado ao nosso referencial específico. Não estamos propondo fases para o Islã na África como um todo, mas sim propondo que a análise das sociedades no Djolibá revela dois momentos distintos a partir dos quais percebemos o Islã através do tempo. Tanto o Primeiro Islã quanto o Segundo estariam contidos dentro do que Trimingham denominou de segunda fase. Devido ao fato de que o Primeiro Islã ocorreu através de um grupo heterodoxo do Islã, especificamente os Carijitas da seita Ibadita, os processos que o trouxeram para dentro das sociedades mandês tiveram que se repetir com a chegada do Islã ortodoxo posteriormente, que seria o Segundo Islã: momentos distintos marcados por manifestações extremamente diferentes da mesma religião. Assim, ao mesmo tempo que reconhecemos a semelhança superficial da proposta de Trimingham à nossa, simplesmente não são duas coisas equivalentes em seu conteúdo e jamais tentaram ser.

Há algo interessante que podemos perceber e que nos ajudará a introduzir novas questões: os apontamentos de Trimingham sobre dualismo ou paralelismo entre ideias tradicionais mandês e ideias novas muçulmanas. Para ambos o Primeiro e Segundo Islã, existe esse processo em algum nível. A diferença chave está na forma como essa existência é recebida. No primeiro, não há uma exigência de ortodoxia aparente atrelada ao Islã até onde podemos perceber, reflexo da ausência de sua institucionalidade, permitindo maior liberdade em como o Islã é praticado junto de ritos locais. No segundo, com a participação ativa do Djolibá na *umma*, a região passa a receber olhares novos, de forma que passam a existir escolas de vertentes ortodoxas e a ideia de pertença à fé muçulmana nitidamente se altera. Iremos posteriormente nos aprofundar em ambos, porém desde já podemos pontuar a natureza complexa das relações entre mandês, seu ambiente e a inserção estrangeira, que traz consigo cosmologias de outro ambiente. O Segundo Islã se diferencia de imediato devido à sua estrutura e institucionalização, enquanto o Primeiro Islã ocorreu de forma sutil, provavelmente relacionado ao seu estado heterodoxo e pautado pela atuação de pessoas comuns que não eram vinculadas a qualquer instituição religiosa.

Apesar da afirmação comum de que Wágadú teria caído e sido substituído por um estado de sucessores muçulmanos,¹⁶¹ as evidências para tal são extremamente questionáveis. É certo que posteriormente os mandês tornar-se-iam muçulmanos, entre o período de hegemonia

¹⁶¹ GOMEZ, M. A. **African Dominion: A New History of Empire in Early and Medieval West Africa**. Princeton: Princeton University Press, 2018, p. 38.

soninquê e seus sucessores. Até que ponto devemos pensar verdadeiramente em *ruptura* ou *substituição*? Seus sucessores são ainda grupos mandês, como os Sosso e depois a Congregação dos Mandês. Se tradições ancestrais continuam presentes até no ambiente urbano e cortês, podemos esperar que o ambiente rural não foi diferente. Normalmente, associamos o ambiente rural a uma permanência insistente de tradições e modos ancestrais, dando origem a termos como “pagão”, que vem do latim *paganus*, significando “aldeão” ou “camponês”, de alguma forma ligado à vida campestre. Temos que supor que entre o século XI e o século XXI, a divisão entre “crença urbana” e “crença campestre” expandiu-se, algo que é de se esperar em um recorte temporal tão significativo, e não seria surpreendente se o campo for o local onde ainda se encontram os maiores núcleos de sincretismo mandê-muçulmano devido às tendências de secularização da cultura urbana nos últimos séculos.

Enquanto isso, temos dois deslocamentos centrais da sociedade soninquê: o primeiro é o espaço de tolerância e conectividade entre soninquês e muçulmanos, compartilhando espaços ao mesmo tempo em que também se mantêm separados, talvez porque têm necessidades urbanas ritualísticas diferentes.¹⁶² Por outro lado, o segundo deslocamento seria o lugar de ancestralidade e tradição que essa sociedade ocupava entre os mandês, interpretada de forma diferente por diferentes autores, mas que levou Michael Gomez a afirmar que a queda de Wágadú ocorreu na época da chegada de uma interpretação do Islã “muito menos tolerante [*sic*] do que aquela que a precedeu”.¹⁶³ Trarei ao longo do texto evidências de que não há, realmente, diferença na “tolerância” de ambas as principais interpretações do Islã que atuaram de forma maciça no Djolibá, pelo menos no que diz respeito à sua relação com as religiões e ritos ancestrais mandês. Mesmo assim, será a partir dessas diferenças entre momentos distintos, mas interligados, que estudaremos o lugar histórico dos muçulmanos dentre os mandês em épocas tão diferentes.

É importante notar que a tolerância traz à mente não apenas diferenças, mas alguma antítese, e, portanto, discutir tolerância implica em tensões que podem ou não se confirmar nas fontes primárias. Iremos, também, problematizar a ideia de *intolerância* (ou de decréscimo de tolerância) no Segundo Islã que foi posta por Gomez, visto que há uma clara distinção entre a visão de muçulmanos não-mandês e muçulmanos mandês acerca de práticas culturalmente

¹⁶² LEVTZION, N.; SPAULDING, J. (eds.). **Medieval West Africa: views from Arab scholars and merchants**. Princeton: Markus Wiener Publishers, 2003, p. 15-16.

¹⁶³ GOMEZ, M. A. **African Dominion: A New History of Empire in Early and Medieval West Africa**. Princeton: Princeton University Press, 2018, p. 38.

dualistas, com os muçulmanos mandês sendo aceitadores e praticantes de tal dualismo,¹⁶⁴ enquanto os não-mandês podem ocasionalmente expressar estranhamento, mas não encontramos sinais de intolerância propriamente dita nas fontes primárias, e esse mesmo estranhamento não costuma se manifestar em uma gramática religiosa, mas sim em sentidos culturais. Além disso, o estranhamento não é por si só negativo. Muitos dos casos de estranhamento podem ser lidos como curiosidade ou fascínio, de forma que depende mais da interpretação do autor do que de uma intenção verificável das fontes.

A partir de todo o aparato material, oral e escrito constrói-se, então, a imagem de uma sociedade às margens suficientemente férteis de um enorme rio, como um longo oásis ao sul do maior e mais árido deserto: entre agricultores, pecuaristas, artesãos, metalúrgicos, mineradores, mercadores e todo o aparato civil de uma organização política funcional, multicultural e multilinguística, pensamos em Wágadú e seus processos próprios, singulares. Muitos se deixaram ater ao ouro, contribuindo para que a região fosse solidificada no imaginário europeu desde (possivelmente) tão cedo quanto *A Canção de Rolando*,¹⁶⁵ além da identificação de longa data de ambos Wágadú e do Mândén como unicamente País, Terra ou Cidade do Ouro nos textos árabes.¹⁶⁶ Iremos nos aprofundar em algumas considerações sobre o próprio ouro posteriormente, no subcapítulo 3.3, sob a ótica de seu papel dentre os mandês e o impacto que isso pode ter em processos de mudança política. De acordo com os achados arqueológicos, porém, vimos que a prosperidade de certos povos mandês começou antes da exploração maciça do ouro, que foi item de comércio mais relevante apenas a partir do século IX.¹⁶⁷ O ouro serve mais para o observador externo do que interno, em certo sentido. Enquanto item de comércio, atrai atenção de lugares longínquos, e traz consigo viajantes e uma série de oportunidades. A arqueologia revela que a urbanização da bacia do rio Djolibá começou antes dos metalúrgicos começarem a trabalhar com ouro e que o comércio já tinha alcances interregionais longínquos mesmo nessa época. As bases de “Ghana” e “Mali” só são feitas de ouro para seus intérpretes estrangeiros, distraídos como foram pelo atraente reluzir de um metal tão precioso em tamanha abundância.

¹⁶⁴ TRIMINGHAM, J. S. **The influence of Islam upon Africa**. 2. ed. Londres; Nova Iorque: Longman Group Limited, 1980, p. 36-37.

¹⁶⁵ MASONEN, P. **The Negroland Revisited: Discovery and Invention of the Sudanese Middle Ages**. Helsinki: Finnish Academy Sciences, 2001, p. 64.

¹⁶⁶ MACEDO, J. R. **Antigas sociedades da África negra**. São Paulo: Contexto, 2021, p. 78.

¹⁶⁷ GOMEZ, M. A. **African Dominion: A New History of Empire in Early and Medieval West Africa**. Princeton: Princeton University Press, 2018, p. 31.

3.2 RELAÇÕES DE CULTURA E PODER NO SAHEL DURANTE A ÉPOCA DO PRIMEIRO ISLÃ

A cultura é um sistema vivo, complexo e imprevisível. Temos dificuldade em satisfatoriamente descrever seus processos, inícios e mudanças em conceitos delimitados. Os soninquês do passado não pensavam sobre si em termos de sincretismo, hibridismo, islamização ou qualquer um dos conceitos mais comuns da História Cultural do Djolibá. É naturalmente complicado ficarmos satisfeitos com qualquer escolha, porém escolhi manter proximidade maior com os conceitos que remetem a imagens verossímeis ao objeto. A imagem de suas culturas, a meu ver (uma imagem sem dúvidas anacrônica nesse sentido), é efetivamente uma árvore, possuindo ramos e raízes que se abrem em mais direções do que podemos necessariamente enxergar, ligados ao tronco original de forma mais ou menos próxima a depender do ramo (afinal, costumamos falar em um tronco mandê). Sua realidade transmite a ideia de união, encontrando convivência dentro da diferença, e mais especificamente conciliando coisas que poderiam tão facilmente ter sido opostas. Aliado a isso, existe o dualismo e paralelismo de crenças apontado por John Spencer Trimmingham.¹⁶⁸

A tarefa de sistematizar a pesquisa sobre culturas é, portanto, uma tarefa nada invejável que carrega consigo compromissos e conjectura. Aqui, não será diferente, de forma que trabalharemos com as fontes disponíveis, que são algumas fontes escritas (normalmente representando pontos de vista externos), alguns trechos da tradição oral disponíveis (representando pontos de vista internos, neste caso transcrita por outros autores ou através de sua citação em fontes secundárias)¹⁶⁹ e as análises arqueológicas dos sítios de Djenné-Djenno e Koumbi-Saleh, principalmente. Timbuktu e Dia também serão consideradas, devido ao fato de que aparecem frequentemente ao lado das outras grandes cidades da bacia do rio Djolibá. Dia é especificamente citada como um sítio de habitação mais antiga até do que Djenné-Djenno e Koumbi-Saleh, podendo oferecer novas perspectivas. De forma geral, porém, a análise urbana de Timbuktu e Dia receberá maior foco no próximo capítulo, junto de Gao e Niani.

No que diz respeito aos sítios de habitação, é preciso fazer um adendo. Ao longo do subcapítulo, haverá diversos momentos de discussão. Um dos principais focos está em

¹⁶⁸ TRIMINGHAM, J. S. **The influence of Islam upon Africa**. 2. ed. Londres; Nova Iorque: Longman Group Limited, 1980, p. 36-37.

¹⁶⁹ Ocorrem casos em que não é possível encontrar transcrições das fontes primárias por si, em particular no caso da tradição oral soninquê, mesmo ao tentarmos encontrar as referências dos próprios autores que as citaram. A principal fonte secundária nessa situação foi Nehemia Levtzion, que tem sido utilizado como “intermediário” da tradição oral soninquê neste capítulo.

compreender as cidades e os seus papéis nas sociedades mandês, antes com foco nos soninquês de Wágadú. Ao longo do caminho, porém, iremos desembocar obrigatoriamente em discussões que colocam em dúvida qual era, afinal, a verdadeira cidade central dos soninquês. Tradicionalmente, é essa cidade é vista como o sítio arqueológico de Koumbi-Saleh,¹⁷⁰ conforme apresentado pela maioria da produção historiográfica disponível, a exemplo dos renomados textos amplamente utilizados e citados de Nehemia Levtzion – e, na verdade, muitas teorias e informações comuns em livros posteriores, como o de Michael Gomez, são originárias de suas obras, vide as citações do autor. Dentre a leitura das fontes primárias e da bibliografia, porém, percebemos inúmeras incongruências com essa teoria que serão devidamente apontadas, de forma que serão criadas hipóteses e oferecidas possíveis explicações, ao mesmo tempo em que trabalhamos para aprofundar nossos entendimentos sobre as relações de poder na bacia do Djoliba e a importância da identificação desse sítio para as mesmas. Nesse momento, iremos discutir a *Cidade do Ghana* enquanto uma ideia ou conceito, como aparece nas fontes, para então deixarmos claro onde estão os pontos de incompatibilidade entre fontes primárias e secundárias. Por que, especificamente, essas considerações são tão importantes logo nessa parte do texto? Em resumo, porque cada hipótese tem implicações diferentes sobre as relações de poder entre mandês que busco estudar.

Não raramente, pesquisadores da área descrevem as relações de poder entre “Ghana” e vários outros governos autônomos como uma relação de aparente suserania, porém talvez estejamos encarando uma esfera de influência que cria obrigações mútuas – a exemplo de Awdaghust. A apenas dez dias de distância da *Cidade do Ghana*, Awdaghust estava situada em uma importante parte do comércio de sal e ouro. Posteriormente no trabalho, iremos nos direcionar às especificidades do sal e suas implicações nesse comércio em contextos diferentes (efetivamente ao longo do recorte temporal escolhido), porém é importante desde agora percebermos a dinâmica que ele traz. Ibn Ḥawqal nos diz que dos reis de Awdaghust vinha sal (trazido das terras muçulmanas do norte), enquanto do rei de Wágadú vinha ouro, extraído no passado para seus antecessores e para ele mesmo, afirmando que o *ghana* (palavra dos soninquês para seu “rei”, líder guerreiro) era o homem mais rico na face da terra.¹⁷¹ Ibn Ḥawqal ainda faz menção aos reis de Kugha, que Gomez afirma como sendo a região aurífera entre os rios Senegal e Gâmbia, também intitulada Bambuk no mapa que está na página seguinte.¹⁷²

¹⁷⁰ LEVTZION, N. **Ancient Ghana and Mali**. Nova Iorque: Africana Publishing Company, 1980, p. 20.

¹⁷¹ LEVTZION, N.; SPAULDING, J. (eds.). **Medieval West Africa: views from Arab scholars and merchants**. Princeton: Markus Wiener Publishers, 2003, p. 5.

¹⁷² GOMEZ, M. A. **African Dominion: A New History of Empire in Early and Medieval West Africa**. Princeton: Princeton University Press, 2018, p. 34.

Porém, ao ler o texto de al-Idrisī, tive uma impressão diferente de seus referenciais, o que também iremos explorar em breve. O valor do ouro para Wágadú e seus sucessores está efetivamente em seu valor tal qual é percebido pelos mercados externos para que seja possível o acúmulo de sal e outros bens de troca. Se não houvesse rotas para esse ouro ser trocado por outros bens muito mais necessários para a vida no Sahel, seu valor para Wágadú seria notadamente menor (excetuando quaisquer artesanatos e artefatos de significação religiosa ou artística que possam ser produzidos), mesmo que o ouro continuasse valorizado em outros mercados inacessíveis. Essas considerações serão importantes para teorizarmos sobre o declínio de Wágadú e a ascensão de Sosso entre o presente capítulo e o próximo, visto que defendo a ideia de que esse foi um dos fatores que mais contribuiu para a perda de hegemonia soninquê.

MAPA 3 – Reinos de Wágadú/Ghana



Fonte: Gomez (2018).¹⁷³

O escritor descreve que o rei de Kugha manda presentes ao rei de Awdaghust e ele manda presentes de volta, mas que o rei de Kugha não se aproxima do rei de Wágadú em riqueza e bem-estar, ao mesmo tempo em que eles são necessitados da boa vontade de Awdaghust pela

¹⁷³ GOMEZ, M. A. **African Dominion: A New History of Empire in Early and Medieval West Africa**. Princeton: Princeton University Press, 2018, p. 34.

importância do sal.¹⁷⁴ O sal no Sahel e nas regiões de seu interior adquirem um valor muito mais alto (entre 200 e 300 *dinars*).¹⁷⁵ Ibn Hawqal obteve essas informações de um credor que viajava nas rotas da região, cujo nome era Abu Ishaq Ibrahim bin ‘Abd Allah, de forma que suas informações sobre a economia regional não parecem particularmente duvidosas devido à sua atuação direta e pessoal na mesma. Também há referências a um caminho que era percorrido do Egito para Wágadú, mas que foi cortado devido às ferozes tempestades de areia que eram um risco real para as caravanas.¹⁷⁶

Como mencionamos anteriormente, a leitura das fontes primárias e a consulta à bibliografia tornou as informações confusas, e as explicações da bibliografia para algumas de suas interpretações não pareciam satisfatórias junto do corpo de informações que temos disponível, em especial devido à falta de explicação das escolhas feitas pelos autores nesses quesitos. Portanto, teremos que nos dedicar a algumas considerações que dizem respeito a Wágadú dos séculos X a XII. O primeiro ponto de confusão parte das descrições do geógrafo marroquino al-Idrisi do alcance do poder e influência do “Ghana” (embora aqui possa não se tratar mais dos soninquês como hegemônicos, e sim de Sosso), que na verdade foram parte de uma obra completada na segunda metade do século XII,¹⁷⁷ entre duas épocas de grandes mudanças na região em que os soninquês perderiam hegemonia e se tornariam súditos de outros grupos.

O geógrafo descreve várias das regiões próximas da cidade como sendo tributários do “Ghana”, de quem recebiam proteção em troca de impostos. Dentre essas regiões, inclui-se “Wangara”, que lembra os Juula/diulas mencionados anteriormente, clãs soninquês ativos no comércio de ouro externamente chamados de wangaras. Aqui, parece tratar-se de evidências da dispersão deste grupo pela região durante sua existência e atividade comercial, sendo falantes de “mandinga”, que seria uma língua do tronco mandê, e ainda conhecidos pelo comércio de ouro em diferentes cidades mercantis pelo Sahel. Al-Idrisi descreve a terra dos wangaras, oito dias ao Leste da Cidade do Ghana, como rica em ouro de boa qualidade e abundância.¹⁷⁸ O escritor afirma que a região é uma ilha cercada pelo Nilo em todos os lados durante o ano todo, confundindo o rio Djolibá como extensão do rio Nilo devido ao seu tamanho comparável, o que

¹⁷⁴ LEVTZION, N.; SPAULDING, J. (eds.). **Medieval West Africa: views from Arab scholars and merchants**. Princeton: Markus Wiener Publishers, 2003, p. 5.

¹⁷⁵ *Idem*.

¹⁷⁶ LEVTZION, N.; SPAULDING, J. (eds.). **Medieval West Africa: views from Arab scholars and merchants**. Princeton: Markus Wiener Publishers, 2003, p. 5.

¹⁷⁷ LEVTZION, N.; SPAULDING, J. (eds.). **Medieval West Africa: views from Arab scholars and merchants**. Princeton: Markus Wiener Publishers, 2003, p. 27.

¹⁷⁸ LEVTZION, N.; SPAULDING, J. (eds.). **Medieval West Africa: views from Arab scholars and merchants**. Princeton: Markus Wiener Publishers, 2003, p. 33.

é extremamente comum em todos os escritos muçulmanos da época. O aumento do nível do rio durante certas estações também possibilita que ouro seja encontrado quando o nível desce novamente.

Voltando à estimativa de Gomez sobre a localização da terra dos wangaras, trago uma passagem de al-Idrisī que foi confusa de conciliar com a informação de Gomez: “ao Oeste a terra do Ghana é adjacente ao país de Maqzara; ao Leste, o país [ou terra] de Wangara; ao Norte, o deserto que estende entre a terra do Sudão e a terra dos berberes; e ao Sul é adjacente às terras dos Lamlam e outros infiéis”.¹⁷⁹ Os seus referenciais não parecem “distorcidos” em relação ao que sabemos, com culturas atlânticas ao Sul e o Saara ao Norte, portanto a seguinte confusão é peculiar. Se consultarmos o mapa na página anterior, vemos que Bambuk estaria posicionado na direção oposta daquela que al-Idrisī atribuiu ao país dos wangaras. Isso pode ser devido ao fato de que Gomez supõe que a ilha que al-Idrisī descreveu seria a terra entre os rios Senegal e Faleme, por volta de onde estaria a primeira metade de palavra “Bambuk” no mapa acima, porém temos alguns problemas. Al-Idrisī descreve que essa ilha é cercada em todos os lados pelo rio Nilo, como mencionado no parágrafo anterior, e na medida que você se aproxima do litoral, os grupos culturais encontrados deixam de ser predominantemente mandês em origem. A concentração de povos mandês, historicamente, parece se afastar do litoral e se concentrar no eixo Leste-Oeste pelo Sahel ao longo do rio Djolibá, mantendo-se ainda grudados ao litoral arenoso que habitam na beira do Saara.

Portanto temos, a meu ver, outros possíveis candidatos. Diretamente ao Leste da *Cidade do Ghana*, nos deparamos com uma região de muitos lagos e convergência (ou divergência, a depender de seu ponto de referência) fluvial que criaria o exato efeito que o geógrafo descreve, possibilitando que ele entenda o lugar como uma verdadeira ilha durante temporadas de alagamento. Junto disso, ele faz menção à cidade wangara de Tiraqqa, que estaria a seis dias de viagem da *Cidade do Ghana* seguindo o rio. Se seguirmos o rio ao Leste, nos deparamos com Timbuktu, apontada por alguns como cidade “sucessora” de Tīrkā/Tirekkā¹⁸⁰ (embora eu discorde com a ideia de uma substituição devido às implicações de apagamento súbito, ao invés de apenas o uso de nomes diferentes ou mudanças identitárias com o tempo). Esse mesmo apontamento foi inclusive questionado por Anna Kritzing, que ela afirma como tendo sido decorrente de uma interpretação equivocada do texto de al-Bakrī pelo historiador

¹⁷⁹ “To the west the land of Ghana adjoins the country of Maqzara; to the east, the country of Wangara; to the north, the desert that extends between the land of the Sudan and the land of the Berbers; and to the south it adjoins the land of the Lamlam and other infidels.” *Idem*. Tradução nossa.

¹⁸⁰ KEA, R. A. Expansions and contractions: World-historical change and the Western Sudan world-system. *Journal of World-Systems Research*, v. 10, 2004, p. 766.

Ray Kea em 2004, que confundiu o ponto de desembarque de al-Bakrī na curva do Djolibá com o ponto de embarque no meio do vale do Djolibá.¹⁸¹ Esses erros são extremamente fáceis, pois uma tradução de referenciais geográficos através de vários séculos ou até mais de um milênio depende de uma compreensão suficientemente próxima dos espaços geográficos em ambas as épocas. Por isso, as críticas feitas no presente texto são feitas devido aos referenciais repensados, com o diálogo das fontes entre si, mas utilizando as considerações passadas da historiografia para entender tanto os erros quanto os aparentes acertos.

De qualquer forma, é possível que estejamos falando do mesmo sítio urbano em uma grande extensão territorial. Timbuktu é um sítio comparável a Djenné-Djenno no que diz respeito à sua formação, urbanização e atividade comercial,¹⁸² embora não seja tão antigo quanto Dia. Sabemos que o sítio ocupava uma região extremamente fértil e irrigada, para possibilitar o cultivo de grandes quantidades de arroz e o desenvolvimento semelhante da pecuária.¹⁸³ Temos relativamente pouco conhecimento sobre a possibilidade de Timbuktu ter tido, também, alguma fonte de extração de ouro acessível através do rio Djolibá, pelo qual barcos faziam comércio, mesmo se a cidade em si não estivesse perto de minas. É possível ainda que ouro fosse extraído em várias regiões, dentre as quais Bambuk, e enviado pelos wangaras a outras regiões. Isso explicaria a posição elevada dos mandingas quando, no século XIII, o mandinga Sundiata Keita lidera a aliança que derruba a hegemonia dos Sosso¹⁸⁴ que se firmara sobre a região após o declínio dos soninquês, formando o Mândén (*Mândén Kúurufáaba* ou Grande Congregação dos Mandês). Dito isso, Timbuktu é a menos provável das possíveis cidades.

É possível que as fontes escritas estejam nos oferecendo uma trajetória muito mais clara para as transições políticas e econômicas da região do que previamente imaginado. Outro candidato interpretativo foi encontrado na análise de Kritzing, que se utiliza de informações comparativas coletadas pelas fontes primárias e por pesquisadores contemporâneos acerca das estações do ano, seus efeitos sobre o fluxo fluvial, enchentes temporárias, as espécies de animais presentes e seus ciclos migratórios para propor que, na verdade, o sítio mais provável da *Cidade*

¹⁸¹ KRITZINGER, A. Close Fit of Seven Towns in Ptolemy's Geographica with Seven Aoukar Heritage Sites: Impacts on Early Arab Itineraries across Mauritania, Senegal, and Mali. **The Arab World Geographer**, v. 14, n. 2, 2011, p. 198.

¹⁸² MCINTOSH, S. K.; MCINTOSH, R. J. Jenné-Jeno: an ancient African city. **Archaeology**, Nova Iorque, v. 33, n. 1, jan/fev 1980, p. 8-9.

¹⁸³ MCINTOSH, S. K.; MCINTOSH, R. J. The Inland Niger Delta before the Empire of Mali: Evidence from Jenne-Jeno. **The Journal of African History**, Cambridge, 1981, v. 22, n. 1, p. 4.

¹⁸⁴ NIANE, D. T. Tradução de PICKETT, G. D. **Sundiata**: an Epic of old Mali. Harlow: Pearson Education Limited, 2006, p. 61.

do *Ghana* seria a própria cidade de Djenné-Djenno,¹⁸⁵ cuja arqueologia discutimos anteriormente, ressaltando sua urbanização desde cedo e grande atividade comercial. Diferente de Koumbi-Saleh, a zona de Djenné-Djenno se encaixa na aparência de “ilha” durante suas temporadas de enchente e está próxima dos cinturões de exploração de ouro localizados na área de Liptako. O testemunho, junto das evidências postas, contribui para a teoria de que a *Cidade do Ghana* seria Djenné-Djenno.¹⁸⁶

Voltando ao testemunho de al-Idrisī, da “terra de Wangara” o ouro ia para Marrocos, onde era transformado em *dinars* para ser usado no comércio.¹⁸⁷ A chamada Wangara e Wágadú se conectavam efetivamente no eixo Leste-Oeste, seguindo o rio Djolibá (que o autor chama de Nilo), enquanto o ouro escoava através do deserto para o Norte, formando rotas de comércio transaariano. Seria fácil presumirmos que as informações de al-Idrisī são irrelevantes neste momento, devido ao seu posicionamento temporal, e que deveriam ser retomadas apenas no capítulo seguinte, porém aqui ele nos oferece algo de tremenda importância: a lógica das relações de poder na bacia do rio Djolibá. Nessa época, Awdaghust já se tornara uma cidade pequena de pouco comércio,¹⁸⁸ refletindo mudanças nas rotas de comércio mais importantes no século XII. Provavelmente não seguiam as rotas próximas do litoral, como teria sido feito entre Awdaghust e as terras marroquinas na época em que Wágadú era o país de ouro, se a cidade passou por tamanha degradação. Aqui, parece que devemos nos lembrar do século anterior e da lendária morte da cobra Bida, quando as minas de ouro do povo soninquê teriam começado a secar junto de seus campos de cultivo. Será que o “Ghana” do século XII ainda diz respeito a Wágadú ou estes teriam deixado de existir? No início da produção desse capítulo, originalmente eu pensava que não dizia mais respeito à mesma Wágadú; que se tratava de uma má-identificação de Sosso, por exemplo. Agora, porém, tendo em vista todas as informações coletadas entre esse capítulo e o próximo, digo com um grau elevado de certeza que sim. Se trata de Wágadú não mais hegemônica, agora súdita de outro clã, que na época provavelmente já seria Sosso. É ainda possível que o autor tenha mal-identificado outro clã, porém posteriormente defenderemos a probabilidade da conversão das elites soninquês ao Islã ortodoxo em uma época em que os demais mandês eram muçulmanos Carijitas praticantes do paralelismo ou, em sua maioria, não seguiam o Islã em geral, assim o fascínio do autor com as

¹⁸⁵ KRITZINGER, A. Close Fit of Seven Towns in Ptolemy's Geographica with Seven Aoukar Heritage Sites: Impacts on Early Arab Itineraries across Mauritania, Senegal, and Mali. *The Arab World Geographer*, v. 14, n. 2, 2011, p. 199-200.

¹⁸⁶ *Idem*.

¹⁸⁷ LEVTZION, N.; SPAULDING, J. (eds.). *Medieval West Africa: views from Arab scholars and merchants*. Princeton: Markus Wiener Publishers, 2003, p. 33-34.

¹⁸⁸ *Ibidem*, p. 28.

práticas muçulmanas do *ghana* não parecem fora de lugar. Apenas não foram reconhecidas propriamente antes, pela bibliografia ou originalmente por nós.

Levtzion e Spaulding ressaltam que al-Idrisī consultou a obra de al-Bakrī (que por sua vez consultou Ibn Ḥawqal e o geógrafo andalusiano do século X, Muhammad ibn Yūsuf al-Warrāq),¹⁸⁹ escrita no século XI, mas com informações de mercadores e viajantes do século X. Aqui está uma distinção extremamente importante: entre o século X e o século XII, o contexto político e econômico da bacia do rio Djolibá mudou consideravelmente, como ressaltamos anteriormente através da tradição oral da morte de Bida e que agora ganha novas evidências. Ao redor da antiga área dos Wágadú, o declínio de Awdaghust como cidade intermediária do comércio transaariano no eixo Norte-Sul litorâneo comprova que reconfigurações ocorreram na região. Como mencionamos anteriormente, iremos ao encontro de Pekka Masonen ao relacionar o mito de Bida a mudanças climáticas de seca na região, que têm um precedente bem estabelecido e aceito de longa data geológica. Uma amplitude diferencial de dois séculos, aqui, significa muito, tanto para processos históricos quanto geográficos (que por sua vez também afetam os processos históricos). Julgo que grande parte dos problemas e discordâncias encontrados aqui entre historiografia, fontes primárias e nossa leitura decorre de um único fato, que Pekka Masonen apontou em seu famoso livro e que citamos no começo do primeiro capítulo: a multiplicação de erros na literatura histórica através de sua aceitação e normalização em trabalhos que alguns consideram clássicos, até inquestionáveis e incriticáveis.¹⁹⁰ No início de seu texto publicado em 1980, Nehemia Levtzion apontou que

Nossa familiaridade com a história política da África é sujeita às limitações impostas pelas fontes históricas – evidência documental e tradições orais. No presente estágio, nosso conhecimento dessas fontes não pode nos levar a períodos mais recuados do que a metade do primeiro milênio d.C. Foi naquele período que os nortenhos dentre os povos sudaneses – Wolof-Serer, Soninke, e Songhay – entraram em contato direto com os donos de camelos, nômades que vinham do outro lado do Saara. Também foi por volta dessa época que os primeiros estados que conhecemos no Sudão entraram em existência. Nós tentamos demonstrar acima que poderia haver mais do que um tipo de relacionamento entre os dois processos históricos. Mas, mesmo se – como sugerido – os primeiros estados se desenvolveram como resultado do confronto com os nômades saarianos e participação no crescente comércio transaariano, as sociedades sudanesas devem previamente ter se desenvolvido a um estágio em que se tornaram capazes de responder a tal estímulo externo.¹⁹¹

¹⁸⁹ LEVTZION, N.; SPAULDING, J. (eds.). **Medieval West Africa: views from Arab scholars and merchants**. Princeton: Markus Wiener Publishers, 2003, p. 9-10, 27-29.

¹⁹⁰ MASONEN, P. **The Negroland Revisited: Discovery and Invention of the Sudanese Middle Ages**. Helsinki: Finnish Academy Sciences, 2001, p. 23.

¹⁹¹ “Our acquaintance with the political history of Africa is subject to the limitations imposed by the historical sources – documentary evidence and oral traditions. At the present stage of our knowledge these sources cannot take us farther back than the middle of the first millennium A.D. It was at that period that the northern among the Sudanese peoples – Wolof-Serer, Soninke, and Songhay – came into direct contact with the camel owners, nomads who hailed from across the Sahara. It was also about that time that the earliest states we know of in the Sudan

Entre a época de escrita da obra (que foi produzida ao longo dos anos antecedentes a 1980) e a data presente, de 2025, o corpo de fontes primárias e estudos inovadores ampliou nossa compreensão da bacia do rio Djolibá, de forma que muitas das teses clássicas criadas ou ampliadas por Levtzion não podem mais ser aceitas sem consideração crítica. Isso não reflete de forma negativa sobre o falecido historiador, que fez muito para impulsionar a área, ampliar o acesso às fontes primárias escritas externas e que continua sendo importante contribuidor em todos os trabalhos acadêmicos sobre o que ele chamou de “reinos sudaneses”. Devemos, porém, honrar suas contribuições e esforços originais através de nossos próprios para evitar a repetição de erros ou improbabilidades no corpo historiográfico sobre esses temas. O que, então, significam as observações de al-Idrisī sobre o país de ouro dos wangaras?

Primeiramente, acho que devemos nos perguntar quem é o “rei de Ghana” de al-Idrisī. Devemos ainda nos perguntar como os escritores muçulmanos definiam “tributo” e “suserania”, porque, falando com alguma ironia, cada um deles nos levaria a acreditar que todos os “reis sudaneses” ao mesmo tempo pagavam e recebiam tributo dos demais e um era mais rico que o outro. Al-Bakrī afirma que por volta de 961-962 EC, o rei Tin Yarutan bin Wisanu bin Nizar de Awdaghust, pertencente aos Sanhaja, era reconhecido por mais de vinte reis no Sudão e que cada um deles lhe devia tributo.¹⁹² Uma década antes, em um trecho que mencionamos páginas atrás, Ibn Ḥawqal afirmava que o rei de Awdaghust, pertencente aos Sanhaja, era poderoso, porém que o “rei de Ghana” seria o homem mais rico da face da terra e o comércio de sal e ouro entre ambos era fundamental para suas respectivas prosperidades. Aqui, devemos dar prioridade a Ibn Ḥawqal, pelo simples fato de que ele foi contemporâneo desses acontecimentos, enquanto al-Bakrī escreveu sobre o tema um século depois, possivelmente preenchendo lacunas de acordo com os contextos de sua época, quando de fato poderíamos ter pensado em um “vácuo de poder” que seguiu a perda de hegemonia pelos Cissé de Wágadú.

Nossas dúvidas continuam em outros pontos. Talvez mais importante do que muitas considerações, devemos voltar a ressaltar que embora Koumbi-Saleh há muito é posta pela maioria dos historiadores africanistas como a capital de Wágadú e dos soninquês, não sabemos

came into being. We have tried to demonstrate above that there could have been more than one sort of relationship between the two historical processes. But, even if – as suggested – the earliest states developed as a result of confrontation with the Saharan nomads and participation in the growing trans-Saharan trade, the Sundanic societies must previously have developed to a stage where they were capable of responding to such external stimuli.” LEVTZION, N. **Ancient Ghana and Mali**. Nova Iorque: Africana Publishing Company, 1980, p. 10-11. Tradução nossa.

¹⁹² LEVTZION, N.; SPAULDING, J. (eds.). **Medieval West Africa: views from Arab scholars and merchants**. Princeton: Markus Wiener Publishers, 2003, p. 12.

se al-Idrisī está falando de Koumbi-Saleh quando escreve sobre “a cidade do Grande Ghana”,¹⁹³ ou se Koumbi-Saleh sequer foi a capital de Wágadú ou se ela existiu em geral, apesar de ser costumeiramente posta dessa forma na historiografia. Por que surgem essas dúvidas? Temos razões tanto no passado quanto no presente. Primeiro, nenhuma das fontes primárias da época de Wágadú, Sosso ou o Mândén utilizam esse nome para a cidade. Segundo, o sítio arqueológico de Koumbi-Saleh ainda não providenciou claras evidências de que é, dentro da razão, a cidade descrita, e a descrição de tanto al-Idrisī quanto al-Bakrī antes dele descrevem a capital como sendo duas cidades: a cidade do rei (“A Floresta”/*al-Ghaba*) e a cidade dos muçulmanos, ambas distantes seis milhas uma da outra, embora essa distância seja também repleta por casas e construções.¹⁹⁴ A bibliografia posterior, em sua esmagadora maioria, aceita que o sítio arqueológico de Koumbi-Saleh representa a cidade dourada das fontes sobre Wágadú. Aqui, podemos citar autores variados, como Nehemia Levtzion; José Rivair Macedo; Roderick McIntosh; Susan McIntosh; Michael Gomez, ou seja, os mais importantes historiadores sobre Sahel desde a década de 1970, no mínimo. Apesar disso, com a consideração de outras evidências trazidas na última década e a reavaliação de evidências de longa data, percebe-se que ela não se encaixa satisfatoriamente em qualquer das descrições de época e seus referenciais geográficos não condizem com os tempos de viagem relatados entre regiões, nem com a geografia descrita.¹⁹⁵

al-Idrisī expande sua descrição ao afirmar que as cidades são separadas por um rio, com cada uma situada em um lado, e reiterando que o palácio do rei (que ele diz em sua época já ser muçulmano) foi construído em 1116-7 EC, com a cidade permanecendo o centro mais populoso e comercial do Sudão.¹⁹⁶ Isso não necessariamente quer dizer que al-Idrisī e al-Bakrī escreveram sobre a mesma cidade, mas na verdade faz parecer que al-Idrisī escreveu sobre uma cidade de construção ou expansão mais recente. Al-Bakrī não faz qualquer menção de um rio separando ambas as cidades, escrevendo, na verdade, uma ideia talvez antitética de continuidade entre dois centros de uma mesma zona urbana em que seria impossível não notar a presença de um enorme rio atravessando-a. Além disso, o sítio arqueológico de Koumbi-Saleh, de acordo tanto com imagens de satélite disponíveis amplamente quanto com os mapas

¹⁹³ LEVTZION, N.; SPAULDING, J. (eds.). **Medieval West Africa: views from Arab scholars and merchants**. Princeton: Markus Wiener Publishers, 2003, p. 32.

¹⁹⁴ *Ibidem*, p. 15, 32.

¹⁹⁵ KRITZINGER, A. Close Fit of Seven Towns in Ptolemy's Geographica with Seven Aoukar Heritage Sites: Impacts on Early Arab Itineraries across Mauritania, Senegal, and Mali. **The Arab World Geographer**, v. 14, n. 2, 2011, p. 195-198.

¹⁹⁶ LEVTZION, N.; SPAULDING, J. (eds.). **Medieval West Africa: views from Arab scholars and merchants**. Princeton: Markus Wiener Publishers, 2003, p. 32.

como um todo, não possui grandes rios ou corpos de água em sua proximidade imediata. Por si só, isso não necessariamente quer dizer que jamais houve rios correndo ao lado da cidade, mas pode implicar que, ao lado da data de construção do palácio do rei, se tratava de outra cidade muito mais nova e também construída muito mais perto das margens de um rio. Talvez alguns corpos de água existiram nas proximidades do sítio na época, mas tudo aponta para a probabilidade muito grande do sítio de Koumbi-Saleh ser, na verdade, Awdaghost, enquanto o sítio arqueológico de Awdaghost também foi erroneamente identificado.¹⁹⁷

As análises para desvendar os significados por trás de cada uma dessas fontes tomam forma através de diferentes metodologias. Aqui, temos utilizado análises comparativas entre fontes primárias, secundárias e geografia. Ann Kritzinger publicou, em 2011, um artigo se dedicando ao mesmo fim com uma série de “cidades incertas”, empenhando inclusive os ciclos migratórios da vida selvagem para desvendar suas hipóteses sobre Koumbi-Saleh. Kritzinger faz o argumento de que as descrições muçulmanas da *Cidade do Ghana*, em um rio, lago ou planície florestada, nada têm em comum com as dunas do sítio de Koumbi-Saleh. Por sua vez, o que Koumbi-Saleh tem em comum é com as descrições de al-Bakrī e al-Idrisī da cidade de Awdaghost – construída em relevo onde a água era escassa e a vegetação inexistente.¹⁹⁸ Além do mais, al-Bakrī, al-Idrisī, Ibn Saīd e Ibn Khaldūn,¹⁹⁹ cobrindo três séculos diferentes ao todo, descrevem uma cidade cobrindo ambos os lados de um corpo de água, descrito como o rio “Nilo” (na verdade, o Djolibá) ou como um “mar de água doce”,²⁰⁰ a depender do escritor. al-Bakrī adiciona a existência de um bosque com enormes árvores onde ritos religiosos eram praticados e a realeza africana era enterrada, enquanto al-Idrisī ressalta desfiles liderados por elefantes, girafas e outros animais selvagens da região. Aqui, Kritzinger se utiliza das pistas da natureza para ressaltar que o deserto isolado de Koumbi-Saleh não possui qualquer dessas espécies – nem de grandes árvores (baobás, provavelmente, devido às descrições) e nem da mesma vida selvagem. O sítio de habitação dos animais mencionados seria, porém, nas savanas ao Sul do Saara, com as mesmas altas árvores baobás sendo encontradas nos sítios de Djenné

¹⁹⁷ KRITZINGER, A. Close Fit of Seven Towns in Ptolemy's Geographica with Seven Aoukar Heritage Sites: Impacts on Early Arab Itineraries across Mauritania, Senegal, and Mali. *The Arab World Geographer*, v. 14, n. 2, 2011, p. 190-193.

¹⁹⁸ *Ibidem*, p. 195.

¹⁹⁹ LEVTZION, N.; SPAULDING, J. (eds.). *Medieval West Africa: views from Arab scholars and merchants*. Princeton: Markus Wiener Publishers, 2003, p. 15-17, 32-34, 43-44, 92.

²⁰⁰ KRITZINGER, A. Close Fit of Seven Towns in Ptolemy's Geographica with Seven Aoukar Heritage Sites: Impacts on Early Arab Itineraries across Mauritania, Senegal, and Mali. *The Arab World Geographer*, v. 14, n. 2, 2011, p. 195.

atual e Djenné-Djenno, a cidade antiga.²⁰¹ Como observou al-‘Umārī, as árvores da região tinham troncos extremamente grossos e ele afirmava que suas copas eram tão espalhadas que podiam dar sombra para quinhentos homens a cavalo.²⁰²

É importante ressaltar novamente que Kritzinger tem mais uma baliza para suas propostas: os tempos de viagem entre cidades e campos de ouro. Kritzinger fez o mesmo apontamento que nós ressaltamos anteriormente, e que nos trouxe ao texto dela ao suscitar dúvidas, ao criticar o posicionamento decididamente sudoeste de Kambuk contra as direções de que as regiões auríferas dos wangaras estavam a *Leste* das terras do Ghana.²⁰³ Apontamentos acerca dos períodos de enchente e das práticas de mineração e peneiração de ouro ao lado das descrições de tempos de viagem e práticas comerciais auríferas de al-Idrisī posicionam Djenné-Djenno na latitude exata para corresponder com o mínimo de 8 dias de viagem até a região aurífera de Liptako, no Leste.²⁰⁴ As excavações de Roderick McIntosh e Susan McIntosh também confirmam o início de um apogeu material em Djenné a partir do século X, a mesma época em que escritores muçulmanos passam a registrar informações sobre Wágadú com muita maior frequência.²⁰⁵ No fundo, tudo que torna Djenné-Djenno a mais provável Cidade do Ghana no momento de escrita é aquilo que ela fatualmente é, através de informações históricas, geográficas e biológicas (ciclos migratórios da vida selvagem e os estudos comparados da fauna e flora por Ann Kritzinger), enquanto Koumbi-Saleh não possui qualquer um dos traços necessários para corresponder às descrições da *Cidade do Ghana* oferecidas em vários séculos de contato.

Tendo isso em vista, iremos operar através da ideia de que Djenné-Djenno teria sido a cidade soninquê por excelência, ou, mais especificamente, a *Cidade do Ghana*. Temos razões e bases para afirmar que cada grande clã tinha sua própria capital urbana e seu governo funcionava de uma maneira centrada em uma lógica de cidades-Estado. Iremos voltar a discutir essas especificidades, porém as tradições orais de Sosso e dos mandingas ressaltam a inserção

²⁰¹ KRITZINGER, A. Close Fit of Seven Towns in Ptolemy's Geographica with Seven Aoukar Heritage Sites: Impacts on Early Arab Itineraries across Mauritania, Senegal, and Mali. **The Arab World Geographer**, v. 14, n. 2, 2011, p. 195.

²⁰² LEVTZION, N.; SPAULDING, J. (eds.). **Medieval West Africa: views from Arab scholars and merchants**. Princeton: Markus Wiener Publishers, 2003, p. 55.

²⁰³ KRITZINGER, A. Close Fit of Seven Towns in Ptolemy's Geographica with Seven Aoukar Heritage Sites: Impacts on Early Arab Itineraries across Mauritania, Senegal, and Mali. **The Arab World Geographer**, v. 14, n. 2, 2011, p. 199.

²⁰⁴ *Ibidem*, p. 199-200.

²⁰⁵ MCINTOSH, S. K.; MCINTOSH, R. J. Jenné-Jeno: an ancient African city. **Archaeology**, Nova Iorque, v. 33, n. 1, jan/fev 1980, p. 11-12.

das cidades nesse papel.²⁰⁶ Ambas as possibilidades colocam Djenné-Djenno como um símbolo de poder regional cuja ocupação invariavelmente transmite uma projeção de poder em seus arredores. A proximidade entre Djenné-Djenno e Timbuktu também pode implicar em hipóteses acerca de sua complementaridade em nichos diferentes, em que Timbuktu entra como centro intelectual e que talvez tenha sido muito mais conectado com Djenné-Djenno do que foi previamente considerado. De fato, John Spencer Trimingham apontou Timbuktu como uma cidade portuária enquanto Djenné seria uma cidade cujo mercado de artesãos era voltado ao comércio interno, implicando em Timbuktu como um centro de projeção longínqua, enquanto Djenné seria um centro de projeção e serviços mais locais,²⁰⁷ condizente com seu papel como assento do *ghana*, voltado a seu próprio domínio. Dessa forma, não seria fora das possibilidades pensar em Timbuktu como uma cidade “universal”, com sua face voltada para o mundo afora através de suas conexões e de sua renomada universidade (que evidentemente gerava muito interesse e mobilidade), enquanto Djenné se voltava para o próprio Sahel. Claro, seria apenas uma proposta dentre muitas possíveis interpretações da relação entre ambas as cidades.

A partir disso, todas as menções à cidade nas fontes primárias diriam respeito a Djenné-Djenno, tornando essa cidade o mais importante centro político, econômico e cultural dos soninquês e, por vários séculos, do Sahel. Aliado a isso, Susan McIntosh e Roderick McIntosh também afirmaram que as cidades de Dia e Djenné-Djenno são ligadas nas tradições orais, e que outros historiadores acreditavam que o sítio de Dia foi um dos centros originários da diáspora soninquê que criou os wangaras²⁰⁸ como um subgrupo soninquê ramificado. A ideia de uma Djenné-Djenno soninquê parece, então, muito mais apoiada do que contradita pelas fontes primárias e pelos processos históricos conhecidos, inclusive pelos estudos daqueles que foram críticos dessa interpretação originalmente ou que apenas desconheciam a possibilidade durante suas épocas de escrita.

As fontes primárias muçulmanas parecem refletir, na mesma medida, caos narrativo e caos contextual: as narrativas em si adquirem algum caos quando distanciadas temporalmente dos eventos que buscam narrar, enquanto mesmo os autores contemporâneos narram contextos que sugerem a existência de caos político no século XI e informam a nossa compreensão das culturas na bacia do rio Djolibá. Talvez a aparência de estabilidade dinástica do clã Cissé foi

²⁰⁶ NIANE, D. T. Tradução de PICKETT, G. D. **Sundiata**: an Epic of old Mali. Harlow: Pearson Education Limited, 2006, p. 106-107.

²⁰⁷ TRIMINGHAM, J. S. The influence of Islam upon Africa. 2. ed. Londres; Nova Iorque: Longman Group Limited, 1980, p. 94.

²⁰⁸ MCINTOSH, S. K.; MCINTOSH, R. J. Revisiting site history and regional interaction at the Dia settlement mound complex, Mali. **Azania: Archaeological Research in Africa**, Londres, 2023, v. 58, n. 4, p. 622.

devido à sua habilidade de manter monopólio sobre suas minas de ouro durante muitos séculos, até que o mesmo ouro tornou-se escasso e as secas inutilizaram seus campos, enquanto seus grupos vizinhos – previamente súditos – aproveitaram-se da oportunidade de se diferenciar entre seus semelhantes. O fim dessa ordem, ao mesmo tempo em que os pretendentes eram invariavelmente mandês muçulmanos, causaria a abertura de conflitos muito mais frequentes entre esses grupos, resultado da horizontalidade que possuíam entre si e sinal de que o monopólio das minas de ouro restantes na época não havia se consolidado.

Voltando-nos para as discussões centrais do subcapítulo, quero voltar atenção ao fato de que os reis e reinos que existem sob suserania ou influência do *ghana* são sempre tratados no plural sob título régio, ao menos nas fontes primárias muçulmanas. Isso oferece bases para reforçamos a ideia das sociedades mandês como teoricamente horizontais entre si (de acordo com ideais tradicionais que podem ou não ser concretizados), mas verticais dentro de sua relação com seu “suserano”,²⁰⁹ por assim chamá-lo, que seria o representante máximo pertencente a um grupo cultural que firmou seu monopólio sobre as minas de ouro e garantiu sua primazia. Os reis permanecem reis, embora tenham seus próprios títulos e, portanto, ao dizer “rei” estamos transmitindo apenas a ideia de um cargo funcionalmente régio que ocupam. Pensamos na lógica da ‘suserania’ entre mandês (e possivelmente se estendendo a outros grupos próximos sob seu mando) como homóloga à ideia de *primus inter pares*, em que semelhantes de mesmo *status* sociopolítico ocupam posições e patamares idênticos, mas reconhecem dentre eles um líder maior.

Entre a coletânea de fontes primárias escritas e materiais, junto de parte da tradição oral, há uma proposta interpretativa que se encaixa com validade na nossa região de estudo. Estudos anteriores apontaram que o camelo foi provavelmente reintroduzido na África apenas no século III EC, através de atividade comercial com grupos desérticos (supõe-se que árabes).²¹⁰ Considerando a importância do camelo no trânsito pelo deserto, podemos fazer algumas observações. Embora a navegação pelos rios facilite o contato e comunicação entre comunidades, o mesmo não pode ser dito para comunidades que não compartilham a mesma rede fluvial. Djenné e Timbuktu teriam maior facilidade de contato do que Djenné e Awdaghust, por exemplo, seja através da travessia do rio ou seja apenas seguindo o rio em terra até seu destino. Em uma comparação homóloga, o mundo Antigo, para além de algumas exceções, foi marcado por uma prevalência de núcleos majoritariamente independentes e autossuficientes

²⁰⁹ MACEDO, J. R. **Antigas Sociedades da África Negra**. São Paulo: Contexto, 2021, p. 25.

²¹⁰ FRIEND, W. H. C. **The Donatist Church: A movement of protest in Roman North Africa**. Eugene: Wipf and Stock Publishers, 2020, p. 31.

que costumamos chamar de “cidades-Estado”. O qualificativo de uma cidade-Estado não parte de um critério espacial, no sentido de sua influência ou domínio obrigatoriamente se limitar a apenas uma cidade, portanto quando fontes externas ressaltam a suserania de uma cidade sobre outras não penso nisso como excludente de sua classificação como cidade-Estado. Devido às variadas fontes primárias trazidas até agora, e em particular as relações interculturais presentes na tradição oral (enquanto estudo da autoimagem), parece uma forma produtiva de compreendermos o microcosmo urbano da política e sociedade no Sahel em apenas um conceito.

A percepção externa e interna aponta para a existência de vários “reis”, porém estes devendo tributo a outro rei maior, seja ele um soninquê, sosso ou mandinga. Podemos dizer que a ideia de autoridade transmitida pelos termos régios diz respeito ao papel que estes reis desempenhavam dentro de suas próprias cidades, em nome de seus próprios clãs. Tendo isso em vista, será que não deveríamos pensar em algo mais semelhante a uma liga ou confederação descentralizada de cidades ao invés de um único governo com uma identidade singular? Penso que é a ideia que mais condiz com o que as fontes trazem.

Seja por falta de desejo, seja por dificuldades logísticas (que considero mais provável), as cidades do Sahel jamais foram unificadas sob um governo centralizado a ponto de seus governantes originários serem reduzidos a meros administradores urbanos, por exemplo, ou de qualquer outra maneira tendo seus poderes reduzidos em todos os níveis. Os líderes culturais continuam a ocupar seus lugares na hierarquia de seu povo. Além disso, sabemos que as cidades e povos poderiam muito bem se posicionar para desafiar seus soberanos, o que ocorreu várias vezes a partir do século XI dado o aparente vácuo de poder causado pelo declínio dos soninquês.²¹¹ As tradições orais mandingas nos trazem que Sundiata Keita teria liderado o esforço de guerra contra seus suseranos sossos, expulsando-os de suas terras ancestrais e conquistando as terras que ocupavam. As terras originárias dos Sossos são descritas como geograficamente “intermediárias” entre Wágadú e a Congregação dos Mandês, de forma que aparenta se tratar de uma rivalidade oportunista em relação ao poder dos soninquês.²¹²

O ambiente especialmente pluricultural da bacia do rio Djolibá favorece, portanto, uma política de centros urbanos como centros de poder, provavelmente resultantes de isolamento geográfico parcial antes do século III EC, favorecendo a independência e autossuficiência de cidades e clãs. Esse mesmo isolamento teria ocasionado a diferenciação cultural do tronco linguístico mandê, explicando também como podemos ver uma variedade de identidades tribais

²¹¹ LEVTZION, N. **Ancient Ghana and Mali**. Nova Iorque: Africana Publishing Company, 1980, p. 48-49.

²¹² *Ibidem*, p. 51-52.

em um espaço tão pequeno com graus variados de semelhança, sobretudo quando nos deparamos com grupos linguísticos inteiramente diferentes a Leste, Oeste e Sul do Sahel. Mesmo Kanem-Bornu, vizinhos próximos da bacia do rio Djolibá, têm uma origem incerta, porém ainda não nos deparamos com teorias que busquem ligá-los aos povos mandês, sobretudo quando parecem partir de troncos linguísticos distintos. A suserania mandê também aparece nas fontes primárias muito mais ligada ao ambiente do Sahel Ocidental do que além, como temos percebido, fortalecendo a ideia de que o mundo político mais importante para seus governantes era aquele de suas proximidades imediatas, seja pela concentração de regiões auríferas, seja pela pesca e produção agrícola possibilitada pelo Djolibá, ou ainda pelo controle das mais importantes rotas comerciais.

Aqui, temos que pensar no quesito de estabilidade regional. Invariavelmente, guerras são um movimento disruptivo. Para uma região comercialmente ativa, é esperado que o conflito interrompa o trânsito local e interregional, de forma que uma cidade mandê teria que pesar os benefícios de um conflito contra os prejuízos que traria para suas próprias atividades. Afinal, embora tenham sido provavelmente autossuficientes antes da reintrodução do camelo considerado seu posicionamento às margens do Djolibá e seus tributários, nada garante que após séculos de comércio interregional e de estabelecimento de populações estrangeiras em suas terras todas as cidades teriam permanecido autossuficientes, ou que os grupos mercantis não migrariam para outras terras (como foi dito que os wangaras provavelmente fizeram no século XI). As disputas pelo poder mais notáveis aparecem na tradição oral apenas com a perda de hegemonia soninquê, que teorizamos anteriormente como talvez tendo sido proveniente do secamento de suas minas de ouro ao lado das secas em seus campos de cultivo agrícola-pastoril. O declínio das terras dos soninquês e suas regiões próximas devido a esses fatores causaram suficiente instabilidade regional para que conflitos entre cidades e clãs em geral não fosse um risco excessivo. Suas fontes de renda já estariam sob ameaça e risco em virtude do vácuo de poder, de forma que talvez rivalidades e conflitos não tenham demorado a aparecer.

Poderiam existir dois possíveis pontos de vista de onde partir para a teorização. O primeiro coloca Djenné-Djenno como cidade próspera, com vida política e cultural ativa, unindo mandês e muçulmanos (antes da conversão de uma parte maior da população africana). Devido ao seu lugar geográfico, cultural, econômico e produtivo, as culturas que conquistavam hegemonia em suas próprias terras, sejam elas mais próximas ou mais distantes, logo almejavam assentar-se na cidade em posições privilegiadas. O segundo possível mundo coloca Djenné-Djenno como espaço de reunião das elites de diversas culturas mandês e também muçulmanas em uma mesma corte, o que temos indícios para sugerir e que já foram trazidos

anteriormente através da presença de nobres súditos na corte.²¹³ Assim, a hegemonia teria que envolver processos diferentes dos quais não temos informações primárias, visto que cada alternância exigiria ou intriga ou cerimônia. Tendo em vista o fato de que os governantes e elites parecem ter se concentrado em suas próprias cidades, iremos partir do pressuposto de que qualquer presença desse tipo na corte de Djenné-Djenno seria uma iniciativa não-estrutural. Se a cidade foi um centro tão importante, é natural que ocorram movimentos direcionados a ela para usufruir de seu ambiente urbano, econômico e político.

No que diz respeito ao fim da hegemonia soninquê de Wágadú, a suposta conquista almorávida traz alguns problemas, ambos dos quais já foram mencionados e citados anteriormente, porém iremos repeti-los. O primeiro e maior destes é a falta de qualquer menção concreta dessa conquista na tradição oral soninquê e mandinga, até onde tivemos conhecimento e acesso.²¹⁴ O segundo está no fato de que a arqueologia demonstra que Djenné-Djenno não entrou em declínio até, aproximadamente, o fim do domínio mandinga e a época das invasões songhais, sendo aparentemente abandonada por volta do século XV,²¹⁵ o que podemos considerar como consequência da natureza desses conflitos e, talvez, da posição favorecida de Timbuktu rio-acima, estando posicionada mais próxima da cidade songhai de Gao²¹⁶ e dispondo de seu *status* como centro intelectual renomado. Iremos concentrar nossas considerações sobre os songhais e mandingas no terceiro capítulo, para agora articular nossa análise do período soninquê junto à hipóteses acerca do domínio material entre mandês, hegemonia e suas implicações.

Por fim, a ideia de uma conquista almorávida de Ghana foi hiperbolizada por autores posteriores ao evento em si e posteriormente se tornaria um mito repetido e aceito da própria historiografia.²¹⁷ David Conrad, Humphrey J. Fisher e Pekka Masonen e todos têm trabalhos desenvolvidos tanto em conjunto quanto individualmente estudando a hipótese de conquista, traçando suas origens e sua forma de propagação na historiografia, e problematizando sua falta

²¹³ GOMEZ, M. A. **African Dominion: A New History of Empire in Early and Medieval West Africa**. Princeton: Princeton University Press, 2018, p. 35.

²¹⁴ Como iremos pontuar em breve, as especificidades do assunto foram profundamente estudadas em CONRAD, D.; FISHER, H. J. The conquest that never was: Ghana and the Almoravids, 1076. II. The local oral sources. **History in Africa**, v. 10, 1983, p. 53-78.

²¹⁵ MCINTOSH, S. K.; MCINTOSH, R. J. Jenné-Jeno: an ancient African city. **Archaeology**, Nova Iorque, v. 33, n. 1, jan/fev 1980, p. 14.

²¹⁶ É importante mencionar que, de acordo com a arqueologia, o sítio de Gao demonstra “a antiguidade e o vigor” da cidade, cujo assentamento também é considerado duplo: dividido entre a população local e os “comerciantes islamizados”. MACEDO, J. R. **Antigas Sociedades da África Negra**. São Paulo: Contexto, 2021, p. 87.

²¹⁷ MASONEN, P.; FISHER, H. J. Not Quite Venus from the Waves: The Almoravid Conquest of Ghana in the Modern Historiography of Western Africa I. **History in Africa**, v. 23, 1996, p. 197.

de historicidade. Existe, portanto, um corpo bibliográfico de alta qualidade discutindo os problemas com essa hipótese, embora ela ainda esteja presente em trabalhos recentes devido em parte à sua presença em obras renomadas de nossa área (como as obras de Nehemia Levtzion), produzidas antes da popularização dessas críticas. Faremos referências às obras dos autores citados ao longo do trabalho, porém podemos finalizar esse breve parêntese pontuando um trecho da introdução de um dos textos de Conrad e Fisher, no qual os autores afirmam que

Posto sem rodeios, nós não descobrimos nenhuma fonte, seja externa [ao objeto] ou interna, que inequivocamente apontam para tal conquista. Algumas poucas fontes sugerem alguma conexão entre a ascensão dos almorávidas e o declínio de Ghana, mas com intrigante vaguidade – uma vaguidade que diminui na medida que o número de séculos entre o suposto evento diminui, e o relato dele aumenta.²¹⁸

Ao considerarmos o declínio de Awdaghust e seu papel no comércio transaariano ocidental, a existência de algum conflito pode ter impedido o comércio através da mesma rota sem que estejamos falando de uma conquista propriamente dita, em que uma grande parcela de território é subjugado pela força militar. Os almorávidas não aparecem novamente nas fontes após esse período, enquanto a maioria das regiões que supostamente teriam conquistado continuam a florescer sem qualquer menção a eles, o que traz dúvidas sobre sua atividade militar na bacia do Djolibá. Ao que sabemos, as regiões permanecerem mandês, afinal, não caindo sob domínio direto ou duradouro almorávida, e a única cidade que sabemos que sofreu declínio é exatamente a cidade pela qual o comércio de sal e ouro transitava. Se considerarmos o sítio arqueológico de Koumbi-Saleh como sendo Awdaghust, da forma que Kritzinger propôs através das evidências, a cidade no meio do deserto não estava posicionada para ser autossuficiente, e parecia depender do comércio para muitos bens, embora al-Bakrī deixe claro que a cidade possuía poços de água doce²¹⁹ (deixando ainda mais provável que a cidade estava distante de corpos de água facilmente acessíveis, para que fosse mencionada apenas a exploração de reservas subterrâneas dessa forma, que por sua vez provavelmente eram alimentadas por chuvas sazonais trazidas do litoral em direção ao interior e que, imagino, abasteciam também a bacia do Djolibá em si, próxima como é de Awdaghust). O saque dessa cidade efetivamente portuária do Sahel seria sem dúvidas um empecilho para a continuidade do comércio de sal e ouro naquele momento.

²¹⁸ “Putting it very bluntly, we have discovered no sources, whether external or internal, which unambiguously point to such a conquest. A handful of sources suggest some link between the rise of the Almoravids and the decline of Ghana, but with a puzzling vagueness--a vagueness which decreases as the number of centuries between the alleged event, and the report of it increases.” CONRAD, D.; FISHER, H. J. The conquest that never was: Ghana and the Almoravids, 1076. I. The external Arabic sources. *History in Africa*, v. 9, 1982, p. 21.

²¹⁹ LEVTZION, N.; SPAULDING, J. (eds.). *Medieval West Africa: views from Arab scholars and merchants*. Princeton: Markus Wiener Publishers, 2003, p. 11.

A forma como as fontes primárias descrevem esse conflito não deixa a entender sequer que Wágadú em si foi alvo de invasão. As fontes dizem apenas que Wágadú e o domínio soninquê foram de alguma forma enfraquecidos pela expansão do domínio muçulmano ao norte (na região marroquina), que teve alguma atuação no Sudão, possibilitando que o povo de Sosso obtivesse hegemonia e subjugasse os soninquês.²²⁰ As motivações para tal conflito não são certas. Poderiam ter sido religiosas ou econômicas, mas as fontes consultadas não tentam oferecer explicações próprias. Iremos discutir tudo que sabemos de fato sobre a conversão dos mandês ao Islã (e a qual Islã se converteram nesse período) no último subcapítulo, quando discutirmos o que decidimos chamar de Primeiro Islã, porém não temos razão para substantiar a hipótese de conquista almorávida.

Por enquanto, resta concluirmos com a seguinte mistura de evidência, hipótese e conjectura: a invasão almorávida parece ter pilhado especificamente Awdaghust e desestabilizado o que antes foi a cidade intermediária do comércio de sal e ouro, impossibilitando o escoamento do ouro de Wágadú nessa rota ancestral, o que explicaria o declínio soninquê sem necessitar uma conquista propriamente dita de uma grande parte de seu território. Se a mesma cidade que foi alvo confirmado e definitivo dessa invasão é a cidade que havia se estabelecido como ponto essencial para comerciantes viajando pelo deserto intermediário entre a ponta do rio Senegal e a bacia do Djolibá, onde se situava Djenné-Djenno e as demais maiores cidades do Sahel, dificilmente iremos presumir que foi por acidente. Foi levantada anteriormente a possibilidade de que Wágadú havia encontrado outras rotas comerciais, diminuindo ou até redirecionando o fluxo tradicional do comércio de sal e ouro com as regiões agora-almorávidas na costa ocidental e Norte da África, porém é também possível que o conflito almorávida tenha tido motivações menos materialistas e de cunho religioso.

Devido ao fim acelerado do domínio almorávida tanto no Sahel quanto nas regiões marroquinas no litoral nortenho ocidental, tenho outras preferências pessoais de interpretação. Penso que é inteiramente possível que o comércio de ouro tenha, de fato, sido redirecionado, talvez para o litoral ao Sul, talvez através do Saara para as cidades comerciais ao longo do Nilo, talvez para a costa oriental onde o comércio fluía pelo mar Arábico/Árabe, mas de qualquer maneira resultando no empobrecimento comercial dos almorávidas, cujas regiões previamente cunhavam o ouro mandê para torná-lo moeda de troca. A conquista de Awdaghust pode ter sido uma tentativa de ocupar a cidade e obrigar, na força de armas, o retorno da rota comercial

²²⁰ LEVTZION, N.; SPAULDING, J. (eds.). **Medieval West Africa**: views from Arab scholars and merchants. Princeton: Markus Wiener Publishers, 2003, p. 92-93.

ancestral de sal e ouro. Para al-Bakrī, “os almorávidas perseguiram o povo de Awdaghust apenas porque eles reconheciam a autoridade do governante de Ghana”, o que não invalida essa possibilidade e, na verdade, eu diria que torna ela mais provável.²²¹ O enfraquecimento de Wágadú (mas sua independência contínua) aponta para seu sucesso em repelir os almorávidas de Awdaghust, e talvez da própria Djenné-Djenno caso tenham tentado atacar a cidade e seus campos de ouro em Liptako, mas com custos evidentemente enormes e que talvez só possamos explicar se considerarmos que a invasão almorávida rompeu as rotas de comércio que estavam em uso e, visto que as fontes nos dizem apenas que eles invadiram Awdaghust e que a cidade jamais voltou à prosperidade dos séculos anteriores, se considerarmos que Awdaghust cumpria o mesmo papel de posto intermediário de abastecimento e troca nas novas rotas comerciais.

3.3 COMÉRCIO, ALTERNÂNCIA DE HEGEMONIA E O PRIMEIRO ISLÃ

A primeira pergunta que desejo fazer é “como podemos definir a hegemonia no espaço do Djolibá?”. Tendo em vista todas as considerações que já fizemos, a hegemonia parece ser definida pela capacidade de um grupo cultural, normalmente atrelado a uma cidade central própria, mas não exclusivamente (talvez o caso dos wangaras), de exercer algum controle de minas de ouro, o que também possibilita o financiamento de outros movimentos quando consideramos que qualquer expansão carrega consigo um custo material. Por outro lado, como podemos definir esse controle? Há a forma mais simples de controle direto, através da forma comum em que alguém é dono e proprietário de algo através do exercício de alguma autoridade, porém as fontes primárias nos possibilitam uma segunda alternativa: os direitos de transporte e comercialização. Sabemos que os wangaras eram mencionados ligados à comercialização do ouro, o que pode incluir ou não a atividade de extração. Permanece possível que tenhamos uma rede que consiste em um dono efetivo de uma mina de ouro, sob o qual existem trabalhadores variados. A conectividade wangara quase faz parecer que se trata de uma guilda comercial, o que talvez não esteja distante da verdade. Poderiam os mandingas terem construído sua hegemonia através do direito de trânsito do ouro sem sequer precisarem se preocupar em assumir controle direto das minas de ouro em si?

Aliado a isso, a distância entre cidades e minas é importante. É um fator que comprova Djenné-Djenno como a verdadeira Cidade do Ghana, mas além disso demonstra que os mandingas de Sundiata Keita provavelmente seriam os mesmos wangaras falantes-de-

²²¹ LEVTZION, N.; SPAULDING, J. (eds.). **Medieval West Africa**: views from Arab scholars and merchants. Princeton: Markus Wiener Publishers, 2003, p. 13.

mandinga apontados pelas fontes primárias. Mesmo sem esse aspecto, já seria uma suspeita racional, considerando a ligação entre esses grupos e o ouro nos séculos que seguiram o fim da hegemonia wago. Para compreender a amplitude das relações de poder, precisamos considerar as rotas de comércio que possibilitam a saída do ouro, determinando seu valor. O controle sobre essas rotas é tão importante quanto o controle das minas em si, o que talvez explique a importância de Djenné-Djenno como local de interseção de rotas e mercado central para a venda de ouro, pelo menos até o século XIV, quando os mandingas ainda estavam no poder. A disponibilidade de recursos, seja por extração local ou por repasse logístico, estabelece relações entre regiões que podem se traduzir também em vínculos hierárquicos. Pensemos em Awdaghust, que talvez condiz com o sítio arqueológico de Koumbi-Saleh, situada no meio do deserto quase como um entreposto entre a bacia do Djolibá – com as cidades de Djenné-Djenno, Timbuktu, Gao, Dia, e outras – e as terras ao norte. Awdaghust pode ter sido dependente do tráfego comercial impulsionado pela saída do ouro, entrando em declínio após os conflitos vagamente descritos do século XI, embora tivesse ainda atividades pastoris notáveis²²² (talvez para a venda mais do que provenientes de cultivo *in loco*, devido a sua natureza como mercado) e poços de água potável. De qualquer forma, devido ao desenrolar dos eventos, podemos inferir que a cidade não conseguiu prosperar sem que fosse intermediária do comércio transaariano na costa ocidental da África.

O papel do ouro no imaginário não é algo restrito aos historiadores de anos recentes. As fontes primárias em si refletem a projeção do ouro externamente. No Djolibá, encontram-se “países do ouro” e os reis mais ricos da face da terra, como os escritores que analisamos diziam de imediato. Por outro lado, o Islã – mais especificamente, o Primeiro Islã, ou o primeiro momento do Islã nas sociedades mandês – também exerce um papel nesses processos, enquanto elemento organizador e ampliador. Como podemos dizer que isso ocorreu? Através da *umma*, que seria a comunidade muçulmana em sua amplitude mundial, que transfere um senso de unidade identitária até então ausente da bacia do Djolibá. José Rivair Macedo teve a mesma análise, chegando à conclusão de que

A existência de uma comunidade de interesses através da noção da *umma* (comunidade) muçulmana implicou em mediações trocas e circulações constantes de pessoas, bens e mercadorias, primeiro através de rotas existentes entre cidades do norte da África, desde Fustat al-Kairo, no Egito, até Fez e Tanger, no extremo oeste magrebino, já apontados em textos enciclopédicos ou de geografia árabe nos séculos VIII-IX. [...] Duas informações confirmam o que acaba de ser dito: enquanto no final do século XI o erudito hispano-muçulmano al-Bakri (1028-1094) não precisou sair de

²²² LEVTZION, N.; SPAULDING, J. (eds.). **Medieval West Africa: views from Arab scholars and merchants**. Princeton: Markus Wiener Publishers, 2003, p. 11.

Córdova, onde vivia, para coletar dados sobre as rotas de comércio, as instituições e os costumes dos povos magrebinos e de povos subsaarianos sob o domínio do Estado de Wagadu (antigo Estado de Gana, situado na fronteira entre as atuais Mauritânia, Senegal e Mali) [...].²²³

A *umma* teria providenciado uma conectividade tanto identitária quanto comercial, de forma que a presença maciça de muçulmanos não-mandês em Djenné-Djenno antes do século XI, participando do comércio mas também, espera-se, de outros elementos da vida em sociedade, foi o estopim para a atração de viajantes. Devemos lembrar que Ibn Ḥawqal, escrevendo sobre informações adquiridas durante suas viagens no Magreb e al-Andalus entre 947-951, e al-Bakrī, escrevendo por volta de 1068 com base tanto em trabalhos anteriores (novamente, emprestando informações das obras de Muhammad ibn Yūsuf al-Warrāq e Ibn Ḥawqal, ambos dos quais escreveram suas obras com informações coletadas na primeira metade do século X) quanto em informações de comerciantes da época demonstram muitas informações sobre Wágadú. Em contraste – e aqui faremos a consideração a qual quero chegar –, al-Ya’qubi, que viajou por muito do mundo muçulmano e escreveu suas obras em 872 e 889-890, respectivamente,²²⁴ nada fala sobre qualquer “Ghana”.

A única cidade que tradicionalmente associamos com Wágadú que al-Ya’qubi menciona é Awdaghust, que ele chama de “Ghust”, e explica que ela é o destino de viajantes vindos da cidade marroquina de Sijilmasa. A falta de menção ou conhecimento do autor acerca de Wágadú nos mostra que pelo menos alguns viajantes muçulmanos que percorreram as regiões da *umma* não receberam notícias da comunidade muçulmana do Sahel. Além disso, ele afirma que o rei de Awdaghust não tem lei nem deus, o que significaria que ele não era muçulmano.²²⁵ Se havia, na segunda metade do século IX, uma comunidade muçulmana expressiva em Wágadú, eles ainda estavam estabelecendo contatos interregionais com a *umma* mais ampla. Pelo menos, dentre as fontes primárias a que temos acesso, é o caminho mais provável. No século seguinte, evidentemente os grupos muçulmanos de Wágadú cresceram e se fortaleceram, e o fluxo de viajantes muçulmanos que escreveram sobre ou visitaram a região também aumentou. Acredito que uma das maiores provas a favor dessa hipótese é, afinal, o aumento desse fluxo, pois embora haja uma diferença entre o número de obras que sobreviveram e o número de obras que foram produzidas em um determinado período sobre qualquer assunto, quanto mais obras são produzidas é apenas natural que mais obras

²²³ MACEDO, J. R. **Antigas Sociedades da África Negra**. São Paulo: Contexto, 2021, p. 81-82.

²²⁴ LEVTZION, N.; SPAULDING, J. (eds.). **Medieval West Africa: views from Arab scholars and merchants**. Princeton: Markus Wiener Publishers, 2003, p. 1-2.

²²⁵ *Ibidem*, p. 2-3

sobrevivam, e, afinal, al-Ya'qubi é a única das obras do século IX sobre o Sahel que Levtzion e Spaulding encontraram para inserir em sua coletânea (sendo, também, a obra mais antiga por mais de um século dentre todos os demais textos).

Se considerarmos a construção de uma comunidade muçulmana em Wágadú como o momento de inserção adjacente do território na *umma*, será que podemos também considerar a territorialidade política como sendo irrelevante no âmbito da pertença à comunidade muçulmana? Em outras palavras, seria o Primeiro Islã diferenciável do Segundo através da atividade econômica de grupos muçulmanos expressivos inserindo um território não-muçulmano na *umma*? Penso que o Primeiro Islã seria o período em que a comunidade muçulmana ainda estava descobrindo e construindo sua ideia de Wágadú. Talvez a conversão de mais mandês ao Islã tenha ocorrido, na verdade, como consequência da maior inserção do Djolibá na *umma* no período do Segundo Islã quando o Islã ortodoxo se tornou notável na região (trarei mais sobre isso no final do terceiro capítulo).

Podemos pontuar que o papel do Islã em seu primeiro período em Wágadú foi no mínimo relacionado à sua conectividade interregional para além do Saara, agindo como elemento organizador e mediador no comércio. Devemos lembrar que o comércio é um movimento cultural por si só: em um mercado ocupado, encontram-se comerciantes e mercadores generalizados de regiões próximas ou das regiões mais distantes, inevitavelmente conversando entre si sobre os mais variados assuntos. Não por acidente, as fontes mais citadas pelos escritores e viajantes muçulmanos que temos utilizado até aqui eram comerciantes e muitos destes demonstram conhecimento extenso sobre as regiões que visitam, quer este conhecimento esteja mais próximo de sua própria interpretação subjetiva dessas culturas e locais ou não (a alternativa observada sendo um conhecimento com *menos* traços de subjetividade, mas nunca ausentes por completo).

Sobre a relação entre “Islã e comércio” e “Islã e cidade”, John Spencer Trimingham sistematizou uma análise que é do nosso interesse abordar. Trimingham afirma de forma muito simples, julgando ser um assunto já dado, que o comércio tem um lugar importante na tradição muçulmana e que a religião oferece as bases tanto para as formas de legislação que regulamentam a atividade comercial e econômica quanto a independência necessária para o comerciante que deixa para trás sua família e sua religião local em sua vida de alta mobilidade.²²⁶ Por outro lado, em um sentido contrário à exigência de mobilidade, temos a

²²⁶ “The relationship between Islam and trading has frequently been stressed and need not be elaborated. Trade has an important place in Islamic tradition and there is a body of legislation governing contracts, exchange, loans, market conduct and the like. Urban and trading life involve abandoning, or at least independence from,

necessidade do Islã de estabelecer suas bases em um ambiente fixo, seja cidade ou vilarejo, através do qual suas classes clericais (como Trimingham as chama) podem educar alunos vindos de diferentes estratos da sociedade. Trimingham aponta que embora a cidade do “cinturão sudanês” se assemelhe a uma coleção de vilas, cada qual com seu conselho de anciões (o que podemos razoavelmente reconhecer como o mesmo conselho tradicional e ancestral de culturas locais apontado por José Rivair Macedo), sua função primária de centro comercial com uma população heterogênea lhes distingue de um vilarejo.²²⁷ Ainda mais, desejo pontuar a forma como Trimingham descreveu os exemplos escolhidos destas cidades: Timbuktu seria uma cidade portuária tal qual Mombasa, exceto que seu porto é posicionado para a rede do Djolibá, e não para o Índico; Djenné e Kano seriam cidades de comércio interno, com ruas de artesãos especializados; por fim, afirma que eram o assento de autoridade política, mas que em outros lugares a autoridade central não se baseava sempre na cidade.²²⁸

Desejo utilizar a análise de Trimingham para impulsionar e basear nossos próprios pensamentos sobre o tema, que ao longo do trabalho têm nos trazido ao encontro do pesquisador. Primeiro, reafirmamos que a característica-chave do Primeiro Islã esteja atrelada ao comércio e à heterogeneidade das sociedades no Djolibá. A coexistência de conselhos de anciões e uma vida intelectual e comercial muçulmana demonstra a compatibilidade dos sistemas que Trimingham chama de “dualismo” ou “paralelismo”. Vemos que até griôs não raramente se tornavam comerciantes como consequência das possibilidades oferecidas pelo aspecto organizacional do Islã sobre o comércio.²²⁹ Sobre a chegada desse Islã na região, já oferecemos nossa perspectiva de que a reabertura de rotas transaarianas e da utilização de camelos/dromedários possibilitou que o Islã viajasse através de comerciantes muçulmanos até o Sahel e vice-versa. Agora, fortalecemos essa proposta através das observações de

family and local religion, and Islam provided a spiritual basis for life in a new dimension.” TRIMINGHAM, J. S. **The influence of Islam upon Africa**. 2. ed. Londres; Nova Iorque: Longman Group Limited, 1980, p. 94.

Tradução nossa.

²²⁷ “The role of the town is integral to Islam. It acts as a base where Islam’s universal and impersonal aspects can be maintained. In the town *qāḍī* courts can function and the law can operate over a wider field of social relations. It is the site of the regional *jāmi* and a centre of clerical training where teachers can draw pupils from different social groups. In fact, the Sudan belt town resembled a collection of villages in social structure, each section having its own council of elders, consequently individuality is not pronounced. But its primary function as a regional centre of trade, embracing a heterogeneous population, distinguished it from a village.” *Idem*. Tradução nossa.

²²⁸ “Some were ports like Timbuktu on the Niger loop and Mombasa on the Indian Ocean, with links across desert and ocean; others were centres of internal trade like Jenne and Kano, with streets of artisans plying specialized trades. In central Sudan they were the seat of political authority, but elsewhere central authority was not normally based on the town. Towns which came into existence as the seat of a new theocracy like Sokoto or Hamdallahi, not developing commercial activities (like Omdurman), declined or disappeared with the theocracy.” *Idem*. Tradução nossa.

²²⁹ *Ibidem*, p. 93.

Trimingham. Sobre a cidade e sua autoridade, também oferecemos nossas perspectivas de projeção de poder no Sahel, porém agora podemos adicionar algo a isso: as cidades não são funcionalmente idênticas. O porto de Timbuktu e o mercado de Djenné não servem inteiramente o mesmo propósito, mas suas diferenças são complementares. Citando Roderick McIntosh e Susan McIntosh, foi a produção alimentícia da bacia do Djolibá que permitiu que cidades nortenhas como Timbuktu fossem sustentadas.²³⁰

Um dos maiores desafios em pensarmos o poder e sua projeção em tempos passados é o fato de que a maior parte de nós não conhecemos um mundo pré-global e, portanto, teremos sempre uma dificuldade inicial em escapar da globalização em nossas buscas intelectuais. Aqui, acredito que é difícil fazer afirmações sobre a projeção do poder das sociedades mandês do Djolibá. As fontes primárias externas que temos sobre a região são de mercadores que viajavam por lá, porém não parece que o imaginário sobre eles alcançou para muito além da *umma* (até onde as fontes sobreviventes nos permitem ter certeza). O imaginário pode ser entendido como sinal de que a projeção do poder em si, seja ele temporal, espiritual, econômico ou todos, também não alcançou para muito além da *umma*. De fato, poderíamos facilmente aceitar que as sociedades do Djolibá eram participantes ativos e diretos no comércio apenas até que sua mercadoria saísse do Sahel, chegasse em um destino final e fosse lá comercializado. O destino de quaisquer itens após esse ponto poderia muito provavelmente ter sido comercializado por mercadores sem qualquer vínculo com os mandês, ou seja, não é surpreendente que não houvesse qualquer necessidade ou ímpeto para que as sociedades do Djolibá se estendessem de tal maneira. Inversamente, a complexa rede de transporte associada ao comércio transaariano sem dúvidas explica como produtos de vidro europeus compunham uma das mercadorias que circulavam no comércio de sal e ouro,²³¹ através da atuação de nômades saarianos que poderiam facilmente transitar entre os portos da África do Norte e o Sahel.

O relacionamento que as sociedades do Djolibá têm com o Islã é continuação direta do relacionamento que já desempenhavam com o comércio transaariano e o mundo para além do Sahel anteriormente. Não são acontecimentos súbitos que ocasionaram os processos desencadeados com o Primeiro Islã ou o Segundo, mas sim práticas rotineiras e bem estabelecidas de longa data: rotas e relações comerciais amplamente percorridas, por vezes fechadas e por vezes reabertas de acordo com mudanças nos contextos políticos regionais, mas que agem como uma avenida conhecida para ida e vinda. O Islã chega ao Sahel muito

²³⁰ MCINTOSH, S. K.; MCINTOSH, R. J. Jenné-Jeno: an ancient African city. *Archaeology*, Nova Iorque, v. 33, n. 1, jan/fev 1980, p. 8.

²³¹ *Ibidem*, p. 8-9.

simplesmente porque a conquista muçulmana da África do Norte traz mercadores muçulmanos para essa avenida e leva mercadores sahelianos para terras agora-muçulmanas. Não há esforço dirigido e proposital de “islamização” nesse período, mas Trimingham traz uma interpretação que desejo abordar, tanto devido às suas semelhanças com nossas conclusões ao longo do capítulo quanto devido às suas diferenças. Para Trimingham, podemos separar a conversão ao Islã na África em três estágios.

O primeiro é preparatório, estabelecendo contato com mercadores e clérigos visitando vilarejos e cidades, e trazendo a adoção de certos elementos sobretudo materiais do Islã sem alterar o sistema religioso existente. Acredito que foi este o estágio que mais definiu o Primeiro Islã, antes do século XII, quando percebemos o aumento de conversões africanas propriamente ditas, nos trazendo ao segundo estágio. O segundo estágio seria a trajetória desde a assimilação de elementos da cultura religiosa e da transição da sociedade ao “dualismo” até suas consequências de enfraquecimento da cultura nativa, culminando em um ponto de crise na comunidade. Podemos reconhecer o ponto de crise no século XII, como discutimos anteriormente. Isso dá espaço para o terceiro estágio, quando a autoridade religiosa tradicional é “conscientemente rejeitada” e os símbolos religiosos anteriores são substituídos pelos “clérigos” do Islã, enquanto o Islã passa a exercer influência muito maior sobre a sociedade. Muitas das crenças antigas são ainda mantidas, mas o dualismo é substituído pelo “paralelismo” das práticas religiosas.²³²

Trimingham afirma que cada estágio condiz com uma geração, aproximadamente. De acordo com nossas fontes primárias, essa equivalência também seria válida para o Djolibá, a depender apenas da duração temporal de uma geração, mas mesmo assim vamos relembrar a linha temporal dos acontecimentos tal qual as fontes primárias nos oferecem. Al-Ya'qubi nos traz que, no século IX, já havia contato bem-estabelecido com o rico “reino de Ghana”,²³³ mas não há menção de que seu rei fosse muçulmano, nem um século depois nos escritos de Ibn Hawqal.²³⁴ No século XI, porém, al-Bakrī descreve uma cidade dividida em duas metades: a cidade do rei e a cidade dos muçulmanos,²³⁵ caracterizando o segundo estágio da conversão ao Islã de acordo com Trimingham, e as demais fontes escritas do período que já analisamos refletem uma alta presença muçulmana no Djolibá. É a partir de al-Idrisī que as fontes escritas

²³² TRIMINGHAM, J. S. *The influence of Islam upon Africa*. 2. ed. Londres; Nova Iorque: Longman Group Limited, 1980, p. 43.

²³³ LEVTZION, N.; SPAULDING, J. (eds.). **Medieval West Africa: views from Arab scholars and merchants**. Princeton: Markus Wiener Publishers, 2003, p. 1-3.

²³⁴ *Ibidem*, p. 4-5.

²³⁵ *Ibidem*, p. 15-16.

passam a descrever o rei de Ghana como um muçulmano em uma sociedade muçulmana de forma consistente.²³⁶

Nossa compreensão desses eventos sempre leva em consideração a não-totalidade dos processos, da mesma forma que entendemos que a hegemonia de uma cultura não é igual a dizermos que todos os membros de um grupo cultural ocupam um lugar de elite. A conversão ao Islã jamais deve ser entendida como um evento total, generalizado e simultâneo. Muito pelo contrário, a ideia de separação entre Primeiro e Segundo Islã oferece gradatividade para as mudanças, tanto menores quanto maiores, observadas no período estudado de aproximadamente três séculos. Também sobre hegemonia, em um grupo cultural existem suas elites e seus grupos trabalhadores mais diversos. É difícil dizer até que ponto a hegemonia afeta esses trabalhadores, sejam eles mineradores, comerciantes ou líderes espirituais comunitários, porém podemos utilizar alguma conjectura e até a sua relação com o próprio Islã. Não raramente, os grupos mais prontos para uma mudança em seus sistemas (nesse caso, ao mesmo tempo religioso e societário) seriam os grupos que não estão na liderança desses mesmos sistemas, ou que menos se beneficiam deles. Aqui, e no trabalho como um todo, “sistema” tem sido usado de forma muito ampla para se referir ao conjunto de tradições e formas de organização do objeto em questão. Quando, então, as elites deixam de se beneficiar das suas tradições? Acredito que a resposta para essa pergunta traz também a separação definitiva entre Primeiro e Segundo Islã no Djolibá; portanto, será necessário respondê-la no próximo capítulo com a análise das informações que temos disponíveis sobre o período posterior.

O Primeiro Islã é o resultado de um sistema vivo e complexo, de reações desencadeadas através de acontecimentos e desdobramentos incalculáveis e de escolhas feitas por razões muito mais simples do que a soma de seu balanço final, começando com as primeiras caravanas que levavam ouro e voltavam com sal, e vice-versa. É por essa razão, possivelmente, que foi um período tão desconectado das noções esperadas de “islamização” da forma que costumam ser simplificadas e generalizadas (especificamente de conversão e adesão política em massa, talvez até obrigada em algum nível, como foi discutido no capítulo 1). Trimingham nos traz que as funções religiosas (“clericais”) e comerciais eram profundamente relacionadas em sociedades como os soninquês e diulas/juulas, com os termos para “clérigo” e “comerciante”, ou até “muçulmano”, sendo sinônimas em muitas regiões.²³⁷ Muito além de

²³⁶ LEVTZION, N.; SPAULDING, J. (eds.). **Medieval West Africa: views from Arab scholars and merchants**. Princeton: Markus Wiener Publishers, 2003, p. 32.

²³⁷ TRIMINGHAM, J. S. *The influence of Islam upon Africa*. 2. ed. Londres; Nova Iorque: Longman Group Limited, 1980, p. 39.

uma islamização estereotipada (através de seus usos negativos em outras épocas e trabalhos), estamos falando de uma organicidade habitual; de uma conversão que não partiu de qualquer autoridade temporal do mundo muçulmano, mas sim de desenvolvimentos habituais sem quaisquer planos mais complexos até então. Claro, isso diz respeito especificamente ao período que *antecedeu* às intervenções de governantes ou grupos muçulmanos na região com fins específicos de expandir algum domínio, como já foi discutido. O Primeiro Islã é o cotidiano, o caminho atravessado ao longo de várias décadas e séculos que sob o atrito de pés se torna uma estrada, e que então traz e leva consigo novidades de interesse popular. Afinal, eram essas estradas e comerciantes que traziam aos escritores muçulmanos notícias e informações sobre o Sahel, que antes lhes era uma terra nova.

José Rivair Macedo nos traz dois aspectos históricos das rotas transaarianas aos quais Roger Botte chamou atenção em 2011 e que, de acordo com Macedo, “ajudam a compreender a diversidade de seu funcionamento ao longo dos séculos”. Estes seriam

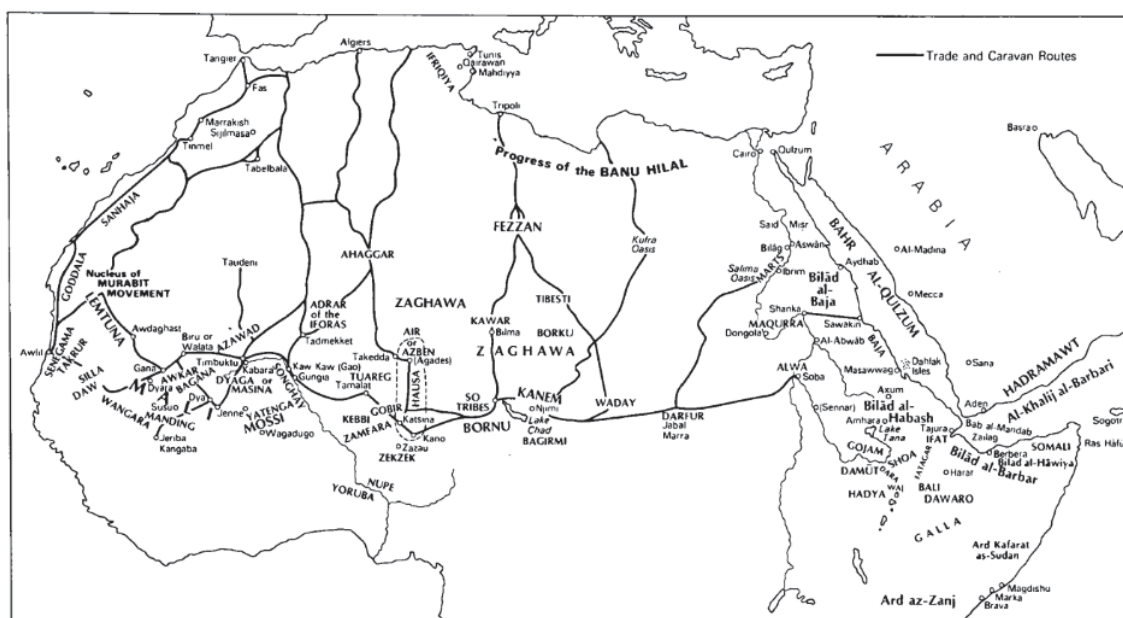
[Em primeiro lugar] o papel das identidades familiares e/ou étnicas na formação e continuidade de caravanas – que estavam sob controle de mercadores de língua imazighen do grupo zanata e/ou sanhadja; em segundo lugar, sugere que se considere a identificação religiosa dos indivíduos pertencentes a essas redes familiares de comerciantes com o karidjismo, que deu origem a três grupos afro-muçulmanos muito influentes na área subsaariana: os ibaditas, mais numerosos e mais moderados em suas convicções de fé; os nukharistas (renieurs), que difundiram suas crenças a partir da cidade argelina de Tahert no período de governo da dinastia dos rustêmidas (séculos VIII-IX); e os sufritas, que se projetavam abaixo do deserto a partir de Sdjilmasa. Eram esses grupos sem qualquer compromisso com formas centralizadas de governo ou com ideologias unitaristas, ligados às tradições “tribais”, que se envolviam em negócios com os judeus do Magrebe central e em meio ao Saara, ampliando o espectro de relações sociais e econômicas fora de interferências estatais.²³⁸

Vemos, portanto, a importância do nível microcósmico e interpessoal das conexões individuais e comunitárias no processo de “comércio cultural” tanto transaariano quanto geral. Muito discutimos sobre o comércio e o Islã, porém restam alguns pontos de interesse. Trimingham reafirma a importância dos vínculos familiares de um comerciante: de acordo com o autor, os agentes africanos de irradiação do Islã, mesmo aqueles que possuísem o que ele chama de “visões supratribais” (para além da organização tribal) da sociedade e um fundo cultural mais amplo conseguiam com facilidade viver em um vilarejo e se casar com uma esposa local. Através disso, as crianças de muitos mercadores muçulmanos crescem associados à cultura de suas mães, e Trimingham afirma que a islamização de muitos vilarejos africanos

²³⁸ MACEDO, J. R. **Antigas Sociedades da África Negra**. São Paulo: Contexto, 2021, p. 98-99.

pode ser traçada dessa maneira.²³⁹ Deixaremos, portanto, esse ponto para focar em *qual* Islã foi irradiado pela África nessa época. Macedo destaca a relação entre fé e ação dentro do nosso contexto, tanto no que diz respeito às fés africanas propriamente ditas quanto ao que costumamos chamar de seitas muçulmanas. É importante lembrarmos que o mundo muçulmano passou pelas esperadas turbulências sucessórias no entre-tempo de seus movimentos de expansão, como a Primeira (656-661) e a Segunda *Fitna* (680-692).²⁴⁰ Essas rupturas foram tanto religiosas quanto políticas, mas em sua essência mesmo as discordâncias teológicas foram causadas pela insatisfação política e um senso de que seus governantes haviam traído o próprio Corão.²⁴¹

MAPA 4 – “Estados e rotas de comércio na metade nortenha da África durante a Idade Média”



Fonte: Trimmingham, 1980.²⁴²

De forma geral, a bibliografia sobre o tema concorda na ideia de que o Islã predominante no Sahel foram as seitas Sufrita e Ibadita do ramo muçulmano Carijita²⁴³ (cuja grafia em português é vista tanto com essa grafia quanto com a grafia de “karidjismo”, no caso

²³⁹ TRIMINGHAM, J. S. The influence of Islam upon Africa. 2. ed. Londres; Nova Iorque: Longman Group Limited, 1980, p. 41-42.

²⁴⁰ ARMSTRONG, K. *Islam: a Short History*. Nova Iorque: Modern Library, 2002, p. 33-45.

²⁴¹ *Ibidem*, p. 35.

²⁴² TRIMINGHAM, J. S. The influence of Islam upon Africa. 2. ed. Londres; Nova Iorque: Longman Group Limited, 1980, p. 35.

²⁴³ MARTIN, B. G. Kanem, Bornu, and the Fazzān: Notes on the political history of a trade route. *The Journal of African History*, v. 10, n. 1, 1969, p. 15-16.

de Macedo), formado na primeira *Fitna*.²⁴⁴ Em seu período inicial, o Carijismo era definido pela insatisfação de decisões e períodos políticos sucessivos que foram considerados injustos, errôneos e traições ao Islã. Uma de suas principais asserções era a de igualdade, como resposta direta ao nepotismo do reino de Uthman em sua época e tendo suas bases no próprio Corão.²⁴⁵ Uma das principais crenças Carijitas, nitidamente reacionária contra o nepotismo de Uthman, é a de que “qualquer pessoa estaria apta a ocupar o governo desde que tivesse moral ilibada e manifestasse piedade religiosa”, rejeitando a legitimidade das linhagens centrais do califado.²⁴⁶ O movimento teve membros ao longo do mundo muçulmano, depois se dividindo em diferentes seitas. Destas, apenas o Ibadismo e Sufrismo são mencionados no Sahel, e curiosamente são as duas seitas consideradas moderadas devido ao fato de que se recusam a derramar sangue de seus opositores. Talvez por isso tenham tido maior facilidade de se inserindo nas redes de conectividade africanas. Ao que parece, seus períodos de maior atividade na África, durante os quais teriam adentrado o Sahel e estabelecido contatos com Wágadú, foram entre os séculos VIII e IX, tendo fugido para regiões que não tivessem uma forte presença de ortodoxia muçulmana.²⁴⁷

A bibliografia concorda novamente na forma de propagação de ambas seitas Carijitas, afirmando que ela ocorreu através das rotas de comércio, a natureza das quais nós discutimos nossas teorias sobre ao longo do capítulo. Adicionamos a essas considerações a relevância de que não haviam centros de autoridade ortodoxa muçulmana ao sul do Saara na época, de forma que seitas como as Carijitas teriam razão para se posicionar nos confins da *umma* e difundir suas ideias entre uma população que não se demonstraria combativa. Ainda por cima, as fontes primárias demonstram que governantes do Sahel, especificamente da região de Kanem por onde passavam importantes rotas comerciais, permaneceram em contato considerável com os governantes da África do Norte, onde algumas das seitas Carijitas viriam a se estabelecer, e do Saara até pelo menos o século XIV.²⁴⁸

A aceitação mútua entre muçulmanos Carijitas e africanos mandês nos oferece uma explicação para a aparente mudança em níveis de tolerância após o século XI. Sabemos que as épocas de aceitação eram épocas de governantes não-muçulmanos, mandês praticantes de sua religião ancestral, que aceitavam e integravam sob seu mando um grande número de

²⁴⁴ ARMSTRONG, K. **Islam: a Short History**. Nova Iorque: Modern Library, 2002, p. 35.

²⁴⁵ *Idem*.

²⁴⁶ MACEDO, J. R. **Antigas Sociedades da África Negra**. São Paulo: Contexto, 2021, p. 99.

²⁴⁷ MARTIN, B. G. Kanem, Bornu, and the Fazzān: Notes on the political history of a trade route. **The Journal of African History**, v. 10, n. 1, 1969, p. 16-17.

²⁴⁸ *Ibidem*, p. 20-21.

muçulmanos que ocupavam lugares importantes na sociedade. Talvez até tenha incluído governantes muçulmanos Carijitas. Também sabemos que normalmente a ruptura era atribuída à conquista almorávida e ao domínio estrangeiro sobre Wágadú, porém já explicamos a ausência de evidências a favor dessa conquista. Considerando esses fatores, acho prudente considerar uma hipótese diferente, e talvez mais simples.

A ruptura representa nada mais, nada menos do que uma época em que um governante mandê assume a hegemonia sobre os demais clãs, e este teria sido um muçulmano ortodoxo, não mais Carijita. Ele parece ter se cercado de outros muçulmanos, provavelmente ortodoxos e não necessariamente nativos da terra, e sua política foi de incentivar a conversão de africanos nativos de Wágadú ao Islã ortodoxo. Não necessariamente isso foi um processo hostil – de fato, de acordo com nossas evidências é mais provável que não tenha sido. Como Trimmingham apontou, a região foi dominada por paralelismo entre tradições locais e muçulmanas, e como Macedo trouxe anteriormente o mesmo continua sendo verdade na atualidade, embora com traços ancestrais menos pronunciados do que aqueles observados por Ibn Baṭṭūṭa em sua visita à corte mandê quando a conversão ainda era recente. O que sabemos é que o período coincidiu com disputas por hegemonia que seriam interrompidas apenas pela chegada de Sundiata Keita e seus mandingas, que discutiremos no capítulo a seguir. Antes disso, precisamos revisar alguns dos méritos das nossas teorias através do misterioso al-Zhuri, sobre quem pouco conhecemos.

De acordo com os escritos de al-Zhuri, a “cidade de/do Ghana” praticou o paganismo até o ano 469 AH (Ano da Hégira), ou 1076-1077 EC, quando tornaram-se muçulmanos. Nos dias de al-Zhuri, na primeira metade do século XII, ele afirmava que agora o povo de Ghana eram muçulmanos com legistas, estudiosos e leitores do Corão preeminentes em seus campos.²⁴⁹ al-Zhuri afirma que a conversão ocorreu quando o *amir* do povo Masufa,²⁵⁰ Yahia bin Abu Bakr, que Levtzion e Spaulding entendem ser um governante almorávida,²⁵¹ fez sua aparição. Nada dá a entender que houve um confronto militar e o mesmo não é mais mencionado por nome. Portanto, podemos interpretar a “aparição” de Yahia b. Abu Bakr de muitas maneiras.

Visto que al-Zhuri afirma que o povo de Ghana continua fazendo invasões para capturar escravizados contra seus vizinhos, da mesma forma que faziam quando eram pagãos, adicionamos mais evidências a favor da proposta de uma conversão muito mais amistosa do que resultante de conquista (para além da ausência de evidências a favor de tal conquista) ou

²⁴⁹ LEVTZION, N.; SPAULDING, J. (eds.). **Medieval West Africa: views from Arab scholars and merchants**. Princeton: Markus Wiener Publishers, 2003, p. 24-25.

²⁵⁰ Outro texto afirma que ele não era do povo Masufa, mas sim dos Lamtuna. Ambos os povos estão relacionados com regiões almorávidas. *Ibidem*, p. 24.

²⁵¹ *Idem*.

alguma semelhante ação radical vinda de fora. A visita pode ser entendida como apenas isso, compreendendo o papel da Cidade do Ghana dentro da *umma* e as muitas visitas que ela recebeu ao longo dos séculos. Se, de fato, a visita ocorreu por volta da conversão generalizada de africanos sob seu mando, podemos interpretá-la como relacionada à entrada dos próprios governantes da cidade no mundo muçulmano e, talvez, com o mesmo propósito do que hoje chamaríamos de uma “visita estatal” – o estabelecimento ou fortalecimento de vínculos diplomáticos, políticos e culturais entre duas entidades que vão ao encontro uma da outra.

al-Zhuri afirma que o povo de Ghana buscava auxílio dos almorávidas, aparentemente contra algumas cidades vizinhas que haviam atacado povos parentes da nobreza de Ghana,²⁵² o que fortalece a ideia de que a visita de Yahia b. Abu Bakr foi de caráter político até algum ponto. Por fim, al-Zhuri escreve sobre algumas cidades da região que se converteram ao Islã primeiro através de uma escola não-ortodoxa por volta do século VIII, mas que eles voltaram ao Islã ortodoxo quando as cidades de Ghana, Tadmekka e Zafun se converteram ao Islã. Claro, nenhuma fonte primária deve ser tomada com valor absoluto, e sabemos que não é fora do comum que as fontes que escrevem sobre eventos muito anteriores às suas próprias épocas costumam exibir erros ou incongruências de diferentes ordens, como foi o caso em algumas das nossas análises passadas. Porém, o que podemos considerar é o valor “base” dessas informações. Além do que já foi apontado, podemos ressaltar a confirmação por al-Zhuri da presença de heterodoxias muçulmanas no Sahel; da posterior conversão dos heterodoxos para a ortodoxia e de uma relação não-belicosa entre almorávidas e mandês.

Vamos concluir, então, nosso capítulo, com mais um resumo. O Primeiro Islã de Wágadú, e na verdade do Sahel, é o Islã Carijita: o período de heterodoxia que introduziu o Corão a uma maior parcela de africanos sahelianos, com base em uma fé que valorizava a palavra do Corão acima da palavra dos califados e que por isso encontrava-se nas margens da *umma*. A valorização das virtudes e valores corânicos acima das linhagens permitiria aos Carijitas maior conforto na sua relação pessoal com a autoridade pagã soninquê, caso eles precisassem de mais do que a garantia de sua segurança enquanto heterodoxos do Islã. Isso nos oferece algumas novas coisas para considerar acerca da transição do Primeiro Islã para o Segundo, ou seja, da conversão do Islã Carijita ao Islã ortodoxo. Também podemos discordar por completo da asserção de Nehemia Levtzion de que a islamização teria marcado a desintegração de Ghana e de que a morte da cobra Bida seria uma alegoria para essa

²⁵² LEVTZION, N.; SPAULDING, J. (eds.). **Medieval West Africa: views from Arab scholars and merchants.** Princeton: Markus Wiener Publishers, 2003, p. 25-26.

catástrofe.²⁵³ Passemos, portanto, para longas questões acerca da época que seguiu ao domínio soninquê, e que posteriormente traria a vinda do “Leão do Mali”, Sundiata Keita.

²⁵³ LEVTZION, N. **Ancient Ghana and Mali**. Nova Iorque: Africana Publishing Company, 1980, p. 47.

4 “O LEÃO DO MALI”: O DJOLIBÁ SOB SUNDIATA KEITA E O SEGUNDO ISLÃ

4.1 DE WÁGÀDÚ AO DOMÍNIO MANDINGA: RECONSTRUINDO UMA TRANSIÇÃO?

Nesse capítulo, percorreremos problemáticas variadas, porém todas pautadas nas mesmas fontes e objetos de estudo: os sossos, seus sucessores mandingas e as relações entre clãs no Djolibá. De forma semelhante ao capítulo anterior, cada subcapítulo tem um foco temático diferente. Inicialmente, é necessário pensar na transição de Wágadú hegemônica para Sosso hegemônico, pois se trata de um contexto cuja compreensão foi profundamente alterada em décadas recentes, em parte pois a existência de Sosso não foi conhecida pela maioria dos acadêmicos ocidentais até a segunda metade do século XX. Isso é, de certa forma, outro lembrete das constantes novidades sobre a História do Djolibá possibilitadas pelas contribuições do conhecimento autóctone, antes relegado a segundo plano. Após estudarmos as relações políticas mandês entre os períodos sosso e mandinga, faremos algumas análises sobre o espaço urbano no Djolibá e as funções que ele cumpre, seja na política, na cultura, na fé ou na economia – todos, por sua vez, se interligando em algum nível. Concluirei o capítulo com o Segundo Islã, a segunda forma do Islã que teve presença maciça no Djolibá, dentro dos limites do recorte temporal, visto que embora seja possível pontuar de forma ampla o início do Segundo Islã, ainda não consegui pontuar seu fim (se for possível dizer que existe um).

O período que separa Wágadú e Sundiata Keita não é particularmente extenso, do ponto de vista historiográfico, sendo menos de dois séculos se considerarmos a perda de hegemonia dos soninquês como tendo ocorrido por volta da metade do século XI e com Sundiata Keita aparecendo apenas na primeira metade do século XIII, de acordo com as fontes primárias.²⁵⁴ A explicação geralmente aceita é de que “Sariq Jata” nos escritos de Ibn Battūta é, na verdade, Sundiata, vide a semelhança fonética de ambos os nomes, e que ele teria sido tio-avô do famoso Mansá Mūsā I.²⁵⁵ Outro nome de Sundiata nas fontes escritas e orais é “Mari-Djata”, deixando a relação clara.²⁵⁶ Apesar dessa proximidade temporal, foi por muito tempo entendido que dentro desse recorte houve ao menos uma grande ruptura. Como afirmava James Miller,

²⁵⁴ LEVTZION, N.; SPAULDING, J. (eds.). **Medieval West Africa: views from Arab scholars and merchants**. Princeton: Markus Wiener Publishers, 2003, p. 81.

²⁵⁵ *Ibidem*, p. 90.

²⁵⁶ NIANE, D. T. Tradução de PICKETT, G. D. **Sundiata: an Epic of old Mali**. Harlow: Pearson Education Limited, 2006, p. 2.

Com a passagem do tempo, a singularidade espiritual e mercantil foi perdida dentro dos maiores impérios baseados em Marrocos (Almorávidas, Almohadas, Marinidas) para dentro dos quais a cidade caiu ao seguir os anos 1000. O parceiro de troca primário de Sijilmasa, Ghana, ‘a terra do ouro’, como ela foi primeiro identificada, se tornou completamente muçulmana; suas crenças pré-islâmicas e sociedade feita de tanto muçulmanos quanto não-muçulmanos foram desenraizados. Ghana desapareceu; Sijilmasa sobreviveu; ambos foram fundamentalmente alterados.²⁵⁷

“Ghana desapareceu”, disse Miller, o que nos faz pensar: pode um povo desaparecer de tal maneira, se ainda tomarmos “Ghana” como o nome atribuído ao sistema de relações culturais de Wágadú na época de hegemonia soninquê? De forma quantitativa, as culturas em ambos os períodos que nós mencionamos são, em larga parte, identificáveis como as mesmas – embora tenham, claro, passado por mudanças, dentre as quais a adoção de dois Islãs diferentes entre os africanos mandês. Mudança e desaparecimento são duas conclusões separadas. É importante lembrar que Miller se utiliza da presunção de uma conquista almorávida no Sahel, algo que criticamos e que foi aceito por muitos historiadores como um mito propagado pela historiografia de outrora devido tanto ao uso de fontes duvidosas quanto a eventual ausência de consulta a fontes primárias de maneira geral, com trabalhos sendo desenvolvidos com base apenas em fontes secundárias e permitindo a reprodução de erros de tal maneira.²⁵⁸ Partindo desta concepção de guerra e conquista, faria sentido para o autor afirmar que “Ghana desapareceu”: Miller utiliza uma percepção primariamente política, estatal, de Wágadú como suserana. Aqui, porém, não iremos fazê-lo, pois essa percepção não se encaixa nas gramáticas de poder mandês. Propor uma transição, mesmo que indireta, de Wágadú à Congregação dos Mandês requer a compreensão que construímos no capítulo passado de que a cultura no Djolibá é indissociável das suas formas de governo, de seus códigos e ordens, e que estes por sua vez são imersos nas relações interculturais mandês.

O fim da citação de Miller traz que “ambos foram fundamentalmente alterados”. Aqui, creio, está a chave: a alteração fundamental de povos interligados, mesmo que a razão para tal e as formas como foram alterados sejam discutíveis. Até que ponto os mandingas seriam separados dos soninquês? A continuidade do espaço físico soninquê dentro do Mândén implica em uma identidade herdeira ou, como as fontes orais nos trazem, o clima de hostilidade entre

²⁵⁷ “With the passage of time, Sijilmasa's spiritual and mercantile singularity was lost within the larger, Morocco-based empires (Almoravid, Almohad, Marinid) into which the city fell following the 1000s. Sijilmasa's primary trading partner, Ghana, 'the land of gold', as it was first identified, became fully Muslim; its pre-Islamic beliefs and society comprised of both Muslims and non-Muslims were uprooted. Ghana disappeared; Sijilmasa survived; both were fundamentally altered.” MILLER, J. Trading through Islam: the interconnections of Sijilmasa, Ghana and the Almoravid movement. *The Journal of North African Studies*, v. 6, n. 1, 2001, p. 32. Tradução nossa.

²⁵⁸ MASONEN, P.; FISHER, H. J. Not Quite Venus from the Waves: The Almoravid Conquest of Ghana in the Modern Historiography of Western Africa. *History in Africa*, v. 23, 1996, p. 197-198.

Sundiata Keita e seus antecessores de Sosso teria criado uma identidade de afastamento com o passado? Todas são questões que precisaremos contemplar, e elas serão respondidas adiante. As tradições orais da época de Sundiata Keita, no século XIII, enumeram Ghana e os soninquês como um dos mais importantes clãs presentes na ascensão de Sundiata Keita e, sobretudo, fortes dentre seus semelhantes.²⁵⁹ Antes de tudo, também devemos voltar a uma hipótese levantada no capítulo anterior: poderiam os wangaras e/ou os diulas, descritos como falantes de “mandinga”, terem alguma relação com os mandingas de Sundiata Keita?

A importância dessa hipótese está em descobrirmos o lugar ocupado pelos mandingas antes de sua ascensão hegemônica contra Sosso, registrada pelas fontes orais, e nos traz de volta à questão “propriedade sobre as minas de ouro” *versus* “propriedade sobre a circulação de ouro” no que diz respeito às atividades mais notáveis dos mandingas e seu caminho para a ascensão. Não encontramos referência aos wangaras na tradição oral do Épico de Sundiata, porém sabemos que os mandingas se posicionavam sobre os principais campos de ouro da região a partir dos séculos XI e XII²⁶⁰ e sabemos que os wangaras são vistos como um grupo soninquê, tendo migrado ao sul durante a hegemonia de Wágadú. Se tomássemos os mandingas e os wangaras como os mesmos povos em momentos diferentes de sua história, significa que esses povos seriam (conforme as teorias e fontes comuns) descendentes de uma migração soninquê, assim como foi dito sobre Sosso. Dito isso, penso que é mais provável que os wangaras tenham sido integrados como comerciantes em várias cidades, como foi apontado de início, portanto sendo uma cultura associada ao comércio como sua profissão tradicional. Os mandingas, por outro lado, são descritos de maneira mais diversa. Os wangaras seriam, de fato, apenas um clã mercantil de origens soninquês, embora isso tenha outras implicações que podemos explorar posteriormente.

A ideia de uma transição linear de Wágadú à Congregação dos Mandês ainda existe dentro do corpo literário, não por algum descaso, mas sim porque um dos corpos políticos intermediários entre os dois períodos não costuma ser mencionado por nome por escritores muçulmanos estrangeiros. De fato, as maiores fontes que atestam a existência do chamado “Sosso” são as próprias fontes orais mandingas,²⁶¹ registradas pelos griôs e djélis, em que aparecem na capacidade de suseranos dos mandingas até a revolta de Sundiata contra Sumanguru Kante. Mesmo assim, Sosso é apenas o mais popular dentre alguns do que Levztzion

²⁵⁹ NIANE, D. T. Tradução de PICKETT, G. D. **Sundiata: an Epic of old Mali**. Harlow: Pearson Education Limited, 2006, p. 73-74.

²⁶⁰ LEVTZION, N. **Ancient Ghana and Mali**. Nova Iorque: Africana Publishing Company, 1980, p. 53.

²⁶¹ GOMEZ, M. A. **African Dominion: A New History of Empire in Early and Medieval West Africa**. Princeton: Princeton University Press, 2018, p. 61-62.

chamou de “estados sucessores soninquês” em sua obra originalmente publicada em 1973 e intitulada *Ancient Ghana and Mali*. Através das mesmas fontes primárias que temos utilizado, Levtzion aponta para um período de caos e conflito na região seguindo a aparente perda de hegemonia de Wágadú. Levtzion utiliza a afirmação de uma conquista almorávida para explicar as turbulências do período. Por outro lado, acredito que o declínio do domínio soninquê pode ser razoavelmente explicado através de uma série de eventos que já mencionamos ao longo do trabalho. A sua perda de hegemonia aparenta ser um longo processo que coincide com o possível saque e destruição de Awdaghust por forças nortenhas, conflito com cidades vizinhas como Tadmekka e, de acordo com al-Zhuri, pedidos de auxílio aos almorávidas.

Podemos lidar com essas informações de forma crítica, como temos feito, não necessariamente acreditando por completo em afirmações (das quais temos razão para duvidar). Porém, também não há razões para não acreditarmos que Wágadú, após décadas de crescimento e ganho de notoriedade, não teria conseguido acompanhar o ritmo de sua própria hegemonia. É possível que não apenas Awdaghust tenha sido saqueada, como o conflito em questão tenha alterado a rede de comércio transaariano através da perda desse importante posto intermediário, de forma que anos depois a cidade se tornaria um local de pouco comércio²⁶² e teria contribuído para a reconfiguração da hegemonia soninquê. Não raramente, são estes eventos que categorizam o início de uma crise e a perda de equilíbrio em um domínio tão complexo. O envolvimento de povos nortenhos nestes eventos pode ter potencializado um fato marcante do domínio de Sosso: sua perseguição especificamente a comerciantes muçulmanos,²⁶³ talvez como consequência de crises enfrentadas por seus antecessores e que agora desejavam evitar através do uso proativo da força. No mínimo, em 1200 EC Sosso já havia subjugado os soninquês e assumido o domínio de Wágadú.²⁶⁴ Outro elemento a favor é o fato de que não sobreviveram fontes primárias muçulmanas que descrevem viagens ao Djolibá na época de Sosso, demonstrando uma possível queda no volume de escrita e, portanto, de viagens de muçulmanos (seja a comércio ou por estudo) ao Djolibá. A reação de Sosso contra comerciantes muçulmanos, que atingiria seu auge quando Sumanguru Kante, último rei de Sosso, recebe epítetos de “rei-bruxo” e “inimigo de Allah” nas tradições orais mandingas,²⁶⁵ traz à mente as posições e muitas medidas pró-pagãs de Juliano, chamado “o Apóstata”, durante o Império

²⁶² LEVTZION, N.; SPAULDING, J. (eds.). **Medieval West Africa: views from Arab scholars and merchants**. Princeton: Markus Wiener Publishers, 2003, p. 28.

²⁶³ *Ibidem*, p. 37-38.

²⁶⁴ *Idem*.

²⁶⁵ NIANE, D. T. Tradução de PICKETT, G. D. **Sundiata: an Epic of old Mali**. Harlow: Pearson Education Limited, 2006, p. vii-viii.

Romano no século IV EC.²⁶⁶ Ressalto isso devido ao fato de que ambos os períodos foram seguintes a eventos de conversão religiosa que ameaçavam a velha ordem para substituí-la em partes; um reflexo reacionário que, em ambos os casos, parece ter sido o último suspiro de um esforço moribundo.

Enquanto estamos nesse assunto, vamos brevemente mencionar que comparações entre Wágadú, o Mândén e os impérios da Antiguidade Clássica e Tardia não são sem precedente, com fins variados: o próprio djéli Mamoudou Kouyaté compara Sundiata Keita a Alexandre Magno ao recontar o Épico de Sundiata Keita para Djibril Niane.²⁶⁷ José Rivair Macedo fez uma ótima análise acerca da conjuntura política em que isso se inseriu, na qual Sundiata foi instrumentalizado e idealizado com fins políticos (sejam estes de um governante assumir um passado glorioso para si ou, pelo contrário, do passado ser utilizado para lançar críticas ao governo) da mesma maneira que o próprio Alexandre o foi ao longo de diversos momentos históricos.²⁶⁸

Não sabemos se Sosso era contrária à conversão ao Islã durante sua primeira fase Carijita. Vamos considerar a possibilidade de que não o era. O que diferencia sua segunda fase, iniciada nas últimas décadas de hegemonia soninquê? Lembremos que governantes almorávidas, isto é, magrebinos muçulmanos, vieram até Wágadú em aparentes missões amistosas e diplomáticas, possivelmente estabelecendo até vínculos de auxílio mútuo contra inimigos em comum. Poderia Sosso ser uma resposta a algo a mais que ocorreu nesse período? Seria possível que privilégios tenham sido concebidos a mercadores muçulmanos, sobretudo os marroquinos (incluindo almorávidas) que percorriam as rotas transaarianas, com o intuito de oferecer alternativas para as antigas rotas que passavam pelo mercado e porto de reabastecimento que foi Awdaghust? É certamente uma hipótese interessante, mesmo que precisemos buscar bases mais fortes para além da conjectura e dedução. Os mercadores em questão, de acordo com al-Sarakhsi, eram da cidade de Sijilmasa,²⁶⁹ que de fato era uma cidade marroquina e parceira comercial de longa data de Wágadú, além de ter sido governada por almorávidas durante o breve período em que os mesmos foram uma força na costa ocidental da África do Norte. Como ressaltou Gomez, Awdaghust era uma cidade “estrategicamente

²⁶⁶ FRIGHETTO, R. **Antiguidade Tardia**: Roma e as monarquias romano-bárbaras numa época de transição (séculos II–VIII). Curitiba: Juruá, 2012, p. 117-118.

²⁶⁷ NIANE, D. T. Tradução de PICKETT, G. D. **Sundiata**: an Epic of old Mali. Harlow: Pearson Education Limited, 2006, p. 1-2.

²⁶⁸ MACEDO, J. R. **Antigas Sociedades da África Negra**. São Paulo: Contexto, 2021, p. 135-145.

²⁶⁹ LEVTZION, N.; SPAULDING, J. (eds.). **Medieval West Africa**: views from Arab scholars and merchants. Princeton: Markus Wiener Publishers, 2003, p. 37-38.

posicionada para controlar o fluxo de sal de Awlil (na costa Atlântica)”,²⁷⁰ enquanto a Cidade do Ghana controlava o fluxo de ouro. Inserir uma reconfiguração na narrativa faz sentido quando consideramos que ambas as cidades foram, por si só, reconfiguradas.

Há muitas páginas, nós ressaltamos como o sal é de muito maior valor para as sociedades do Sahel do que o ouro, vide todo o propósito da existência dessa rota comercial de vários séculos verificados de existência e manutenção. Não seria ridículo dizer que a interrupção repentina da vinda de sal causaria prejuízos sérios à economia saheliana, prejudicando diretamente a hegemonia das classes dominantes acima de tudo. Se a hegemonia vem do ouro, é porque o ouro tem sua importância externa: é um valor atribuído pelo observador. Para um saheliano, ele vale menos do que o sal pelo qual é trocado (vide a existência de tal comércio longo). Ele existe em relativa abundância e ouvimos referências a isso ao longo de séculos de fontes escritas sob diferentes hegemonias. Agora, quando o ouro não é mais capaz de comprar recursos-chave, essa hegemonia é posta em cheque. Se o comércio de sal e ouro é interrompido por um período maior de tempo, talvez por desestabilização e conflito nas regiões marroquinas e/ou sahelianas, o sistema que se construiu ao longo da longa existência e manutenção desse mesmo comércio torna-se ineficaz. Até que seja encontrada uma rota substituta, talvez para a África Oriental, as dificuldades que marcam o início de uma crise sistêmica já teriam se apresentado. Nessa percepção, o caos subsequente é muito mais acelerado e imediato do que as soluções necessárias para subduzi-lo.

Aqui, vamos brevemente discutir algo de nossa bibliografia. Relacionado tanto às nossas discussões prévias sobre a localização verdadeira da Cidade do Ghana e outros sítios quanto ao período transicional propriamente dito, temos a visão de Michael A. Gomez, que interpretou a falta de concordância nas descrições dos viajantes e escritores como sinal de que, na verdade, teriam existido “reinos do Ghana” diferentes ao longo da história.²⁷¹ Tudo que temos discutido ao longo do trabalho deixa claro nossa posição de que Wágadú, como Sosso e os mandingas e todos os demais grupos culturais mandês, existiram na região antes de adquirir hegemonia e continuaram existindo depois de perdê-la. Um dos argumentos de Gomez vem de um trecho que já analisamos previamente dos escritos de al-Idrisi em que o autor chamava de “Ghana” uma cidade com descrição bem diferente daquela descrita por al-Bakri.²⁷² Através dele, Gomez afirma que a aparência de Ghana em um lugar diferente daquele descrito por al-

²⁷⁰ GOMEZ, M. A. **African Dominion: A New History of Empire in Early and Medieval West Africa**. Princeton: Princeton University Press, 2018, p. 32.

²⁷¹ *Ibidem*, p. 38-39.

²⁷² *Idem*.

Bakrī significa, na verdade, que o povo soninquê teria se relocado após sua perda de hegemonia, indo da cidade descrita por al-Bakrī no século XI para a cidade descrita por al-Idrisī no século XII. Essa interpretação influencia diretamente a visão e as hipóteses de Gomez em relação a Ghana durante todo seu livro. Há, porém, alguns problemas que foram apontados no capítulo passado em nossa própria análise das fontes primárias.

Primeiramente, sobre as fontes em si. Como sabemos e já foi dito no capítulo 2, al-Idrisī consultou a obra de al-Bakrī, que por sua vez consultou Ibn Ḥawqal e o geógrafo andalusiano do século X, Muhammad ibn Yūsuf al-Warrāq. A má-identificação das cidades tem implicações variadas, mas não acredito que a relocação de um povo inteiro seja uma delas. As dinâmicas de hegemonia do Djolibá que temos discutido e ainda discutiremos mais nas próximas fontes orais não deixam a entender que essa é a hipótese mais provável. Ao invés disso, ao ouvir cascos devemos pensar em cavalos antes de zebras (mesmo que até os melhores historiadores também façam o contrário em ocasião): al-Idrisī consultou escritos de séculos anteriores e, portanto, devemos sempre considerar que ele pode ter anacronicamente atribuído certas informações aos referenciais, locais e entidades políticas erradas. O Ghana de al-Idrisī *pode* não ser o mesmo Ghana de al-Bakrī. Em segundo lugar, as suspeitas de Gomez partem de que al-Bakrī posiciona a Cidade do Ghana em uma planície, enquanto al-Idrisī a posiciona sobre um “mar de água doce”, que Ann Kritzinger entende como um lago ou uma planície alagável²⁷³ (também chamada de “várzea” no português), visto que ambos são comuns na região e o Djolibá – assim como o rio Nilo pelo qual foi confundido pelos muçulmanos – tem margens sazonalmente alagadas.²⁷⁴ Esse é um fato necessário para que a própria atividade de peneiração de ouro seja possível.²⁷⁵

Dito isso, a descrição de al-Bakrī não exclui a presença de um corpo de água. Lembremos que o autor afirmou que haviam grandes florestas onde rituais eram feitos. Espera-se que a vegetação seja também sinal de irrigação. O que isso nos diz é que, novamente, al-Bakrī escreveu com base em relatos de viajantes, mercadores e outras tais fontes. Até onde sabemos, o autor nunca foi pessoalmente a esses lugares e talvez mal tenha saído de al-Andalus

²⁷³ KRITZINGER, A. Close Fit of Seven Towns in Ptolemy's Geographica with Seven Aoukar Heritage Sites: Impacts on Early Arab Itineraries across Mauritania, Senegal, and Mali. **The Arab World Geographer**, v. 14, n. 2, 2011, p. 195-198.

²⁷⁴ LEVTZION, N.; SPAULDING, J. (eds.). **Medieval West Africa: views from Arab scholars and merchants**. Princeton: Markus Wiener Publishers, 2003, p. 18.

²⁷⁵ KRITZINGER, A. Close Fit of Seven Towns in Ptolemy's Geographica with Seven Aoukar Heritage Sites: Impacts on Early Arab Itineraries across Mauritania, Senegal, and Mali. **The Arab World Geographer**, v. 14, n. 2, 2011, p. 195-198.

durante sua vida.²⁷⁶ Pode se tratar ainda de um erro de tradução posterior, porém mesmo se for um erro de compilação por parte de al-Bakrī, eu acredito que seria em razão do terreno realmente ser uma espécie de planície, mas esta uma planície *alagável* devido às alterações sazonais no nível do Djolibá. Assim, é possível que tenha sido utilizado um termo semelhante que foi traduzido apenas como “planície”, embora não disponhamos do texto original para verificá-lo. Sua palavra, embora tenha muito valor, não deve nos causar grandes angústias quando ela é a única que possui incongruências – e mesmo estas não sendo inexplicáveis ou antitéticas – com os relatos posteriores. Al-Idrisī, Ibn Saīd e Ibn Khaldūn todos afirmam que a cidade é repartida por um corpo de água doce, com os últimos dois afirmando que as duas metades da cidade estavam em margens opostas do “Nilo” (Djolibá).²⁷⁷

Em essência, há várias explicações com bases mais fortes para essas dúvidas, peculiaridades e ocasionais erros do que a afirmação de que Wágadú teria caído e ressurgido “como uma fênix”²⁷⁸ logo depois em outra cidade. É por isso, então, que escolhemos outra abordagem em nosso próprio estudo da transição de Wágadú para a eventual Congregação dos Mandês: fica claro que a perda de hegemonia de Wágadú deu espaço para concorrentes, que sucessivamente disputaram entre si até que Sosso conseguiu estabelecer-se por maior tempo, perdendo sua hegemonia apenas com a chegada dos mandingas de Sundiata Keita, que forma a Grande Congregação dos Mandês por volta de 1235. Agora, nos dedicaremos às questões mais próprias de Sosso e sua linhagem real da família Konte, que na época viviam ao sul de Wágadú, com as tradições orais mandingas dando a entender que eles se formaram a partir da migração de um grupo de soninquês.²⁷⁹ Dois “estados” sucessores de Wágadú são também mencionados, chamados por Bühnen de Jara e Mema,²⁸⁰ possivelmente representando outros grupos mandês que disputaram por hegemonia. Ibn Khaldūn afirma que os vizinhos de Ghana (Wágadú) ao leste seriam Sosso, enquanto mais além haviam Mali, depois Kawkaw/Kaghu (que provavelmente seria a cidade songhai de Gao)²⁸¹ e por fim Takrur.²⁸²

²⁷⁶ LEVTZION, N.; SPAULDING, J. (eds.). **Medieval West Africa: views from Arab scholars and merchants**. Princeton: Markus Wiener Publishers, 2003, p. 9.

²⁷⁷ KRITZINGER, A. Close Fit of Seven Towns in Ptolemy's Geographica with Seven Aoukar Heritage Sites: Impacts on Early Arab Itineraries across Mauritania, Senegal, and Mali. **The Arab World Geographer**, v. 14, n. 2, 2011, p. 195.

²⁷⁸ GOMEZ, M. A. **African Dominion: A New History of Empire in Early and Medieval West Africa**. Princeton: Princeton University Press, 2018, p. 38.

²⁷⁹ BÜHNEN, S. In Quest of Susu. **History in Africa**, v. 21, 1994, p. 1-3.

²⁸⁰ *Ibidem*, p. 5.

²⁸¹ MACEDO, J. R. **Antigas Sociedades da África Negra**. São Paulo: Contexto, 2021, p. 167.

²⁸² LEVTZION, N.; SPAULDING, J. (eds.). **Medieval West Africa: views from Arab scholars and merchants**. Princeton: Markus Wiener Publishers, 2003, p. 92.

Na percepção das fontes de Ibn Khaldūn, Ghana foi subjugada por Sosso após o prestígio dos primeiros cair em declínio. Penso que o uso do conceito de “prestígio” na tradução é significativo, mais pela ideia transmitida do que pela palavra em si, pois afinal é apenas a opinião do tradutor sobre a palavra que melhor se encaixa em qual tenha sido o termo original árabe de que não dispomos. O prestígio é algo percebido e projetado, quase como a ideia da própria alteza. Na minha percepção, a especificidade do declínio do prestígio de Wágadú fortalece a hipótese de uma alternância hegemônica sob lógicas mandês, ao invés de uma conquista vinda de outros povos. Podemos pensar que esse prestígio seja uma transmissão da ideia do posicionamento de Wágadú dentre seus semelhantes, cuja hegemonia depende de ser percebido como maior: mais rico, com maior exército e mais capaz de distribuir benefícios.

Segundo as observações de Stephan Bühnen, a reconstrução da hierarquia dos clãs de Sosso oferece uma teoria multifacetada de seu funcionamento interno. Os chamados clãs *bula*, que costumam ser chamados de clãs “servis” ou “conquistados” no Épico de Sundiata,²⁸³ também costumam ter várias características em comum. Dentre estes, Bühnen afirma que os clãs citados como *bula* sempre incluem os Sisoko, Kuruma, Dumbuya, Konte/Sumanguru e Kamara. Estes são os maiores clãs ferreiros na região do Djolibá; suas linhagens são concentradas no Djolibá superior e na região de Futa Jalon ao oeste, “onde linhagens prestigiosas tinham territórios”;²⁸⁴ por fim, “em algumas tradições esses clãs ou seus patriarcas são vistos como guerreiros e antigos aliados de Sumanguru Kante em suas guerras contra Sundiata”,²⁸⁵ depois trocando de lado. A teoria de Bühnen sobre essas dinâmicas é de que as mesmas linhagens que se preocupavam com a mineração e metalurgia de ferro e ouro ao mesmo tempo em que governavam, mas também diz estar tentado a deduzir que as regiões do Djolibá superior e de Futa Jalon eram espaços originários de metalurgia, mineração e processamento de minérios de forma geral.

Isso pode nos mostrar a forma como Sosso de fato conquistou sua hegemonia sobre os soninquês. Os clãs que compunham Sosso, aparentemente por volta do sudoeste de Wágadú no que seria a atual Guiné, eram cruciais para o processamento do principal produto de exportação do Djolibá e mais essencial para seu funcionamento habitual. Ao mesmo tempo, sem as rotas transaarianas, seu escoamento estaria muito comprometido, e mais impactante nesse processo é a diminuição da entrada de sal no sul do Saara. Muito possivelmente, foi assim que Wágadú perdeu sua hegemonia. A devastação de Awdaghust teria ocasionado o início de uma cadeia de

²⁸³ BÜHNEN, S. In Quest of Susu. **History in Africa**, v. 21, 1994, p. 14.

²⁸⁴ *Idem*.

²⁸⁵ *Ibidem*, p. 15.

eventos devido à sua inserção em um macrocosmo mandê através do qual aquelas sociedades se governavam. As tradições orais acerca de diferentes funções especializadas clânicas oferecem perspectivas para entendermos inclusive algo que mencionamos há muitas páginas: o sistema horizontal de governo nas sociedades mandês.

A horizontalidade seria necessária para a execução de diferentes funções. Manter relações hierarquizadas em um sistema tanto intra quanto interdependente seria uma tarefa difícil. De fato, a hegemonia sugere alguma hierarquia, porém para além do clã hegemônico é possível que não houvesse hierarquia sistêmica. Sem dúvidas, podemos esperar que os aliados mais próximos do clã hegemônico receberiam benefícios, mas estes seriam movimentos binários em fluxo: ora sim, ora não. Eventos que alterem a atividade principal de cada clã, como poderíamos esperar, são potencializadoras maiores de mudança profunda do que conflitos de menor ordem. No caso, estaríamos falando de uma crise significativa na economia regional cujas consequências poderiam ter unido vários povos contra Wágadú. Isso tem precedente, pois as aparentes transgressões de Sumanguru Kante uniram vários povos contra Sosso sob a liderança de Sundiata Keita.

Nossa compreensão desses acontecimentos é fundamentada pelas tradições orais. A *Kouroukan Fouga* (ou “a divisão do mundo”)²⁸⁶, que foi efetivamente uma reunião que estabeleceu a nova ordem dos mandês após Sundiata Keita derrotar Sumanguru Kante, detalhou como a união e relações entre clãs iria operar na época de domínio mandinga que havia começado.²⁸⁷ Atualmente, é comum vê-la sob o nome de *The Manden Charter* ou como Constituição do Império do Mali devido ao fato de que define assuntos de ordem do novo reinado hegemônico sob Sundiata Keita, porém não são definições que contemplam a verdadeira natureza dessa reunião, que foi muito mais do que um mero encontro estatal. Várias coisas são postas nessa reunião. O clima é uma comemoração da derrota de Sumanguru, em que temos dois principais falantes: Bala Fasséké,²⁸⁸ aliado próximo de Sundiata, e o próprio Sundiata, cuja importância era ressaltada em seu levante e nos maus feitos de Sumanguru. Segundo o Épico de Sundiata, Bala Fasséké teria dito

²⁸⁶ NIANE, D. T. Tradução de PICKETT, G. D. **Sundiata**: an Epic of old Mali. Harlow: Pearson Education Limited, 2006, p. 73.

²⁸⁷ *Ibidem*, p. 73-78.

²⁸⁸ Nas tradições do Épico de Sumanguru, seu nome é “Bala Fo Sege Kuyate”. Sumanguru teria dado a ele esse nome, originalmente tendo a intenção de matá-lo mas desistindo devido ao fato do homem ser hábil em seus elogios, e ambos teriam sido amigos próximos durante um período. Também é dito que Bala, cujo nome antes foi Duga, teria sido o primeiro djéli mandinga. BULMAN, S; VYDRINE, V (eds.). **The Epic of Sumanguru Kante**. Koninklijke Brill: Leiden, 2017, p. 70.

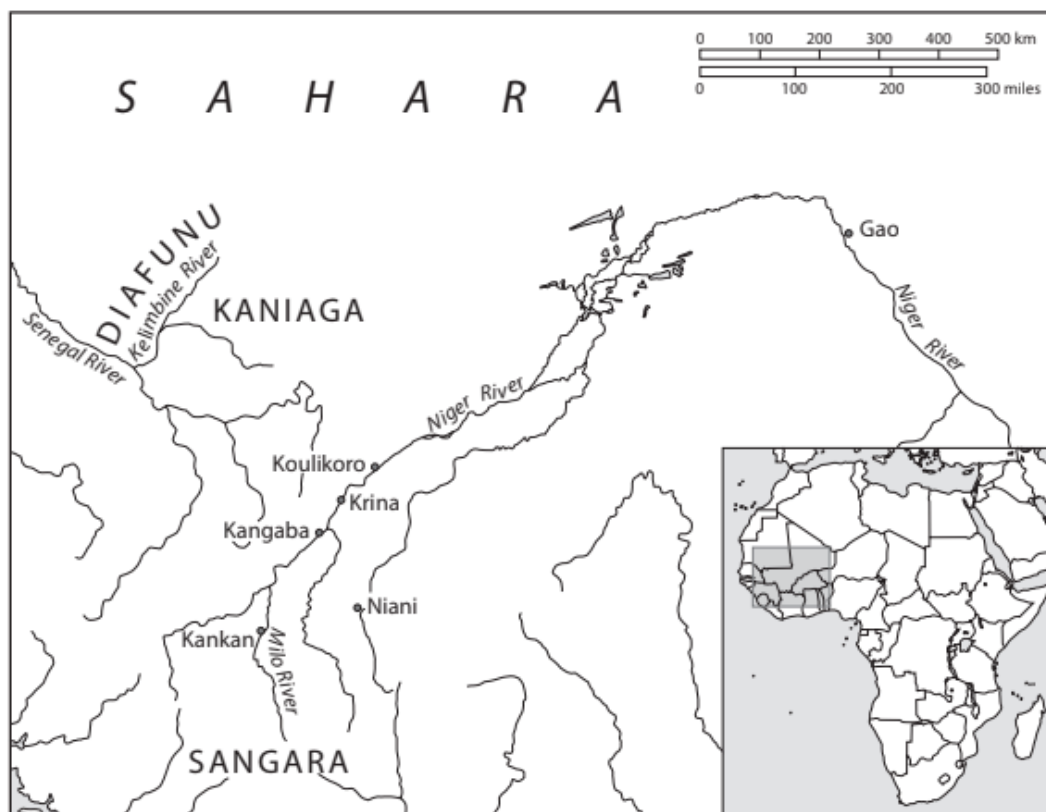
Qual de nós, sozinhos, teria ousado enfrentar Soumaoro? Sim, fomos todos covardes. Quantas vezes nós o pagamos tributo? O patife insolente achava que tudo lhe era permitido. Que família não foi desonrada por Soumaoro? Ele tomou nossas filhas e esposas de nós e fomos mais covardes que mulheres. Ele carregou sua insolência ao ponto de roubar a esposa de seu sobrinho Fakoli! Fomos prostrados e humilhados na frente dos nossos filhos. Mas foi no meio de tantas calamidades que nosso destino repentinamente mudou. Um novo sol se ergueu no leste. Depois da batalha de Tabon nós nos sentimos homens, nós percebemos que Soumaoro era um ser humano e não uma encarnação do diabo, pois ele não era mais invencível. Um homem veio até nós. Ele tinha ouvido nossos lamentos e veio ao nosso auxílio, como um pai quando vê seu filho em lágrimas. Aqui está esse homem, Maghan Sundiata, o homem com dois nomes previsto pelos adivinhos.²⁸⁹

Iremos trazer ainda o Épico de Sumanguru Kante para explorarmos o caráter de seu personagem titular. O Épico de Sundiata, evidentemente, caracteriza Sumanguru como o vilão de sua história e, como diz o nome, Sundiata é o herói destinado a derrotá-lo. Jamais saberemos se Sumanguru era realmente culpado de todos os feitos que lhes foram atribuídos nas tradições orais, mas vamos operar através da probabilidade de que sim, sobretudo porque houve uma resposta dos clãs contra ele para possibilitar a ascensão de Sundiata e seus mandingas. Afinal, mesmo o Épico de Sumanguru Kante afirma que Sumanguru amaldiçoou Sundiata quando este era criança, devido a profecias de que ele iria ser destinado a derrubar Sumanguru, e então que destruiu os mandingas nove vezes consecutivas. Anos depois, quando Sundiata se demonstra uma ameaça invencível, Sumanguru ouve seus especialistas em magia quando estes afirmam que para derrotar Sundiata, ele deverá matar a única criança de uma mãe e fazer com que a mãe esmague sua cabeça com um pilão. Sumanguru teria feito isso enganando sua própria irmã para ela matar sua própria criança.²⁹⁰ É justo dizer, então, que mesmo a mais caridosa das tradições orais ainda retrata Sumanguru como um terrível vilão e rei-bruxo, embora seu Épico adicione maiores contextos sobre sua juventude, em que ele é essencialmente um prodígio em magia e de origens humildes, tornando-se rei apenas através de sua própria vida aventureira e repleta de desafios.

²⁸⁹ “Which one of us, alone, would have dared face Soumaoro? Ay, we were all cowards. How many times did we pay him tribute? The insolent rogue thought that everything was permitted him. What family was not dishonoured by Soumaoro? He took our daughters and wives from us and we were more craven than women. He carried his insolence to the point of stealing the wife of his nephew Fakoli! We were prostrated and humiliated in front of our children. But it was in the midst of so many calamities that our destiny suddenly changed. A new sun arose in the east. After the battle of Tabon we felt ourselves to be men, we realized that Soumaoro was a human being and not an incarnation of the devil, for he was no longer invincible. A man came to us. He had heard our groans and came to our aid, like a father when he sees his son in tears. Here is that man. Maghan Sundiata, the man with two names foretold by the soothsayers.” NIANE, D. T. Tradução de PICKETT, G. D. **Sundiata: an Epic of old Mali**. Harlow: Pearson Education Limited, 2006, p. 73-74.

²⁹⁰ BULMAN, S; VYDRINE, V (eds.). **The Epic of Sumanguru Kante**. Koninklijke Brill: Leiden, 2017, p. 69-71.

MAPA 5 – Principais cidades mandês do domínio mandinga inicial



Fonte: Gomez, 2018.²⁹¹

Voltando-nos ao trecho citado, Sundiata é posto como o herói contra a tirania e contra os abusos sofridos sob Sumanguru. Mais do que isso, é posto como figura paterna dos prejudicados: o curandeiro dos danos causados na época do suserano derrotado, aquele capaz de remendar as fendas, e a *Kourokan Fouga* é o momento em que esse processo começa. Vemos isso ressaltado quando, após muita celebração por parte dos presentes, Bala Fasséké declama “Sundiata, Maghan Sundiata, rei do Mali, em nome dos doze reis do ‘País Claro’, eu lhe saúdo como ‘Mansá’.”²⁹² A implicação é de concordância entre todos os grandes líderes do Djoliba em nomear Sundiata seu “Mansá”, que para os mandingas seria seu título máximo. Se os demais são reis, poderíamos dizer que o líder hegemônico é mais comparável a um imperador, porém resalto que apenas em função homóloga de sentido hierárquico e em um contexto descentralizado, federativo, de uma autoridade maior que a régia.

²⁹¹ GOMEZ, M. A. **African Dominion: A New History of Empire in Early and Medieval West Africa**. Princeton: Princeton University Press, 2018, p. 73.

²⁹² ‘Sundiata, Maghan Sundiata, king of Mali, in the name of the twelve kings of the “Bright Country”, I salute you as “Mansá”.’ (sic) NIANE, D. T. Tradução de PICKETT, G. D. **Sundiata: an Epic of old Mali**. Harlow: Pearson Education Limited, 2006, p. 75.

É entre a última fala de Bala e a primeira fala de Sundiata que vemos implicações de funções clânicas. Primeiro, temos a impressão de que existe algum grau de especialização militar entre clãs. Durante o festival, que tem seu início com a aclamação de Sundiata por Bala Fasséké, ocorrem apresentações musicais, danças de guerra e demonstrações por diferentes grupos guerreiros. Com um sinal dado por Bala, começa o “Hino ao Arco”, e os arqueiros de Wágadú e Tabon atiram contra inimigos imaginários, enquanto os chefes de guerra utilizavam seus cavalos em dança em frente ao Mansá Sundiata. Enquanto os guerreiros cantavam e dançavam o Hino, eles abriram caminho para a cavalaria de Mema, que se manobrava com tal habilidade que Sundiata teria sorrido em aprovação.²⁹³ A ideia de especializações militares entre clãs e culturas é algo que foi trazido desde a época de al-Bakrī, que afirmava que o *ghana* conseguia pôr duzentos mil homens em campo, dentre os quais quarenta mil arqueiros; após isso, afirmava que havia um reino na margem oposta de Wágadú cujo povo lutava com flechas, e além destes haveriam os Bukm de Sama, jurados a Wágadú, que eram também arqueiros muito hábeis.²⁹⁴ Esse tipo de relação costuma aparecer nas fontes primárias quando os escritores falam sobre as capacidades militares de um soberano, dando a entender que faz parte dos serviços prestados ao governante máximo. A valorização do arco no Djolibá, chegando a ser a única arma comemorada em canto e dança na passagem, é curiosa. Pode ser devido ao terreno, que em sua maioria é aberto, ou à versatilidade da arma tanto para a guerra quanto para a caça. Pela mesma razão, a cavalaria seria valorizada, ambos alcançando seu maior potencial quando há menos cobertura e o terreno é plano, sem obstáculos.

Após as comemorações, os prisioneiros de Sosso são exibidos e o filho de Sumanguru, Sosso Balla, é verbalmente humilhado pela plateia, que previamente tremia de medo perante seu pai.²⁹⁵ Então, Sundiata dá início à sua fala, mas aparentemente apenas Balla Fasséké poderia ouvi-lo. O Mansá oferece suas saudações a todos os presentes, e então diz a Kamandjan, rei de Sibi, que lhe dá seu reino de volta, e afirma ratificada a aliança entre os Kamaras de Sibi e os Keitas do Mali. Sundiata diz que no futuro aquilo que é dos Kamaras será dos Keitas e aquilo que é dos Keitas será dos Kamaras,²⁹⁶ implicando em uma união entre ambos os clãs, e então retorna ao rei de Sibi sua lança que havia deixado no chão em frente ao Mansá. Depois, fez o mesmo com Fran Kamara, afirmando retornar a ele seu reino, e que os Djallonkés e Mandingos

²⁹³ NIANE, D. T. Tradução de PICKETT, G. D. **Sundiata**: an Epic of old Mali. Harlow: Pearson Education Limited, 2006, p. 75-76.

²⁹⁴ LEVTZION, N.; SPAULDING, J. (eds.). **Medieval West Africa**: views from Arab scholars and merchants. Princeton: Markus Wiener Publishers, 2003, p. 19.

²⁹⁵ NIANE, D. T. Tradução de PICKETT, G. D. **Sundiata**: an Epic of old Mali. Harlow: Pearson Education Limited, 2006, p. 76-77.

²⁹⁶ *Ibidem*, p. 77.

(mandingas) seriam eternos aliados, além do qual os descendentes de Fran Kamara estavam convidados a crescer na corte de Niani (terra ancestral dos mandingas) como príncipes do Mali.²⁹⁷ Mais relevante para nós é o que segue:

Um por um todos os reis receberam seus reinos das próprias mãos de Sundiata, e cada um se curvou perante ele como um se curva perante um Mansá. Sundiata pronunciou todas as proibições que ainda obtêm nas relações entre tribos. Para cada um ele deu sua terra, ele estabeleceu os direitos de cada povo e ele ratificou suas amizades. Os Kondés da terra de Do se tornaram os tios da família imperial de Keita, pois estes, em memória do casamento frutífero entre Nare Maghan e Sogolon, tiveram que tomar uma esposa em Do. Os Tounkaras e Cissés se tornaram “irmãos-de-gracejo” dos Keitas. Enquanto os Cissés, Bérétés e Tourés foram proclamados grandes adivinhos do império. Nenhum grupo de parentes foi esquecido na Kouroukan Fouga; cada um tinha sua parte na divisão. A Fakoli Koroma, Sundiata deu o reino de Susu, cuja maioria dos habitantes foi escravizada. A tribo de Fakoli, os Koromas, que outros chamam de Doumbouya ou Sissoko, tinham os monopólios da forja, isso é, da metalurgia do ferro. Fakoli também recebeu de Sundiata parte das terras situadas entre os rios Bafing e Bagbe. Wágadú e Mema mantiveram seus reis e continuaram a utilizar o título de Mansá, mas esses dois reinos reconhecerem a suserania do Mansá supremo. Os Konaté de Toron se tornaram cadetas dos Keitas para que ao chegar na maturidade um Konaté poderia se chamar Keita. Quando o filho de Sogolon havia terminado de distribuir terras e poder ele virou a Balla Fasséké, seu griô, e disse: ‘Quanto a ti, Balla Fasséké, meu griô, eu te faço grã-mestre das cerimônias. A partir de agora os Keitas vão escolher seu griô de sua tribo, dentre os Kouyatés. Eu dou aos Kouyatés o direito de fazer piadas sobre todas as tribos, e em particular da tribo real de Keita.’²⁹⁸

Wágadú e Mema retiveram seus direitos de utilizar seus títulos “régios”, equivalentes ao título de Mansá, como “ghana” no caso soninquê, novamente fortalecendo as hipóteses de que a perda de hegemonia soninquê jamais significou um desaparecimento de Wágadú e que, na realidade, eles permaneceram uma autoridade forte na região sob os Cissés. Vemos também traços daquilo que apontamos há pouco: a metalurgia na região de Sosso e a concentração de clãs metalúrgicos em sua suserania. Esta é, portanto, a teoria que iremos utilizar de forma

²⁹⁷ NIANE, D. T. Tradução de PICKETT, G. D. **Sundiata**: an Epic of old Mali. Harlow: Pearson Education Limited, 2006, p. 77.

²⁹⁸ “One by one all the kings received their kingdoms from the very hands of Sundiata, and each one bowed before him as one bows before a Mansá. Sundiata pronounced all the prohibitions which still obtain in relations between the tribes. To each he assigned its land, he established the rights of each people and ratified their friendships. The Kondés of the land of Do became henceforth the uncles of the imperial family of Keita, for the latter, in memory of the fruitful marriage between Nare Maghan and Sogolon, had to take a wife in Do. The Tounkaras and the Cissés became ‘banter-brothers’ of the Keitas. While the Cissés, Bérétés and Tourés were proclaimed great divines of the empire. No kin group was forgotten at Kouroukan Fougan; each had its share in the division. To Fakoli Koroma, Sundiata gave the kingdom of Sosso, the majority of whose inhabitants were enslaved. Fakoli’s tribe, the Koromas, which others call Doumbouya or Sissoko, had the monopoly of the forge, that is, of iron working. Fakoli also received from Sundiata part of the lands situated between the Bafing and Bagbe rivers. Wagadou and Mema kept their kings who continued to bear the title of Mansá, but these two kingdoms acknowledged the suzerainty of the supreme Mansá. The Konaté of Toron became the cadets of the Keitas so that on reaching maturity a Konaté could call himself Keita. When Sogolon’s son had finished distributing lands and power he turned to Balla Fasséké, his griot, and said: ‘As for you, Balla Fasséké, my griot, I make you grand master of ceremonies. Henceforth the Keitas will choose their griot from your tribe from among the Kouyatés. I give the Kouyatés the right to make jokes about all the tribes, and in particular about the royal tribe of Keita.’” *Ibidem*, p. 77-78. Tradução nossa.

central no nosso entendimento da transição de Wágadú para o Mândén: os clãs metalúrgicos de Sosso, cuja insatisfação pode ter sido intensificada por rupturas no comércio transaariano, levantaram-se contra o ghana soninquê e tomaram-no como vassalo,²⁹⁹ então substituindo-o como suserano de Wágadú. Aliado ao complô do cinturão metalúrgico, temos nossas teorias anteriores do secamento ou perda das minas de ouro soninquês (talvez tendo sido tomadas pelos clãs que compunham Sosso) e os períodos de seca que prejudicariam suas atividades agropastorais.

Após isso, durante o reino de Sumanguru Kante, Sundiata e seus mandingas derrotaram-no e, na *Kouroukan Fouga*, formalizaram as novas relações tributárias e *quasi-familiares* que seria a Congregação dos Mandês ou *Mândén Kúurufáaba*. Mesmo clãs que não foram representados na *Kouroukan Fouga* receberam alianças de Sundiata, elevando suas posições.³⁰⁰ Diferente do caso soninquê, no qual a família Cissé permaneceu em Wágadú como governantes vassalos, as terras de Sosso passam para o governo dos Koromas e o que restava da família de Sumanguru é levada aprisionada para a capital de Niani. Além disso, os mandingas teriam emergido desde o século anterior como uma das principais fontes de ouro, fortalecendo a hipótese de que os soninquês teriam perdido suas próprias fontes de alguma maneira. Esta pode ter sido de forma direta, perdendo o espaço físico de extração de ouro, ou então perdendo acesso às suas rotas de transporte de ouro, o que é menos provável considerando a proximidade entre a cidade de Djenné-Djenno e os campos auríferos de Liptako.

A percepção de tempo no trecho também é relevante. As recompensas vão muito além da duração de uma vida humana. Nas palavras do griô, essa é a divisão do mundo e até hoje ela seria respeitada. Não é uma simples troca de favores políticos. O que é dado tem como objetivo que seus herdeiros e os herdeiros deles possam ainda usufruir, não como uma transação comum a ser tomada com leveza. É provável que isso tenha muito a ver com os abusos de Sumanguru Kante e reflita dificuldades anteriores na transição do domínio soninquê para seus sucessores, com os clãs metalúrgicos talvez reivindicando para si maiores privilégios do que poderíamos chamar de costumeiro, enquanto ofertas duradouras também refletem um voto de confiança mútuo. Wágadú perdurou desde épocas longínquas, então essa troca de hegemonia pode ter sido inédita. Em termos de ruptura com o passado, podemos seguramente dizer que a única ruptura é com Sosso, não com Wágadú. Em todos os outros casos, Sundiata está firmando sistemas de

²⁹⁹ LEVTZION, N.; SPAULDING, J. (eds.). **Medieval West Africa**: views from Arab scholars and merchants. Princeton: Markus Wiener Publishers, 2003, p. 93.

³⁰⁰ NIANE, D. T. Tradução de PICKETT, G. D. **Sundiata**: an Epic of old Mali. Harlow: Pearson Education Limited, 2006, p. 81.

aliança e vassalagem que são construídos sobre mutualismo e família, laços duradouros até para os governantes mais pragmáticos da época. O próprio nome da entidade formada, *Mànden Kúurufáaba* ou “Grande Congregação dos mandês”,³⁰¹ implica em laços de unidade entre culturas e clãs. Ao mesmo tempo, não faz sentido afirmar que Sundiata buscaria continuidade com os soninquês, seus vassalos. Fazê-lo seria se utilizar dos méritos passados de seu subordinado ao invés de seus próprios, mas também são clãs distintos apesar de sua proximidade na época. Apesar de algumas má-compreensões em fontes primárias externas, a partir de Sundiata Keita e até a queda da hegemonia mandinga para os songhais, o governante supremo da região é o Mansá, não mais o Ghana. Aqui, verdadeiramente começa uma nova era para o Djolibá: reverência ao passado, mas visando construir o futuro com renovada estabilidade.

4.2 CIDADE, POLÍTICA E PODER NO DJOLIBÁ ATRAVÉS DE DJENNÉ-DJENNO, NIANI, DIA E TIMBUKTU

Durante o desenvolvimento do trabalho, foram estudadas e analisadas algumas propostas diferentes acerca das cidades e seus papéis. Ainda não mencionamos a maioria daquelas que se provou infrutífera ou não se confirmou, porém iremos fazê-lo na mesma medida em que nos perguntamos como definir o ambiente urbano no Sahel e nas culturas mandês. Retomando o espírito controverso dos estudos sahelianos, a cidade de Niani, que aparece nas tradições orais e em fontes escritas muçulmanas como a capital do Mànden, possui algumas dúvidas levantadas por historiadores em anos recentes, porém não com a mesma intensidade de evidências que vemos no caso do debate sobre Koumbi-Saleh. Ann Kritzinger nos traz que Tim Mackintosh-Smith, em sua edição de *The Travels of Ibn Battuta* em 2003, sugere localizações sem nome para esse tópico, enquanto os portugueses Duarte Pacheco Pereira (que viveu nos séculos XV a XVI, temporalmente mais próximo do tempo de hegemonia mandinga) e António Baião utilizam os nomes Gyni e Jany para a cidade de Djenné, ambos foneticamente semelhantes a Niani.³⁰² A descrição de Niani nas tradições orais também ressalta sua posição em ambas margens do Djolibá, mas isso está longe de ser uma característica única de Djenné-

³⁰¹ PINTO, O. L. V. Há Medieval ao Sul do Equador? Uma gramática do poder africano entre o “Império do Mali” e o Grande Zimbabwe (século XIV). **Revista de História Comparada**, Rio de Janeiro, v. 15, n. 1, 2021b, p. 101.

³⁰² KRITZINGER, A. Close Fit of Seven Towns in Ptolemy's Geographica with Seven Aoukar Heritage Sites: Impacts on Early Arab Itineraries across Mauritania, Senegal, and Mali. **The Arab World Geographer**, v. 14, n. 2, 2011, p. 201.

Djenno.³⁰³ O sítio que atualmente é aceito como Niani também foi questionado por François-Xavier Fauvelle-Aymar em 2012, cujo trabalho afirma que não há qualquer razão para o sítio ser aceito (visto que o consenso era de que a velha Niani estaria enterrada sob a cidade atual de Niani, na República da Guiné).³⁰⁴ Essa controvérsia é menos surpreendente, porque as cidades antigas raramente condizem com o local de suas cidades homônimas na contemporaneidade, e as tradições orais ainda trazem Niani como a capital do Manden junto das escritas foneticamente semelhantes ou iguais nos demais casos. Teremos, então, que racionalizar e avaliar dois cenários: um em que a capital da Congregação dos Mandês foi Djenné-Djenno e outro em que, na verdade, foi uma cidade distinta chamada Niani. Iremos discutir o crédito do primeiro cenário até onde temos conhecimento, porém, como já mencionamos, o corpo de evidências e dúvidas não se compara ao debate sobre Koumbi, no qual o nome da cidade jamais aparece nas fontes primárias da época até onde temos conhecimento.

Se tomarmos Djenné-Djenno como sendo a capital efetiva do Mândén, precisamos pensar em implicações muito diferentes acerca dos costumes políticos e urbanos mandês, porque também temos fortes evidências de que a mesma cidade era o centro soninquê. Em um contexto que reconhece fluidez nas relações de hegemonia, Djenné entraria como uma constante: independente de quem for hegemônico, o centro de encontro para todos os líderes mandês continuaria o mesmo; o destino de tributos e comércio, idem. Tal prática evitaria parte do caos que poderia seguir após grandes mudanças e disputas no Djolibá. Mesmo assim, nesse cenário, o governante hegemônico não é natural de Djenné, ocupando aquele assento apenas durante e devido sua posição. Por outro lado, pode não ser o caso, e os mandingas se apropriaram da cidade de outras formas. Os problemas com ambas versões desse cenário são claros. Além das evidências limitadas e circunstanciais, a ideia não seria compatível com as tradições orais, onde as cidades aparecem de forma distinta, e também cada grupo cultural possui seu próprio centro. Na nossa percepção, compartilhada pelos autores citados no capítulo anterior, Djenné cumpre essa função para os soninquês. A cidade de Sosso foi destruída e hoje nada resta dela, com o esquecimento sendo mais uma punição a ser dispensada contra Sumanguru.³⁰⁵ Niani, a cidade de Sundiata e dos mandingas, também havia sido devastada por fogo e guerra, porém é reconstruída a partir do retorno de Sundiata e seu exército da *Kouroukan*

³⁰³ NIANE, D. T. Tradução de PICKETT, G. D. **Sundiata**: an Epic of old Mali. Harlow: Pearson Education Limited, 2006, p. 79.

³⁰⁴ FAUVELLE-AYMAR, FX. Niani *Redux*: A Final Rejection of the Identification of the Site of Niani (Republic of Guinea) with the Capital of the Kingdom of Mali. **Palethnologie. Archéologie et sciences humaines**, n. 4, 2012, p. 237-252.

³⁰⁵ NIANE, D. T. Tradução de PICKETT, G. D. **Sundiata**: an Epic of old Mali. Harlow: Pearson Education Limited, 2006, p. 69, 80-81.

Fouga.³⁰⁶ Povos vieram de todo Mândén para se estabelecer ali, demonstrando que a proximidade com o poder e riqueza continua funcionando como pólo de atração da mesma forma que fora durante Wágadú, embora não seja surpreendente considerando a lógica que rege tais processos de deslocamento.

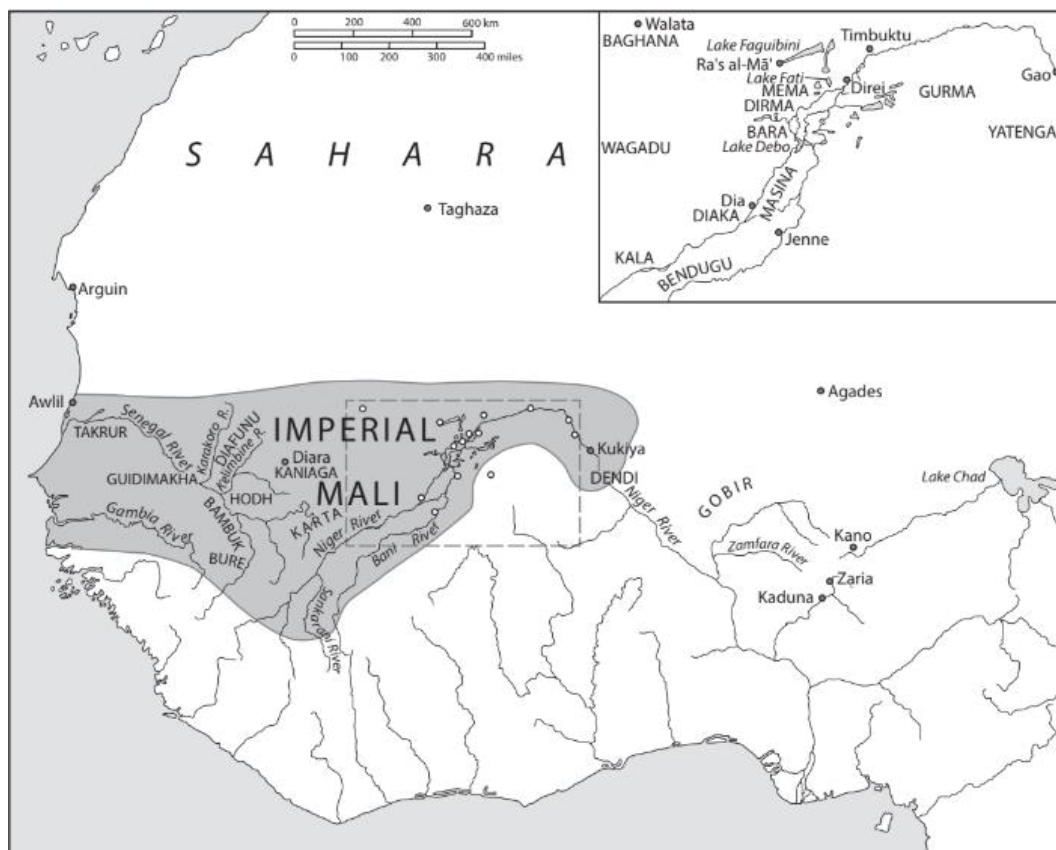
O segundo cenário e, pensamos, o mais provável e com maior corpo de evidências, é de que Niani foi de fato o local de estabelecimento da principal corte dos Mansá mandingas, tendo sido também o principal centro urbano mandinga após a sua migração ao sul de Wágadú. É possível que Sundiata ou seus sucessores teriam governado em outros locais ocasionalmente, se estivessem visitando diferentes partes do seu domínio, porém não se trataria de uma mudança de capital, e sim de uma necessidade de um governante móvel, algo típico em domínios extensos. Em Wágadú, sabemos que eram vistos “filhos de reis vassalos” do ghana, e na *Kouroukan Fouga* Sundiata ofereceu criar os filhos de vários clãs na corte de Niani, caracterizando uma prática duradoura. Evidentemente, existia grande mobilidade entre a corte e os espaços sahelianos que ela governava. Se o estabelecimento de Sundiata em Niani trouxe tantos povos para a cidade, podemos esperar que a hegemonia em si é fator atrativo, e assim a cidade exerce um poder passivo por si só – um polo saheliano autorrealizado.

Quando Sundiata convocou uma nova assembleia em Niani um ano depois (1236), ele recebeu os dignitários (para falar de seus reis) e reis (para falar de suas administrações) do seu domínio. Fakoli, sobrinho de Sundiata e que havia sido posto em controle de Sosso, teria cometido algum delito grave o suficiente para ele ter que fugir da ira de seu tio, enquanto suas terras foram confiscadas e Sundiata decreta que os impostos de Sosso iriam ser pagos diretamente para Niani.³⁰⁷ As reuniões ocorreram ano após ano e o medo de serem denunciados em Niani fazia com que os reis agissem de forma justa em seus domínios. A partir de então, existe uma expectativa de que dignitários e reis, na medida do possível, se reúnam na corte em Niani. A relação com o espaço é moldada pelo Mansá Sundiata, que necessita de informações e atualizações sobre o estado de seu domínio. Para que viagens anuais sejam possíveis para esses reis, é evidente que seus súditos são mais ou menos próximos. O domínio mandinga nessa época teria sido ainda focado em uma região não tão extensa, porém no século XIV, na época de Mansá Mūsā, o Mândén havia se expandido consideravelmente.

³⁰⁶ *Ibidem*, p. 81.

³⁰⁷ NIANE, D. T. Tradução de PICKETT, G. D. **Sundiata**: an Epic of old Mali. Harlow: Pearson Education Limited, 2006, p. 81.

MAPA 6 – “Mali Imperial” ou a Congregação dos Mandês na época de Mansá Mūsā I



Fonte: Gomez, 2018.³⁰⁸

As tradições orais não citam se as reuniões anuais em Niani teriam continuado ao longo das épocas, porém podemos esperar que se elas continuaram os reis mais longínquos do Mândén poderiam ter precisado enviar representantes mais frequentemente do que comparecido em pessoa. De acordo com os escritos de al-‘Umarī na primeira metade do século XIV, logo depois da morte de Mansá Mūsā e durante o reino de Mansá Suleyman,³⁰⁹ o escritor afirma que em todo o domínio do soberano do Mali, apenas um era dado título régio e este era o ghana de Wágadú, que agia como deputado para o Mansá.³¹⁰ No século anterior, Mema havia recebido o mesmo direito de carregar seu título régio. Pode ser que o autor não tivesse conhecimento disso, que Mema tenha perdido esse privilégio por razão de delitos semelhantes aos de Fakoli, ou até que tenha caído sob domínio de outros clãs. De qualquer maneira, Wágadú e o Mândén permanecem em boas relações, refletindo os desejos de Sundiata na *Kouroukan Fouga* de unidade e cooperação entre clãs sob a hegemonia mandinga.

³⁰⁸ GOMEZ, M. A. **African Dominion: A New History of Empire in Early and Medieval West Africa**. Princeton: Princeton University Press, 2018, p. 95.

³⁰⁹ LEVTZION, N.; SPAULDING, J. (eds.). **Medieval West Africa: views from Arab scholars and merchants**. Princeton: Markus Wiener Publishers, 2003, p. 50.

³¹⁰ *Ibidem*, p. 54.

É possível traçar uma tendência consistente nas diferenças entre o que é entendido como ambiente urbano e ambiente rural no Sahel. Anteriormente apontamos a prevalência das atividades agropastoris na região do Djolibá e os demais rios tributários e paralelos ao seu redor, cujo terreno é majoritariamente gramado e com vegetação rasteira, enquanto florestas aparecem associadas a certas regiões às margens do rio, como al-Ghaba (a floresta régia do ghana segundo al-Bakrī). Quando ouvimos sobre o ambiente urbano através de fontes escritas ou orais, é comum que prevaleçam menções à atividades que possuem mobilidade, como comerciantes e dignitários estrangeiros, ou atividades que alimentam mercados externos antes dos internos, como artesanatos variados (e, de fato, as escavações de Susan McIntosh e Roderick McIntosh revelaram o grande volume de artesanatos em cidades como Djenné-Djenno).³¹¹ É possível que não haja distinção na autoidentidade saheliana sobre o que constitui um vilarejo *versus* o que constitui uma cidade, e que a presença dessa distinção em fontes muçulmanas (que costumam ser especificamente andalusianas) de forma muito mais pronunciada seja um reflexo de diferentes formas de pensar.

Como poderíamos, afinal, definir uma cidade? É uma pergunta importante tanto em geral quanto na especificidade de nossa proposta de “cidades-Estado sahelianas”. Por outro lado, como os mandês da época definiriam uma cidade, se é que a definiriam com esse termo? Para isso, vamos considerar tudo que foi dito e discutido até aqui, porque podemos fazer uma dedução ou teoria razoável. O que sabemos das crenças nativas mandês naquela época, com toda a ancestralidade de suas tradições, vem de breves trechos em fontes primárias escritas e orais. A religião mandinga em si é praticada até hoje, provavelmente passando por mudanças durante os séculos, porém presente mesmo assim.³¹² Embora as tradições e religiões referidas sejam, sem dúvidas, complexas, há um traço específico em que iremos focar: aquilo que diz respeito à relação entre mandês e sua terra.

Uma das ideias-chave da religião mandinga, que costumamos ver associada aos mandês em geral, é o que alguns chamam de “animismo”, mas especificamente a crença de que “todos os objetos são investidos com uma força espiritual inerente, chamada nyama,”³¹³ que não apenas anima tudo que é vivo mas ainda controla a chuva e as colheitas. Lembremos que os fazendeiros formam a maioria na sociedade mandê.³¹⁴ Quando al-Bakrī descrevia a Cidade

³¹¹ MCINTOSH, S. K.; MCINTOSH, R. J. Jenné-Jeno: an ancient African city. **Archaeology**, Nova Iorque, v. 33, n. 1, jan/fev 1980, p. 8-14.

³¹² NIANE, D. T. Tradução de PICKETT, G. D. **Sundiata**: an Epic of old Mali. Harlow: Pearson Education Limited, 2006, p. xi.

³¹³ *Ibidem*, p. x.

³¹⁴ *Ibidem*, p. xi.

do Ghana, ele reforçou a existência de al-Ghaba, a cidade do rei, que seria também “a floresta”, ao redor da qual existiam bosques e matas onde os magos, utilizadores de poderes espirituais, residiam em prédios com cúpulas.³¹⁵ Esses espaços são restritos. A identificação de al-Ghaba como ao mesmo tempo assento régio e floresta de culto religioso é imperativa: nas religiões mandês, a proximidade com a natureza é de suma importância. A divisão entre uma cidade mandê e uma cidade muçulmana nos diz, talvez, que se tratam de duas lógicas urbanas completamente distintas. Mesmo as demais cidades que temos discutido, com exceção de Awdaghust, estão nas margens do Djolibá, onde o terreno é frequentemente alagado, cultivado e repleto de vida (seja esta flora ou fauna).

É aqui que a ideia de cidades-Estado se diferencia dos padrões estabelecidos no imaginário, em que a cidade-Estado europeia foi definida (posteriormente) pelos seus sistemas políticos e, até certo ponto, um desdém ocasional pelas atividades campesinas, além de aspectos militares que pairavam sobre o ar. A dinâmica de cidade e campo nas sociedades mandês segue a lógica inversa dos espaços europeus, inclusive os espaços medievais da mesma época. Se a trifuncionalidade europeia, por exemplo, estabeleceu uma hierarquia produtiva que obrigava o camponês a ser fixo ao campo para que fosse possível pagar quaisquer tributos e custos exigidos dele, em detrimento da atividade urbana, a mentalidade mandê (cujas horizontalidade é intrínseca independente do espaço ocupado) traz fluidez nas concepções de ambiente urbano e ambiente rural para além do fazendeiro que vende seu produto na cidade. É possível construir uma mesquita em qualquer lugar, e lá os muçulmanos podem observar seus ritos religiosos. Por outro lado, quando o bosque faz parte dos seus ritos, mais planejamento é envolvido. A cidade do rei estaria a seis milhas de distância da cidade dos muçulmanos, porém ambos nas margens do Djolibá. A escolha da cidade do rei, que deve ter sido feita antes do estabelecimento dos muçulmanos, provavelmente levou em consideração a presença de vegetação apropriada tanto por razões pragmáticas quanto religiosas, algo que não deve ser tomado com leveza quando sua moradia está ao sul de um enorme deserto e entre vilas e cidades as regiões também tendem a ser desérticas. O esforço de deslocamento e estabelecimento é muito maior. É também por isso que a longevidade de cidades como Djenné-Djenno e Timbuktu são pouco surpreendentes: não há sentido em abandonar uma rara região que passou por processos de planejamento e adaptação para comportar populações com necessidades variadas, para além da necessidade mais básica da vida.

³¹⁵ LEVTZION, N.; SPAULDING, J. (eds.). **Medieval West Africa**: views from Arab scholars and merchants. Princeton: Markus Wiener Publishers, 2003, p. 15.

O que, afinal, diferencia vila e cidade? As distinções de uma lógica urbana costumam ser aplicadas para a maioria dos locais que ocupam alguma posição central na ordem política ou econômica. Afinal, raramente se vê um vilarejo sendo tratado como assento de governo e vice-versa. As necessidades do discurso exigem grandiosidade para seu governante. Apesar disso, as cidades que temos estudado possuem maiores presenças agropastoris do que seus equivalentes nessas partes do mundo. Na verdade, até hoje as cidades do Sahel são estudadas por sua elevada arborização, como uma simples busca pode demonstrar. Awdaghost, que se diferencia ao se posicionar sobre o deserto, agia como um grande mercado e entreposto para os viajantes nas rotas transaarianas. Retirado isso, viria a minguar, e foi de cidade a vilarejo. Também não podemos presumir uma desertificação do Sahel ocidental igual à que observamos atualmente por diversos fatores, mas Roderick McIntosh apontou que essa dominância do deserto em regiões como Timbuktu pode ter começado apenas depois do século XVII, tendo coincidido com o fim da “Pequena Era do Gelo” em latitudes mais elevadas.³¹⁶ Relacionado a isso, temos o fator interessante de que parece haver associação entre uma cidade a um grupo cultural, como os soninquês em Djenné-Djenno (a “cidade do Ghana” que tanto aparece nas fontes muçulmanas) e os mandingas em Niani. Podemos relacionar isso a algumas possibilidades que não são mutuamente excludentes.

Primeiro, a nossa hipótese de cidades-Estado: a ideia seria de que a cidade é o centro de sua cultura e povo em âmbito local. A atração de povos distantes costuma ser consequência de circunstâncias à parte, portanto embora ela tenha efeitos sobre o desenvolvimento da cidade em si, como no caso de Wágadú, o pólo urbano não depende dela para sua existência. O tratamento das cidades mandês nas fontes primárias parece reforçar a ideia de uma cidade-símbolo para uma terra e povo, o que faz sentido com as demais informações que coletamos. A população majoritariamente rural do Sahel e sua permanência como tal ao longo de séculos ou milênios demonstra uma não-praticidade de maior urbanização. De fato, a necessidade de qualquer cidade parece partir de aspectos governativos, religiosos e produtivos, possibilitando um local que sirva como centro multifacetado para atender essas demandas. Em um sentido econômico, também serve para o escoamento de produção agropastoril e artesanal. Em regiões metalúrgicas, como os clãs que compunham Sosso, a exportação de metais seria notável, seja para consumo no Sahel ou além. As escavações de Roderick e Susan McIntosh encontraram ferro e resíduos provenientes da metalurgia nos níveis mais antigos do povoamento de Djenné-

³¹⁶ MCINTOSH, R. J. Before Timbuktu: Cities of the elder world. In: JEPPIE, S.; DIAGNE, S. B. **The meanings of Timbuktu**. Cidade do Cabo: HSRC Press, 2008, p. 31-43.

Djenno,³¹⁷ o que comprova a longevidade da prática e sua presença nas fases iniciais de estabelecimento em uma cidade mandê típica.

Estaríamos pensando em um desenvolvimento urbano voltado para as necessidades sahelianas, portanto é provável que haveria mais dificuldades do que auxílio em buscar uma História Comparada com outras cidades da mesma época em outros recortes espaciais (como, digamos, na África Central, Oriental ou no norte). Nesse sentido, dependemos apenas da arqueologia para desconstruir a criação dessas cidades para além da imaginação. Em segundo, a proeminência de algumas cidades está diretamente relacionada à presença de governantes na mesma, mas não necessariamente isso quer dizer que existem *apenas* estas cidades em toda a região. Se Awdaghost existia como entreposto comercial, outras cidades podem ter surgido com funções semelhantes em outras rotas. Roderick e Susan McIntosh apontaram a sobreposição temporal da ocupação de Djenné-Djenno com o surgimento de Wágadú e do Mândén (entre 100 AEC e 1400 EC), especificamente devido à importância do comércio através dos rios em ambas.³¹⁸ Podemos entender períodos de auge em atividades produtivas e comerciais, talvez atrelados a surtos populacionais ou mudanças no cenário político regional, como diretamente relacionados ao surgimento ou crescimento de centros urbanos. Afirmamos anteriormente que Djenné parecia ser uma cidade voltada aos mercados internos do Sahel enquanto Timbuktu parecia estar voltada do Sahel para fora. Acredito que podemos expandir nossas afirmações para incluir a ideia de que essa diferenciação torna-se concreta apenas com a criação das primeiras escolas corânicas na época de Mansá Mūsā³¹⁹ e a eventual estruturação da Universidade de Timbuktu. Esses centros de aprendizado e debate, que viriam a ser famosos fora do Sahel, desenvolvem atividades locais e internas, mas estas, por sua vez, resultam em certa fama e eventualmente visitantes externos interessados.

Adicionando crédito à observação de Roderick McIntosh e Susan McIntosh sobre a relação entre as ascensões de Wágadú e do Mândén, que praticavam comércio através do Djolibá, com a ocupação de Djenné-Djenno: as maiores e mais antigas cidades das quais temos conhecimento atualmente se posicionam em trechos ao longo do rio, formando um cordão de entrepostos. A cidade de Gao se posiciona na extremidade mais distante desse cordão, onde o Djolibá desce rumo ao leste, e Timbuktu está em um trecho anterior. Dia e Djenné (tanto a antiga quanto a nova), por outro lado, encontram-se na região populosa da bacia ocidental, que

³¹⁷ MCINTOSH, S. K.; MCINTOSH, R. J. Jenné-Jeno: an ancient African city. **Archaeology**, Nova Iorque, v. 33, n. 1, jan/fev 1980, p. 10.

³¹⁸ MCINTOSH, S. K.; MCINTOSH, R. J. Revisiting site history and regional interaction at the Dia settlement mound complex, Mali. **Azania: Archaeological Research in Africa**, Londres, 2023, v. 58, n. 4, p. 622.

³¹⁹ MACEDO, J. R. **Antigas Sociedades da África Negra**. São Paulo: Contexto, 2021, p. 171.

é o foco das ocupações dos povos mandês. Dessa forma, a relação entre as cidades e os ritmos de ascensão e hegemonia são tão diretos devido ao fato de que a região formou, desde cedo, um sistema de comunicação e comércio eficiente entre as próprias cidades africanas que foi provavelmente tão importante quanto o comércio transaariano para a prosperidade regional. Nesse sentido, estaríamos medindo a prosperidade em termos de hegemonia, mais ligado às atividades das elites soninquês, mandingas, sossos, fulas, dogons, bamanan/bambara, kizi, gerze, djalonké e bozô (identificados aqui pois José Rivair Macedo os nomeia como alguns dos principais povos sob o Mândén em sua época de hegemonia)³²⁰ do que ao povo de maneira geral.

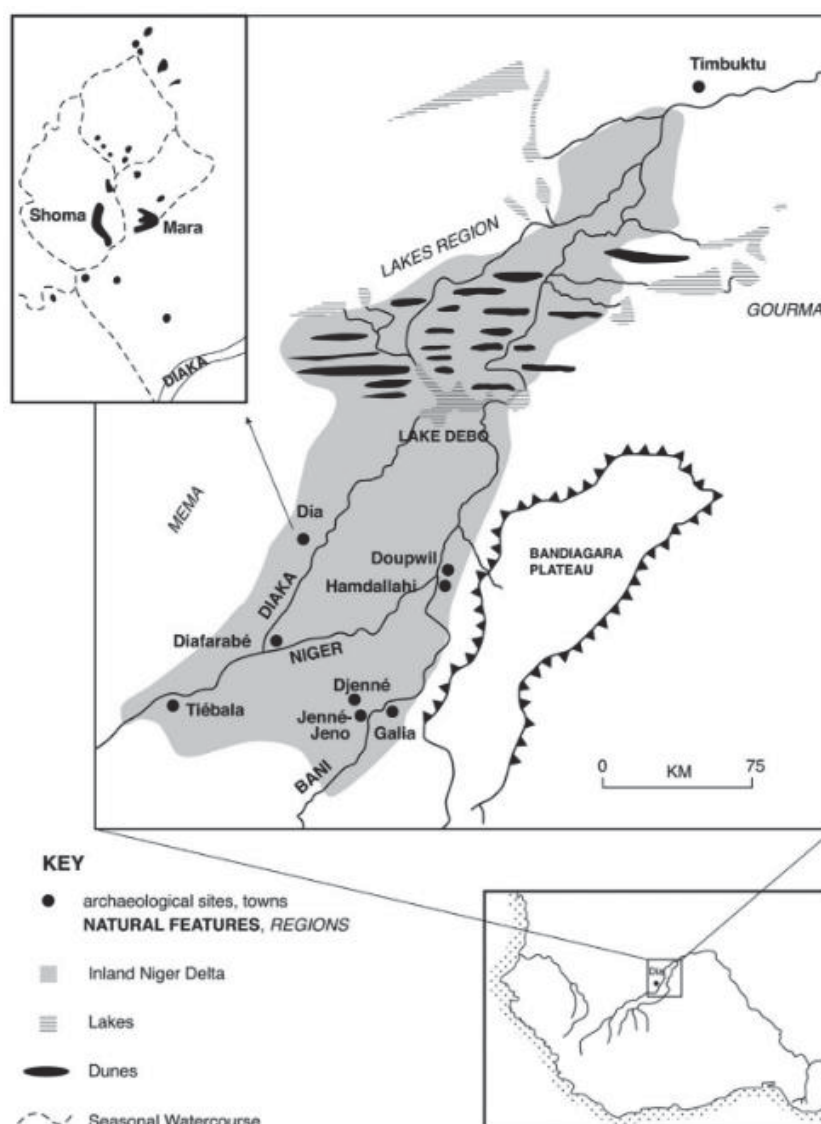
As escavações de Roderick McIntosh e Susan McIntosh em Dia foram propositalmente motivadas pela busca de conexões entre Dia e Djenné, algo mencionado há muito no início do capítulo 2 quando discutimos a possibilidade de uma Djenné-Djenno soninquê. Apesar disso, não teria sido uma cidade dominada pelos soninquês ou por grupos derivados dos mesmos, como os wangaras, mas sim pelos bozôs. Como Gao e Timbuktu, Dia viria a ser reconhecida como um grande centro muçulmano, mas Roderick McIntosh e Susan McIntosh apontam sua importância inclusive para as religiões pagãs.³²¹ Isso reforça nosso apontamento sobre o lugar central que a cidade mandê ocupa nas religiões tradicionais. É provável que isso seja algo muito mais específico às cidades posicionadas às margens de grandes rios, como é o caso da maior parte das cidades mandês conhecidas e, inclusive, das cidades do Djolibá até hoje. Algumas das evidências de que Dia e Djenné-Djenno eram interligadas está no estudo dos tipos de cerâmica, cuja montagem específica em Dia remonta ao primeiro milênio AEC e tem afinidade com a cerâmica encontrada em Djenné, em camadas que remontam ao período do quarto ao décimo século EC.³²²

³²⁰ MACEDO, J. R. **Antigas Sociedades da África Negra**. São Paulo: Contexto, 2021, p. 167-168.

³²¹ *Ibidem*, p. 622.

³²² *Ibidem*, p. 649.

MAPA 7 – Delta interior do Djolibá; mapa superior esquerdo mostra regiões escavadas entre 1986-1987.



Fonte: McIntosh & McIntosh, 2023.³²³

Para Roderick McIntosh e Susan McIntosh, seus achados arqueológicos apoiam a proposta de Kevin Macdonald, que divide as montagens cerâmicas de Dia em duas subcategorias, na qual a primeira (primeiro milênio AEC) corresponde com as primeiras chegadas na região de Dia e a segunda corresponde a um período posterior (mas não muito distante) de expansão rumo à bacia leste do Djolibá. Dessa forma, as cidades e o corpo comum de montagens de cerâmica iguais ou semelhantes em seus sítios (tanto na bacia oeste quanto leste do Djolibá) demonstram a existência de uma forte rede regional interligada.³²⁴ Por outro

³²³ MCINTOSH, S. K.; MCINTOSH, R. J. Revisiting site history and regional interaction at the Dia settlement mound complex, Mali. *Azania: Archaeological Research in Africa*, Londres, 2023, v. 58, n. 4, p. 621.

³²⁴ *Idem.*

lado, os depósitos em Dia que correspondem ao período entre 900 e 1150 EC têm muito mais em comum com a cerâmica encontrada na cidade de Méma, que Roderick McIntosh e Susan McIntosh concluem como sinal de que os contatos haviam se alterado durante esse período. Curiosamente, é também o período de maior contato externo para os soninquês (e, talvez, para todas as cidades do Djolibá), o que pode significar que as dinâmicas e destinos de certos artesanatos teriam sido direcionadas não apenas entre as cidades mandês, mas também para fora. Assim, diferenças na aplicação de montagens de cerâmica podem depender da função que a cerâmica em questão desempenhou em seu contexto econômico e social.

Sobre os grupos culturais nativos de cada cidade, as tradições orais costumam ser fontes de confiança mista. O Épico de Sundiata, por exemplo, não apenas nos diz que os mandingas não são nativos do Mali, mas sim que vieram do leste através de Bilali Bounama, ancestral dos Keitas, e que este era um muçulmano leal. Depois de doze gerações, teria nascido Sundiata. Antes disso, dentre os descendentes de Bilali Bounama, teríamos Lahilatoul Kalabi, que o griô Kouyaté afirma ser o primeiro príncipe negro a completar a peregrinação até Meca, além de ser abençoado por Allah. De seus filhos, foi o mais velho – Kalabi Bomba – que continuou a reinar, enquanto Kalabi Dauman se tornou o ancestral daqueles que viajam de país em país buscando fortuna.³²⁵ O problema com tais asserções está na tendência discursiva das tradições orais de posicionarem os ancestrais das famílias governantes como viajantes vindos de terras distantes, trazendo consigo algo de excepcional. O mesmo ocorre com Dinga (também chamado de Dinga Cissé), fundador lendário de Wágadú, que teria vindo do Oriente e ficado em Djenné, casado uma mulher de Dia e vencido um duelo de magia contra os “duendes” (chamados de *goblins* na tradução em inglês) que habitavam uma região próxima de Nioro. Após sua vitória, casou-se com três filhas do duende, e de seus filhos com elas vieram os ancestrais de vários clãs soninquês, dentre os quais os Cissé, clã real de Wágadú durante toda sua história conhecida.³²⁶

Assim, podemos utilizar essas tradições, mas não devemos confiar cegamente na asserção de origens estrangeiras para seus povos – ou, de forma mais precisa, de origens distantes e distintas. Seria possível, sem dúvidas, escrever outro trabalho apenas acerca de uma análise discursiva das tradições orais mandês e de seus instrumentos de linguagem, que cumprem importantes funções na própria razão de existência dos griôs em capacidade política e posição privilegiada na hierarquia social mandê. No futuro, talvez este seja um tópico

³²⁵ NIANE, D. T. Tradução de PICKETT, G. D. **Sundiata**: an Epic of old Mali. Harlow: Pearson Education Limited, 2006, p. 1-2.

³²⁶ LEVTZION, N. **Ancient Ghana and Mali**. Nova Iorque: Africana Publishing Company, 1980, p. 16-17.

desenvolvido, porém as nossas limitações atuais devem ser reconhecidas. É necessário explicar o que queremos dizer por confiabilidade nesse caso.

Todas as fontes primárias são inerentemente desconfiáveis em algum nível, seja ele menor ou maior. Podemos diminuir esse fator corroborando as informações apresentadas com outras fontes, porém existem situações em que não é possível fazê-lo. No caso das tradições orais, temos algumas especificidades. Devido ao fato de que se trata de um importante papel cultural de honra, ser griô, por exemplo, não é algo leviano. Não devemos partir do pressuposto de inviabilidade, mas devemos entender que com certeza ocorreram mudanças estilísticas nos cantos ao longo dos séculos e que as preocupações dos griôs também se alteram. O djéli Mamoudou Kouyaté, por exemplo, categoriza Sumanguru como inimigo de Allah devido ao seu uso de magia, mas Sundiata também era praticante das mesmas tradições e muitos outros mandingas e mandês em geral também eram. Não apenas isso, como alguns ainda são até hoje. Podemos ver que em algum momento o qualitativo negativo de origem muçulmana foi atribuído, e provavelmente não foi na época de Sundiata como iremos discutir no próximo subcapítulo. A intenção dos griôs não consiste em produzir um relato de fatos narrados de forma neutra, mas sim uma história cantada e semelhante a um conto. Algumas podem ter mais elementos épicos e mágicos do que outros, porém se trata de um veículo para uma mensagem que pode ser uma carga de valores ou pode ser acontecimentos de épocas passadas.

Assim, devemos nos atentar a descobrir essa mensagem muito mais do que nos deixar distrair por peculiaridades da forma. Mesmo as incongruências são algo a se estudar, pois nelas está uma mensagem própria. Dessa forma, iremos prosseguir. As tradições orais colocam a chegada de figuras como Dinga ou de Bilali Bounama em épocas não tão distantes quanto esperaríamos. É na época do sétimo rei de Wágadú que a cobra Bida é morta e sua maldição posta sobre a terra, que, lembremos, afirma que o ouro e a chuva ambos irão cessar na Terra dos Wago.³²⁷ Sundiata nasce no século XIII, doze gerações após o estabelecimento de Bilali Bounama no Djolibá, mas a ocupação dos sítios da região mostra que o estabelecimento em geral começou Antes da Era Comum. Para isso, temos algumas possibilidades. No caso de Dinga, sua história tem muitos mais elementos fantasiosos do que a história de Bilali. Se existiu, podemos entender que ele foi o fundador de Wágadú e a lenda foi criada ao seu redor para oferecer legitimidade à sua linhagem Cissé. No caso de Bilali, se também existiu, podemos entender que ele veio para o Djolibá de outra região africana assim como Dinga (provavelmente perto ou dentro da bacia do Djolibá), mas não sabemos qual em específico. Há uma implicação

³²⁷ LEVTZION, N. **Ancient Ghana and Mali**. Nova Iorque: Africana Publishing Company, 1980, p. 16-18.

no relato de Kouyaté de que a vinda de Bilali é a vinda dos mandingas como um todo, visto que eles não seriam nativos do local.

A prevalência de figuras lendárias e estrangeiras como iniciadores de famílias notáveis no imaginário mandê pode ser uma razão para duvidarmos da existência dessas figuras, de fato, ou no mínimo duvidarmos de qualquer um de seus feitos apresentados, exceto os mais mundanos. Permanecem, porém, alguns elementos inquestionáveis. Os Cissé com certeza são atribuídos por diversas fontes como os governantes de longa data dos soninquês e os Keitas também são os governantes conhecidos dos mandingas, no mínimo por algumas gerações antes de Sundiata. As figuras lendárias podem não ter existido – é provável que tenham existido em nome, mas não da forma como são retratados –, mas para as tradições mandês eles existiram. Em uma região que preza pela familiaridade, domesticidade e ancestralidade, as figuras do passado cumprem propósitos múltiplos: trazem à mente as relações artificiais e consanguíneas formadas pelos antecessores e ainda conferem ao sucessor a expectativa de que possua algum grau de sabedoria e poderio proveniente de seus ancestrais. Além disso, é provável que a ancestralidade mandinga atrelada a Bilali Bounama seja fabricada para conferir legitimidade à linhagem dos Keitas, que posteriormente tornou-se muçulmana, devido ao fato de que Bilali é interpretado como sendo Bilal ibn Rabah, companheiro de Muhammad.³²⁸

Se os demais ancestrais dos Keitas existiram e foram de fato seus ancestrais, não podemos dizer, porém a inserção de Bilali no passado mandinga segue a mesma lógica da afirmação de Sumanguru como inimigo de Allah, sendo traços inseridos posteriormente na tradição oral (no caso, se não fosse pelas dúvidas acerca da crença de Sundiata no Islã, seria provável que sua ancestralidade fabricada fosse algo ainda de sua época).³²⁹ Isso não torna a tradição oral inviável, apenas quer dizer que é possível pontuarmos uma mudança na percepção de mundo mandê voltada para sua própria história após a inserção do Islã. É comum, afinal, que o parentesco com Muhammad seja inserido retroativamente no passado de diversas figuras muçulmanas.

O Djolibá é um polo atrator tanto pelo próprio rio quanto pela extração de metais e a atividade agropastoril. A ideia de que povos migrariam para lá não nos deve ser suspeita. Provavelmente os mandingas não eram, de fato, muçulmanos na época de sua chegada, pois Niani é colocada como uma cidade de menor presença muçulmana durante a popularização do

³²⁸ NIANE, D. T. Tradução de PICKETT, G. D. **Sundiata**: an Epic of old Mali. Harlow: Pearson Education Limited, 2006, p. xvii.

³²⁹ *Ibidem*, p. xi.

Islã em Wágadú e outras regiões ao norte de Niani³³⁰ e sabemos, através das informações coletadas no presente trabalho, que uma quantidade notável de africanos mandês só se converteria ao Islã durante e após a época de Wágadú hegemônica. Além disso, a depender da duração das vidas dos ancestrais de Sundiata, o Islã simplesmente não existia quando Bilali Bounama estava vivo. Mesmo se pensarmos em uma expectativa de vida baixa, de cerca de quarenta ou cinquenta anos, estaríamos falando de uma chegada no século IX ou VIII. Sabemos que os mandingas eram súditos confiados e importantes em Wágadú,³³¹ portanto não podem ter chegado depois do século IX, e provavelmente não conseguiriam ter se tornado tão poderosos e importantes nesse tempo. Além disso, nenhuma outra fonte primária estudada demonstra uma relação tão próxima entre governante e súdito quando se trata de um povo considerado estrangeiro, provavelmente porque as lógicas que governam as relações interpessoais mandês são específicas de sua cultura e não fariam sentido para um estrangeiro.

Com isso em consideração, acredito que as chegadas de povos estrangeiros no Djolibá tenha ocorrido em períodos temporalmente mais distantes do que as tradições orais, cuja temporalidade é imprecisa por não ser uma preocupação de maior ordem, nos levam a entender. Sítios como Dia demonstram a longevidade de ocupação dessas cidades e nos permitem levantar hipóteses sobre os períodos de maior ocupação urbana no Djolibá, algo importante quando nos encontramos em uma posição difícil de atividades arqueológicas ainda limitadas e raras e uma baixa variedade de sítios acessíveis. Para entendermos cultura e poder no Djolibá e como os sítios rurais e urbanos se encaixavam nessas dinâmicas, precisamos nos aprofundar nas tradições de governo vigentes nas sociedades mandês do Djolibá.

José Rivair Macedo aponta o que podemos chamar de alteração da memória, na qual condições posteriores alteram os registros originais. Nesse caso, as alterações estão fundamentalmente ligadas à maneira como o Islã e suas normas eram diferentes e por vezes opostas àquelas que eram natas das sociedades mandês.³³² Como exemplo disso, Macedo se dedica a discutir o apagamento das mulheres no poder dentro da memória, visto que o poder no Islã é essencialmente paterno e masculino, enquanto as sociedades mandês eram caracterizadas por uma partilha do poder entre homens e mulheres.³³³ Além disso, as formas de herança em sociedades mandês não eram universais, com algumas praticando a herança através da linhagem

³³⁰ NIANE, D. T. Tradução de PICKETT, G. D. **Sundiata**: an Epic of old Mali. Harlow: Pearson Education Limited, 2006, p. vii.

³³¹ LEVTZION, N. **Ancient Ghana and Mali**. Nova Iorque: Africana Publishing Company, 1980, p. 18-19.

³³² MACEDO, J. R. **Antigas Sociedades da África Negra**. São Paulo: Contexto, 2021, p. 174.

³³³ *Ibidem*, p. 182-183.

feminina, como no caso relatado por al-Bakrī em sua visita a Wágadú,³³⁴ outras praticando a herança através da linhagem masculina (normalmente paterna), como no caso dos sucessores de Sundiata Keita.³³⁵ Existem também diferenças em como o poder é adquirido e firmado.

Vimos anteriormente que a *Kouroukan Fouga* se baseou no estabelecimento de vínculos familiares, mas essa reunião não foi uma ocasião isolada. No nível mais básico do governo de uma vila, os chefes de família se cercavam de “parentes de sangue, aliados e dependentes”.³³⁶ Também eram criados laços de parentesco ligando um chefe a pessoas livres, no contexto de uma sociedade em que existem modos de escravidão (distintos daqueles praticados através do tráfico humano transatlântico posteriormente). Os cultos aos ancestrais também organizavam-se em torno dele. Como apontou Macedo,

a propriedade das terras cabia, portanto, aos ancestrais, e a gestão dos frutos dela extraídos dependia da autoridade dos chefes de aldeia (*dutigi*), que, desse modo, acumulavam prestígio social e autoridade religiosa. Mesmo após a afirmação do poder da linhagem mais importante, integrada pelos Keita, esses chefes locais continuaram a ser “senhores da terra”. Significa que a autoridade superior atribuída aos Keita não implicava que detivessem o domínio pleno dos espaços integrados à sua esfera de autoridade.³³⁷

O poder no Djoliba é baseado na domesticidade, nas ligações de tipo doméstico que permitem que um domínio seja através de laços interpessoais muito mais do que imposições. A relação entre gênero e poder são igualmente importantes. Não podemos dizer que há exclusividade masculina no exercício do poder, embora possa haver preferência por um governante masculino no momento de transição de um chefe para outro. José Rivair Macedo defende a prática da “autoridade compartilhada” com base em episódios de partilha de poder entre um marido e uma esposa, frequentemente envolvendo a morte do marido e a detenção do poder por parte da esposa, o que ele levanta como uma hipótese do que pode ter ocorrido após a morte de Suleiman, que foi sucessor de Mansá Mūsā I.³³⁸ Podemos expandir essas discussões em um trabalho futuro, novamente reconhecendo as limitações atuais, porém a nível básico é necessário termos conhecimento dessas dinâmicas e práticas.

A domesticidade se alia ao resultado confederativo que observamos na *Kouroukan Fouga*. Apesar do Mândén ser comumente chamado de “império do Mali”, através do leque conceitual ocidental, sua formação, que está tão especificamente documentada nas tradições

³³⁴ LEVTZION, N.; SPAULDING, J. (eds.). *Medieval West Africa: views from Arab scholars and merchants*. Princeton: Markus Wiener Publishers, 2003, p. 15.

³³⁵ MACEDO, J. R. *Antigas Sociedades da África Negra*. São Paulo: Contexto, 2021, p. 178-179.

³³⁶ *Ibidem*, p. 172.

³³⁷ *Idem*.

³³⁸ *Ibidem*, p. 180.

orais, demonstra as diferenças do poder entre as sociedades mandês. Existe um elemento militar e de conquista, assim como o conceito ocidental de império demanda, mas ele está atrelado à derrota do chefe superior que antecedeu a Sundiata, possibilitando que ele o substituísse. Apesar disso, as províncias dominadas por Sundiata não foram conquistadas e anexadas pela força militar, como tantas civilizações europeias da Antiguidade das quais provém o conceito de império.³³⁹ A leitura das tradições orais nos revelam não apenas a domesticidade, mas a autoridade ancestral e mística que é atribuída às figuras de Sundiata e até Sumanguru. Antes deles, foi atribuída a Dinga e Bilali Bounama – as lendas que dão origem, segundo essas tradições, à linhagem Cissé de Wágadú e à linhagem Keita do *Mànden Kúurufáaba* –, à qual eles ou seus descendentes adicionalmente são descritos como caçadores hábeis. Na cultura mandinga (e possivelmente dentre as demais culturas mandês), o caçador é visto como uma figura mítica na qual são reconhecidas poderes excepcionais, “capacidade de dominar a natureza e os seres humanos devido a conhecimentos ocultos que detinham.”³⁴⁰ Essa crença é refletida nas tradições de Sumanguru e Sundiata, ambos dos quais seriam caçadores e praticantes de magia, algo que é ressaltado no começo da vida de Sumanguru.

Percebe-se, novamente, a prevalência do campo e do que ele oferece dentre os mandês. O caçador é uma figura que exige natureza para existir e sua existência mesmo dentre os ambientes “urbanos”, se considerarmos Niani e a antiga capital de Sosso (cujo nome as tradições não aparentam lembrar-se) como tais, mas mesmo assim demonstra que a barreira entre “urbano” e “rural” é muito menos nítida do que as expectativas atuais nos levam a assumir, como foi sugerido anteriormente durante a discussão das necessidades florestais dos cultos religiosos tradicionais mandês. A figura do caçador permanece intacta nas tradições orais pós-Islã que nós temos acesso, através do djéli Mamoudou Kouyaté, mas o aspecto da magia tornou-se rechaçado, como mencionamos anteriormente quando Sumanguru fora posto como inimigo do Islã devido à prática da bruxaria. Iremos explorar o Islã no Mànden em breve, no próximo subcapítulo, porém é esperado que os conceitos de bruxaria e magia tenham sido associados com práticas heterodoxas após a chegada de seitas ortodoxas do Islã (lembrando que o Primeiro Islã do Djolibá foi através de seitas heterodoxas, fugindo de perseguição no Magreb).

Com as considerações que já foram feitas, é necessário partirmos para a última parte do presente capítulo, na qual teremos que articular os movimentos muçulmanos em mudança junto da ordem política e social do Djolibá, igualmente alterada. Trata-se do período que escolhemos chamar de “Segundo Islã”, o momento em que essas heterodoxias muçulmanas

³³⁹ MACEDO, J. R. *Antigas Sociedades da África Negra*. São Paulo: Contexto, 2021, p. 168-170.

³⁴⁰ *Ibidem*, p. 168.

previamente vigentes são enfrentadas pela chegada da ortodoxia, mas também em que o Islã passa a ser afirmado como a religião mandinga pelos sucessores de Sundiata. As tradições e práticas ancestrais encontram novo espaço, se tomarmos os escritos de Ibn Battūta como um microcosmo daquilo que se tornou o paralelismo nativo-muçulmano mandê. Em um episódio que citamos no capítulo anterior, o viajante descreveu a presença de dois carneiros e dois cavalos com cela em audiências do Mansá no Mândén, cuja função era proteção contra o “olhar do mau” (“*evil eye*”).³⁴¹ São tais ocorrências que categorizam aquilo que Trimingham chamou de dualismo e paralelismo: dois sistemas de tradição, pensamento e fé que são praticados simultaneamente apesar de não terem nada em comum exceto aquele que os praticam.

Foi sugerido por outros historiadores, também algo que foi levantado no capítulo anterior, que em algum momento as vertentes do Islã mais populares no Djolibá mudaram de vertentes mais tolerantes para vertentes menos tolerantes, ocasionando um êxodo dos wangaras e diulas/juulas (um processo que costuma a ser associado com a conquista almorávida, sobre a qual já compartilhamos nossa visão). Agora, iremos considerar se essa seria, de fato, a interpretação mais provável, ou se podemos pensar não em um decréscimo de tolerância, mas sim em motivações políticas – nominalmente, a queda da hegemonia soninquê de Wágadú – para explicar tais processos. Afinal, se até hoje o dualismo e as religiões mandês permanecem,³⁴² é mais provável que o crescimento de tendências intolerantes muçulmanas não seja a razão verdadeira de sua diáspora e que esta interpretação esteja, na verdade, vinculada a preconceitos ocidentais que não se confirmam nas fontes primárias (assim como a ideia de que Wágadú teria se islamizado apenas através da “conquista almorávida”).

4.3 O SEGUNDO ISLÃ ENTRE SOSSO E A CONGREGAÇÃO DOS MANDÊS

Se o Primeiro Islã foi definido por uma presença muçulmana heterodoxa, fugindo da possibilidade de perseguição devido à sua rebeldia contra o califado após a primeira e segunda *fitna*, e a sua integração mútua nas sociedades mandês, o Segundo Islã parece ser definível pela predominância de muçulmanos ortodoxos (embora não possamos ainda ter certeza se eram sunitas ou xiitas em sua maioria) que agora adquirem novas formas de atuação na sociedade e

³⁴¹ LEVTZION, N.; SPAULDING, J. (eds.). **Medieval West Africa**: views from Arab scholars and merchants. Princeton: Markus Wiener Publishers, 2003, p. 74.

³⁴² NIANE, D. T. Tradução de PICKETT, G. D. **Sundiata**: an Epic of old Mali. Harlow: Pearson Education Limited, 2006, p. xi.

particularmente na política. O Segundo Islã do Djolibá oferece indícios de que foi o momento em que passou a existir maior articulação entre os governantes mandês e o Islã enquanto religião. De certa forma, o Primeiro Islã age sobre o Djolibá antes como um sistema de auxílio organizacional e de tradições culturais próprias do que como uma religião que deseja se expandir, provavelmente devido ao fato de que se tratava de indivíduos em fuga. Por outro lado, os sucessores de Sundiata viriam a confirmar suas crenças no Islã e Mansá Mūsā I marcou a história com sua lendária *haji*.

Nós pontuamos anteriormente que houve sim algum contato entre governantes almorávidas e, certamente, a sociedade almorávida e suas contrapartes mandês na época de Wágadú, próximo ao fim de sua hegemonia. Tomamos esse contato como tendo sido diplomático, sobretudo porque seriam duas sociedades interligadas pelo comércio transaariano. Pode ser através desse mesmo contato que o Islã ortodoxo chegou ao Sahel – afinal, para que algo de fora chegue no Djolibá é necessário viajar por terra e as opções mais viajadas são as mais prováveis. Assim como os Carijitas teriam chegado pelas rotas de comércio, podemos razoavelmente dizer que outros muçulmanos percorreram o mesmo caminho. Talvez isso, inclusive, tenha afastado os Carijitas assumidos ou obrigado cuidado em publicizar suas crenças consideradas heterodoxas. Sua difusão pode ter sido mais fácil nos períodos anteriores ao século XI ou X, que foram dois séculos em que a produção escrita sobre Wágadú e o Djolibá cresceu consideravelmente com base no volume e extensão de textos que sobreviveram para nós. Os Carijitas teriam chegado por volta da primeira metade do século VIII, se considerarmos o que al-Zuhri diz sobre a presença de grupos muçulmanos heterodoxos na África subsaariana,³⁴³ portanto há tempo amplo para que os processos teorizados tenham ocorrido (nominalmente, a formação de um dualismo entre o Islã e as crenças mandês).

Pode, inclusive, terem sido tensões religiosas que motivaram que o Primeiro Islã seja nitidamente separado do Segundo pelas fontes muçulmanas. A mais antiga delas vem de al-Muhallabi no século X, que afirma que o rei de Kawkaw (provável Gao, cidade da cultura songhai que faz parte do tronco mandê) finge ser muçulmano perante seus súditos e a maioria destes fingem serem muçulmanos também.³⁴⁴ Para o escritor, cuja obra foi dedicada ao califa fatímida al-Aziz, a heresia pode ter sido vista como uma farsa, pois não se trataria de uma forma válida do Islã. Além de Gao, o escritor menciona Awdaghust e afirma que a cidade também foi convertida ao Islã pelo antepassado de al-Aziz, Mahdi Ubayd Allah, que fundou a dinastia

³⁴³ LEVTZION, N.; SPAULDING, J. (eds.). **Medieval West Africa**: views from Arab scholars and merchants. Princeton: Markus Wiener Publishers, 2003, p. 26.

³⁴⁴ *Ibidem*, p. 8.

fatímida. Levztzion e Spaulding, porém, afirmam que não há evidências de que o Mahdi estendeu seu alcance até Awdaghost ou que converteu seu povo, com a maioria do povo da cidade no século X sendo especificamente Carijitas Ibaditas.³⁴⁵ Dessa forma, torna-se mais provável que o Islã ortodoxo não era percebido por observadores externos entre os mandês e também é duvidoso que os mesmos tivessem conhecimento das especificidades do conflito religioso na época. Acredito que é o contato gradativamente aprofundado com a *umma* que resulta nas conversões que explicam as diferenças entre ambos os períodos. De fato, acredito que o Segundo Islã tal qual ele foi observado foi resultado do contato cada vez maior com o Corão e seus estudiosos.

Sobre a transição entre Primeiro e Segundo Islã, temos que retornar a um trecho que foi analisado no início do capítulo com outros fins. Lembremos que entre 1197 e 1203, o governante de Sosso foi repreendido pelo governante da cidade nortenha de Sijilmasa por prender comerciantes muçulmanos que viajam nas rotas transaarianas. Sua carta ao rei de Sosso afirma que “somos vizinhos em benevolência mesmo que sejamos diferentes em religião”.³⁴⁶ Anteriormente, pensávamos em Sosso como reacionários contra o Islã, e realmente podem ter sido, mas agora temos que considerar a possibilidade de serem reacionários Carijitas contra os ortodoxos nortenhos, mesmo que nossa conclusão favoreça a primeira interpretação. Sosso se posicionava, ao que sabemos, ao sul de Wágadú, mais próximo ao litoral, junto de regiões ricas em metais, e Stephan Bühnen postulou que a emergência de comerciantes não-muçulmanos nas savanas ao sudoeste pode ter sido diretamente relacionada a Sosso³⁴⁷ (ou seja, que seriam comerciantes de Sosso). Nehemia Levztzion chegou à mesma conclusão que nós, afirmando que a apresentação de Sosso nas fontes primárias os retrata como pagãos,³⁴⁸ mas nós também apontamos que certamente ocorreram alterações posteriores na mesma tradição oral devido ao fato das práticas mandês de Sumanguru Kante serem também práticas de Sundiata Keita, o que abre a possibilidade para a interpretação de uma Sosso Carijita dualista. Dito isso, David A. Chappell afirmou que o impacto da islamização foi menor nas regiões metaleiras ao sul e sudoeste, que são os sítios metaleiros de ferro e ouro³⁴⁹ ocupados por clãs como os de Sosso.

Com isso em vista, nós vamos escolher a interpretação de maior consenso como aquela sobre a qual construiremos nossa análise do Segundo Islã, embora retornaremos a nossas

³⁴⁵ LEVTZION, N.; SPAULDING, J. (eds.). **Medieval West Africa: views from Arab scholars and merchants**. Princeton: Markus Wiener Publishers, 2003, p. 6-7.

³⁴⁶ *Ibidem*, p. 37-38.

³⁴⁷ BÜHNEN, S. In Quest of Susu. **History in Africa**, v. 21, 1994, p. 1-2.

³⁴⁸ LEVTZION, N. **Ancient Ghana and Mali**. Nova Iorque: Africana Publishing Company, 1980, p. 51-52.

³⁴⁹ NIANE, D. T. Tradução de PICKETT, G. D. **Sundiata: an Epic of old Mali**. Harlow: Pearson Education Limited, 2006, p. vii.

hipóteses no futuro caso novas informações e considerações necessitem uma reestruturação da nossa pesquisa (algo que é não apenas esperado, como desejado, em uma lógica de sucessivos avanços do nosso campo). Pensar em Sosso como um povo majoritariamente pagão oferece ainda mais um ponto que pode ter contribuído para sua “rebelião”, por assim dizer, contra seus suseranos em Wágadú, cada vez mais vinculados ao Islã e à *umma* após a sua suposta conversão ao Islã ortodoxo por volta da segunda metade do século XI (dado por Levtzion e Spaulding como 1076-1077 com base nos escritos de al-Zhuri).³⁵⁰ A quantidade enorme de coincidências contextuais ao redor da época de perda de hegemonia de Wágadú torna-se evidência no momento em que é possível conectar uma multitude de eventos para formar uma compreensão quase coesa dos acontecimentos.

Recapitulando, como temos descoberto ao longo do segundo e terceiro capítulos uma série de problemas atingiu Wágadú: primeiro, algo ocorreu para desestabilizar a rede de comércio transaariano através de Awdaghust, que pode ter sido a conquista da cidade por forças externas, conflitos almorávidas ao norte (não com Wágadú) tornando a rota perigosa demais para viajantes em ambas as direções, conflito entre Wágadú e outros povos (para qual pediram auxílio aos almorávidas, que visitaram Djenné quase na mesma época) ou alguma outra circunstância surtiu o mesmo efeito e Awdaghust viria a ser quase deserta quando sua principal função tornou-se inválida; segundo, em consequência direta de sua insatisfação com os soninquês cada vez mais ligados aos muçulmanos ortodoxos e em especial o fechamento do comércio que antes possibilitava sua exportação de metais e o acúmulo de sal, um dos mais valiosos (senão o mais valioso) bens de troca e utilidade no Sahel, os clãs metalúrgicos do sul e sudeste se unem sob a hegemonia de Sosso para desafiar Wágadú e as demais culturas mandês; terceiro, Sundiata e seus mandingas, que ressalto que provavelmente ainda não eram muçulmanos devotos,³⁵¹ lideram a guerra contra Sumanguru Kante, estabelecendo a Grande Congregação dos Mandês (*Mànden Kúurufáaba*) como uma efetiva federação de clãs sob a suserania de Sundiata Keita e seus sucessores, que posteriormente se convertem ao Islã e fazem as peregrinações customárias.

³⁵⁰ LEVTZION, N.; SPAULDING, J. (eds.). **Medieval West Africa: views from Arab scholars and merchants**. Princeton: Markus Wiener Publishers, 2003, p. 23.

³⁵¹ Para além do consenso historiográfico, embora este possa ser questionado quando encontram-se evidências ao contrário, a tradição oral sobre Sundiata é excessivamente dependente das crenças mandês para ser considerado de outra maneira, ocorrendo nenhuma associação a Allah que não possa ser entendida como inserção posterior a exemplo da ancestralidade dos Keitas, que seriam descendentes de um companheiro pessoal de Muhammad, ou da hipocrisia no tratamento de Sumanguru Kante quando ambos praticam a bruxaria e a transformação em animais para usos em caça. Aqui, não poderíamos estar falando de dualismo na época, mas sim de alterações na religiosidade em épocas muito posteriores, porque não apenas há a dúvida sobre a presença do Islã entre esses povos sulistas como também as alterações retratam as práticas mandês de forma negativa e até maligna.

A eventual ascensão de Timbuktu como um renomado centro de estudos e a criação das primeiras escolas corânicas sob Mansá Mūsā I, na primeira metade do século XIV, pontua uma das principais diferenças entre Primeiro e Segundo Islã: o desenvolvimento de instituições muçulmanas criadas e integradas por mandês em seu ambiente. Apesar do Corão estar tradicionalmente associado à forma escrita após sua compilação, a sua forma original foi efetivamente uma tradição oral. Logo, quando as sociedades mandês, que não tinham a mesma prática de escrita no geral, passam a aprender sobre o Corão, isso teria ocorrido através da oralidade no modelo das escolas corânicas da época do profeta Muhammad. Alunos “aprendiam a decorar o Corão, as ocasiões e ordens das abluções [lavagens ritualísticas do corpo ou objetos] e preces”, assim como aspectos legais da sociedade, crenças tradicionais e lendas.³⁵² A prevalência da oralidade nas sociedades mandês não age como empecilho para o Islã, mas sim como uma vantagem, porque o Islã (pelo menos em suas interpretações consideradas ortodoxas) já continha os mecanismos necessários para se comunicar pela fala antes do que pela escrita. Um auxílio adicional está nas semelhanças e compatibilidades entre a cosmologia mandê e a muçulmana, embora no caso mandê a figura do profeta Muhammad seja interpretado de forma diferente, sem que ocupe posição de “introdutor ao dualismo e portador da Lei”,³⁵³ com a lei no Islã ocupando lugar semelhante à Igreja-instituição no cristianismo “como a expressão de Deus no mundo”.³⁵⁴

Se retornarmos aos escritos de al-‘Umārī, encontraremos tópicos de interesse para conhecermos a relação entre o Mândên muçulmano e os povos não-muçulmanos dentro e fora de seu domínio. Na época de Suleiman, sucessor de Mansá Mūsā, é dito que existem vários povos produtores de ouro que eram pagãos e que não estavam sob domínio direto mandinga. Mesmo assim, todo ano traziam pó de ouro para ele. É dito que Suleiman poderia estender seu domínio sobre eles se tal desejasse, mas seus antecessores aprenderam por experiência que assim que uma dessas cidades auríferas for conquistada e o Islã for trazido, a extração de ouro lá diminui até desaparecer enquanto nas terras vizinhas a extração aumenta.³⁵⁵ Ao invés disso, aprenderam a exercer hegemonia de forma mais indireta, recebendo tributos e algum nível de vassalagem³⁵⁶ e supõe-se que oferecendo proteção e outros benefícios. Para além disso, existem vários outros povos não-mandês ao norte (dentre os quais os Lamtuna mencionados

³⁵² TRIMINGHAM, J. S. *The influence of Islam upon Africa*. 2. ed. Londres; Nova Iorque: Longman Group Limited, 1980, p. 55.

³⁵³ *Ibidem*, p. 55-56.

³⁵⁴ *Ibidem*, p. 57.

³⁵⁵ NIANE, D. T. Tradução de PICKETT, G. D. **Sundiata**: an Epic of old Mali. Harlow: Pearson Education Limited, 2006, p. 54.

³⁵⁶ *Idem*.

anteriormente) que também são dominados de forma que seus reis eram súditos dos mandingas,³⁵⁷ da mesma forma que ocorria no Djolibá entre povos mandês, e alguns desses povos eram pagãos enquanto outros eram muçulmanos. Citando al-Dukkali, al-‘Umārī afirma que nos territórios dos infiéis que cercavam o Mândên, o elefante era caçado através da magia, e ele especifica “isso é literalmente verdade, não uma metáfora”.³⁵⁸

A prevalência de religiões pagãs ao redor e até dentro do Mândên nos dá a entender que provavelmente o Islã ortodoxo dessa época era ainda concentrado no ambiente urbano, por onde a maior parte do fluxo comercial teria passado e onde teríamos as principais escolas corânicas e instituições de estudo (como a Universidade de Timbuktu). As tradições mandês, relacionadas intimamente com a terra e o cultivo, eram baseadas no campo, enquanto pelo contrário os Islãs trazidos pelas caravanas “não tinham base rural”.³⁵⁹ Os governantes do Mândên não pareciam se importar com isso, provavelmente ainda praticando suas crenças mandês afinal, mas pelo menos desde Mansá Mūsā eles passaram a construir mesquitas e semelhantes edifícios muçulmanos em territórios conquistados ou assimilados à sua Congregação.³⁶⁰ É possível, e até provável, que o espalhar do Islã pelo ambiente rural era apenas uma questão de tempo após essa alteração. Na época da hegemonia de Wágadú, o Islã era ainda separado da sociedade mandê, mesmo que não de forma inerentemente pejorativa: os muçulmanos tinham espaço na corte e eram conselheiros aos soninquês, embora ocupassem uma metade específica da cidade. Por outro lado, o Islã na época mandinga não necessita de espaços especiais para si, porque ele não é mais um visitante de longa estadia; o espaço mandinga e o espaço muçulmano tornam-se sinônimos. O Islã e o governo mandinga tornam-se indissociáveis: a saída de Mansá Mūsā I rumo à Meca na primeira metade do século XIV é a confirmação final da entrada do Djolibá na *umma* como um território cujas elites urbanas, no mínimo, já são muçulmanas.

Se o Primeiro Islã foi definido por paralelismo, em que dois sistemas diferentes de cosmologia e religiosidade coexistiam, o Segundo Islã é a experiência final de uma sociedade que começa a estudar o Corão por conta própria e através disso, forma um Islã mandê, da mesma forma que outras sociedades africanas possuíam especificidades e diferenças em suas versões da fé islâmica, dentre as quais destaca-se a prevalência de crenças animistas, espiritistas,

³⁵⁷ NIANE, D. T. Tradução de PICKETT, G. D. **Sundiata**: an Epic of old Mali. Harlow: Pearson Education Limited, 2006, p. 54.

³⁵⁸ *Ibidem*, p. 55.

³⁵⁹ *Ibidem*, p. 81.

³⁶⁰ *Ibidem*, p. 53.

mágicas e funções tradicionais desempenhadas por sábios.³⁶¹ Posteriormente, algumas das funções tradicionais de sábios mandês são substituídas por sábios muçulmanos, ou então os sábios mandês continuam a atuar, mas perdendo seu papel de autoridade religiosa para muçulmanos.³⁶² Esses são processos potencializados pelo Segundo Islã, pois não temos fortes indícios de que tenham ocorrido dessa maneira no Primeiro. Aliado a isso, considerando a análise de John Spencer Trimingham, temos algum conhecimento de como teria ocorrido o processo de assimilação da cosmologia do Islã nas sociedades mandês.

Podemos dizer que por semelhanças natas de suas formas originais, criadas independentemente uma da outra, ao invés de um choque antitético surgiu um complemento mais ou menos natural. Isso não quer dizer que os significados e ideias preservaram-se por completo nessa transição, mas sim que nasceu uma compreensão única e original. Uma das razões para isso é o fato de que a maioria dos muçulmanos africanos são cultivadores.³⁶³ Suas vidas os aproximam naturalmente das suas formas tradicionais, criadas organicamente para servir-lhes de alguma maneira, e as cerimônias cuja preocupação principal eram os ciclos agrícolas de semear e colher continuam quase sem mudança pela exceção de que Allah é referido junto dos espíritos.³⁶⁴ O papel de Allah, ou simplesmente Deus, passa a ser como um soberano e sem dúvidas supremo, mas que sob ele existem agentes bons e maus. No Corão, aparecem como *mala'ika*, *shayatin*, *'afarit*, e *jinn*, de forma que as crenças espirituais dos mandês não são confrontadas diretamente e, com alguma abertura interpretativa e alterações, alguns ritos ancestrais podem permanecer.³⁶⁵ Trimingham aponta que as principais diferenças entre suas formas originais e suas formas “finais”, após sua assimilação ao Islã mandê, está no alvo dos sacrifícios e preces. Antes, seriam feitas para os espíritos e ancestrais, com estes sendo os receptores finais e únicos de alguma oferenda ou pedido. Com a inserção da figura de Deus, porém, a hierarquia e os papéis se alteram: agora, os espíritos e ancestrais são intermediários por quem os sacrifícios e preces são feitos a Deus, e a oferenda costuma ser para uso dos espíritos. Trimingham ainda aponta que no Sahel esse estágio foi atingido de forma mais rápida do que na África Oriental.³⁶⁶

Com isso, podemos dizer com alguma certeza que, de fato, o Segundo Islã não é marcado pelo paralelismo no mesmo sentido que o Primeiro, mas sim por uma mescla particular

³⁶¹ NIANE, D. T. Tradução de PICKETT, G. D. **Sundiata**: an Epic of old Mali. Harlow: Pearson Education Limited, 2006, p. 81-84.

³⁶² *Ibidem*, p. 81.

³⁶³ *Idem*.

³⁶⁴ *Idem*.

³⁶⁵ *Ibidem*, p. 81-82.

³⁶⁶ *Ibidem*, p. 82.

de crenças e ressignificações do passado. Dito isso, é evidente que o relacionamento entre os mandês e o Islã em ambos os períodos não foi particularmente fanático, como parece ter sido esperado por alguns dos historiadores que se debruçaram sobre o tema no passado, e frequentemente parece se limitar aos aspectos do Islã que são de maior uso em seu cotidiano e para suas necessidades. Essas seriam necessidades práticas ou espirituais, tanto rurais quanto urbanas. Trimingham afirma que embora o Mândén tenha se tornado muçulmano, seus governantes e sociedade eram receptivos aos elementos que reinfoçavam sua autoridade³⁶⁷ ou que melhor se integravam nas formas de organização, autoridade e vida existentes, que permaneceram em suas formas nativas com algumas mudanças adaptativas. O estado atual, contemporâneo, do Islã no Sahel estaria conectado a contextos posteriores, sobretudo a partir do século XIX, com a “formação de estados teocráticos cujos princípios centrais eram a subjugação do estado à lei escrita de Deus e a uniformidade da lealdade religiosa”,³⁶⁸ sendo esta uma das razões para afirmarmos que a tradição oral tenha passado por alterações de inserção do Islã após, não antes, esse período de teocratização.

Michael Gomez traz um ótimo ponto para considerarmos, que é o aparente decréscimo na tradição oral após Sundiata, e em particular com Mansá Mūsā I, cujo período é muito mais conhecido por fontes externas do que internas.³⁶⁹ Gomez demonstra confusão sobre isso quando um volume muito maior de fontes internas existe sobre Sundiata, mas não sobre Mūsā, que ele afirma ser a figura mais lendária do Mândén. Aqui, devemos perguntar: lendária para quem? Para o observador externo, claro. Mansá Mūsā trouxe o Djolibá ao mundo, em um sentido raso ligado ao ouro e às possessões materiais. Para o observador interno, porém, o volume maior de fontes internas sobre Sundiata demonstra que ele é, sem via de dúvidas, a figura mais lendária para os mandingas em si. O julgamento de Gomez falta em sua compreensão da própria subjetividade. Além disso, só porque não temos acesso às tradições orais registradas em escrito ou vídeo sobre Mansá Mūsā I, não quer dizer que não existem. De fato, que os Épicos de Sundiata Keita e Sumanguru Cante foram registrados apenas implica no interesse do interlocutor comum de nossa área, que tentava desvendar esses mistérios.

Caso contrário, seríamos obrigados a dizer o mesmo sobre todos os governantes sobre quem não temos tradição oral registrada. Que as fontes primárias se interessem por Mansá Mūsā é mais devido aos aspectos rasos e materiais mencionados do que por alguma excelência do

³⁶⁷ NIANE, D. T. Tradução de PICKETT, G. D. **Sundiata**: an Epic of old Mali. Harlow: Pearson Education Limited, 2006, p. 96.

³⁶⁸ *Idem*.

³⁶⁹ GOMEZ, M. A. **African Dominion**: A New History of Empire in Early and Medieval West Africa. Princeton: Princeton University Press, 2018, p. 92.

próprio governante, não desmerecendo seus feitos e vida, mas sim esclarecendo que as métricas de excepcionalidade utilizadas para medi-lo não são métricas mandês. No fundo, é porque a enorme quantidade de ouro despejado em sua peregrinação lendária significa mais para os observadores do que significou para ele, e sou defensor da ideia de que Mansá Mūsā tinha pleno conhecimento disso. Mesmo assim, Gomez pensa que a aparente ausência de Mūsā é devido ao seu estado de preferência dentre os muçulmanos,³⁷⁰ cuja fé já professava e fez muito para estruturá-la propriamente no Djolibá. Isso levanta uma questão interessante sobre a relação entre griôs, djélis e o Islã durante essa época transicional e assimilativa.

Se algumas das figuras tradicionais mandês estavam perdendo parte de sua autoridade para seus equivalentes clericais e sábios muçulmanos, como podemos esperar que eles teriam reagido? Sabemos que nosso djéli contemporâneo, Mamoudou Kouyaté, era muçulmano, mas o Islã de hoje não é o Islã de então, e nem são os muçulmanos de hoje iguais aos de outrora. Podemos teorizar sobre, embora seja mais difícil encontrar confirmação sobre tais teorias. Penso que pode ter ocorrido algum receio por parte de figuras como os griôs e djélis em relação ao ímpeto muçulmano que Mansá Mūsā demonstrava, semelhante aos movimentos reacionários de Sosso. Mencionamos no segundo capítulo que uma interpretação da bibliografia (também de Gomez, curiosamente) afirmava que a tradição oral acerca da morte da cobra Bida e as catástrofes que caíram sobre Wágadú eram uma metáfora relacionada à chegada de uma forma intolerante do Islã que resultou na diáspora de grupos soninquês não-muçulmanos. Também discutimos a fraqueza de bases para qualquer parte dessas afirmações quando comparado a outras interpretações. O que quero lembrar é a ideia mais básica de Gomez: que o Islã ortodoxo provocaria respostas ao tentar se colocar de forma excessivamente direta e rígida.

Na época de Sosso, parecia haver algum nível de recusa a permitir comerciantes muçulmanos nortenhos, que nessa época seriam provavelmente ortodoxos, de adentrar o território da hegemonia de Sosso. Acredito que a razão para tais eventos coexistirem com a forte presença muçulmana no Djolibá desde séculos antes dos mesmos ocorrerem está em algo que mencionamos há pouco: a prevalência desses dois Islãs, que vieram através de rotas comerciais, no ambiente urbano, ao mesmo tempo em que a maioria da população mandê está no ambiente rural. Talvez para os mandês mais fortemente ligados às suas tradições ancestrais, a assiduidade frente ao Islã poderia sentir-se uma traição, pois embora os ritos e práticas possam ser assimilados ao cotidiano, o indivíduo pode fazê-lo sem considerar-se muçulmano, e esta é a chave: seu direito ao paralelismo e dualismo. A ida à Meca é a proclamação de uma identidade

³⁷⁰ GOMEZ, M. A. **African Dominion: A New History of Empire in Early and Medieval West Africa.** Princeton: Princeton University Press, 2018, p. 92.

religiosa muçulmana, que possivelmente os súditos de Mansá Mūsā ainda não estavam prontos para aceitar pois ela pode ser entendida como um afronte aos ancestrais. A institucionalização do Islã sob os mandingas assinala um processo, a intenção de que cada vez mais se tornem muçulmanos, e, quem sabe, traindo os valores dos djélis e griôs através de aderência à escrita, se acreditarmos em Ibn al-Khatib, que afirmava ter em sua posse várias cartas do rei de Mali a outros reis que buscava conquistar.³⁷¹ Outra possibilidade é que, como já disse, simplesmente ninguém nos círculos acadêmicos tenha conhecimento do registro de tradições orais sobre Mansá Mūsā. Se existe um Épico para Sumanguru Kante, é provável que exista também alguma forma de registro sobre Mūsā, mas ou não foi transcrito ou ainda não é popularmente conhecido.

Para finalizar o presente capítulo e partirmos para as conclusões parciais, desejo discutir brevemente a famosa peregrinação de Mansá Mūsā e a ótica do poder dentro de seus usos do Islã. Nossa fonte primária para a estadia de Mansá Mūsā no Egito a caminho de Meca se dá através da obra de al-‘Umarī, que se utiliza também de outras fontes primárias próprias como Amir Hajib para complementar algumas de suas informações, pois ele estava ausente quando o Mansá visitou Cairo. Com esses relatos e as informações contextuais que ele conseguiu coletar, ele conseguiu construir uma linha interessante de eventos e conversas.

Durante seu tempo com Amir Hajib, que na época governava Cairo, Mansá Mūsā diria muito sobre suas terras. Diria que o Mānden era composto por vinte e quatro cidades que ele havia conquistado pela força da espada; que eles eram ricos em animais de criação; acima de tudo, que suas terras tinham duas variedades de uma planta de ouro, cujas raízes eram feitas de puro ouro, e que a prerrogativa de Mansá Mūsā era de coletar esse ouro como tributo.³⁷² Em outra ocasião, al-Zawāwī traz que Mansá Mūsā havia lhe informado que não há nada em suas terras sobre as quais ele cobra imposto, exceto pelo cobre que eles vendem aos pagãos por $\frac{2}{3}$ do seu peso em ouro.³⁷³ Evidentemente, não existe nenhuma planta cuja raiz é feita de puro ouro no Djolibá ou, imagina-se, no mundo, embora revisaremos esse texto caso ela seja repentinamente descoberta, surpreendendo a todos. Se considerarmos ambas as fontes como próximas da verdade do que Mansá Mūsā teria dito ou dado a entender nessas conversas, acabamos por construir uma imagem dele como muito mais astuto e humoroso do que costumava-se assumir.

³⁷¹ LEVTZION, N.; SPAULDING, J. (eds.). **Medieval West Africa: views from Arab scholars and merchants**. Princeton: Markus Wiener Publishers, 2003, p. 49.

³⁷² *Ibidem*, p. 58.

³⁷³ *Ibidem*, p. 64.

Um dos problemas da bibliografia ao tratar sobre Mansá Mūsā é sua apresentação como maior-que-a-vida, focando em sua extravagância e caráter quase-mítico de riqueza, seriedade e sabedoria grave. Acredito que seja também uma diferença entre as autoimagens mandês e as percepções externas de forma geral. A percepção externa, normalmente Ocidental ou Ocidentalizada de um bom governante, transmite a expectativa de gravidade estóica e séria, sem riso nem piadas – a sabedoria pétrea de um governante que poderia ser substituído por uma estátua e jamais saberia-se a diferença. Por outro lado, as tradições orais transmitem qualquer coisa exceto isso. A domesticidade de relações depende do direito a piadas atribuído a clãs inteiros, ou então a vínculos familiares que remetem ao riso compartilhado, como um ato caloroso e genuíno da experiência humana. Mamoudou Kouyaté nos alertava pelo perigo da ausência de sentimentalidade da escrita quando comparado à intencionalidade calorosa das tradições orais. Deve o bom governante separar-se daquilo que o torna humano? Costumeiramente, muitos povos pensam que seus líderes devem ser imbuídos de algo que os torna mais-que-humanos, porém isso não impossibilita a existência de povos que permitem que a humanidade e o caráter excepcional sejam complementares. É assim, por exemplo, que Sundiata Keita é retratado, este sendo uma figura heróica e almejada na tradição oral.

Temos duas maneiras complementares de entender Mansá Mūsā: ou ele está, por um lado, fazendo seu domínio e seu governo parecerem muito mais impressionantes e amedrontadores do que já são ou ele está, simplesmente, se divertindo, fazendo com que os egípcios acreditem na existência de plantas de ouro e talvez ainda atraindo mais viajantes para sua própria terra. Digo que são complementares pois são intenções que não se cancelam. Toda a peregrinação de Mansá Mūsā, durante a qual insistia a todo momento que desejava preservar a religiosidade como foco de suas viagens ao invés de prostrar-se perante o sultão do Egito para que pudessem reunir-se (embora mesmo assim o fizesse após muita insistência),³⁷⁴ é repleta do que hoje poderíamos chamar de um ato de publicidade. De fato, a tendência de não considerar a astúcia como um dos valores em mostra talvez faça parte da impessoalidade virulenta de outras correntes historiográficas do passado e presente. Quantos muçulmanos não foram atraídos ao Djoliba após essa peregrinação? Em uma terra em que agora o Islã começava a institucionalizar-se através das ações de Mansá Mūsā, mas que ainda lidava com religiões e tradições pagãs por todos os lados e que poderiam ter resistido aos seus esforços de tornar-se muçulmano em certas maneiras (como o possível baixo número ou inexistência teorizada de seus registros na tradição oral), repentinamente haveria um ímpeto de interesse por toda a *umma*

³⁷⁴ LEVTZION, N.; SPAULDING, J. (eds.). **Medieval West Africa: views from Arab scholars and merchants**. Princeton: Markus Wiener Publishers, 2003, p. 61.

de visitar as terras tão ricas de um governante que parecia dedicado ao Islã. Talvez fossem estes os indivíduos que seriam encarregados de ler o Corão nas escolas que então se consolidavam. É certo que foram provenientes da África do Norte, cuja principal escola eram os maliquitas³⁷⁵ desde, no mínimo, a época dos almorávidas,³⁷⁶ que teriam então sido os primeiros juristas religiosos das escolas corânicas de Mansá Mūsā I.³⁷⁷

Agora, porém, nos encaminhamos ao fim do capítulo, por uma razão simples: para continuarmos a falar do Segundo Islã, será necessário nos estender para o período songhai porque as fontes que temos não se estendem muito além dos períodos de Mansá Mūsā e Mansá Suleiman, que já utilizamos no que diz respeito aos nossos temas. Para isso, será necessário outro levantamento bibliográfico e um aprofundamento geral que simplesmente não será possível no atual trabalho, que já demandou tantas reescritas e reanálises, mas será parte do esforço futuro nas pesquisas de doutorado. O que podemos determinar do Segundo Islã com esse panorama tecnicamente incompleto que conseguimos reconstruir é que o Islã ortodoxo não foi exatamente resistido por si. Pelo contrário, foi aceito. Os possíveis pontos de conflito estão em casos de figuras de autoridade pagãs, cujo lugar na sociedade era ameaçado por aspectos do Islã que Mansá Mūsā trazia para o Djolibá muito mais do que qualquer um de seus antecessores. Apesar disso, os ritos e cosmologia muçulmanos viriam a encaixar nos cotidianos mandês, começando pelo ambiente urbano desde o Primeiro Islã. A expectativa de estudar ambos os períodos é não apenas de entendê-los por si só enquanto processos largos e gerais, mas também de possibilitar um ponto de partida para pensarmos em aspectos específicos que não foi possível contemplar ainda, como diferenças regionais da atuação e infiltração do Islã dentro do próprio Djolibá; analisar as relações entre pagãos e muçulmanos de forma mais aprofundada; e discutir aspectos como ritos fúnebres e noções de domínio material entre épocas de mudança. Assim, daremos início às conclusões parciais, com pleno conhecimento de que mal arranhamos a superfície do que poderá ser feito no futuro, e que o presente trabalho foi ao mesmo tempo minha entrada na História da África propriamente dita e meu primeiro passo para um projeto que se estenderá pelos próximos anos da minha vida acadêmica.

³⁷⁵ TRIMINGHAM, J. S. **The influence of Islam upon Africa**. 2. ed. Londres; Nova Iorque: Longman Group Limited, 1980, p. 58.

³⁷⁶ SEMONIN, P. The Almoravid movement in the Western Sudan: a review of the evidence. **Transactions of the Historical Society of Ghana**, v. 7, 1964, p. 46-47.

³⁷⁷ LEVTZION, N.; SPAULDING, J. (eds.). **Medieval West Africa: views from Arab scholars and merchants**. Princeton: Markus Wiener Publishers, 2003, p. 53.

5 CONSIDERAÇÕES FINAIS

Ao longo de toda a dissertação, temos percorrido os caminhos mais diversos para chegar a destinos que frequentemente não eram planejados durante a idealização do projeto da pesquisa, começando por nossas longas discussões sobre Koumbi-Saleh. Pelas muitas razões que nós contribuímos e unido às informações interdisciplinares oferecidas por Ann Kritzinger, conseguimos oferecer com alguma satisfação a teoria de que a verdadeira capital de Wágadú foi provavelmente Djenné-Djenno, embora iremos retornar a essa hipótese no doutorado quando aprofundarmos nossos estudos das outras cidades próximas de Djenné que compartilham da mesma fauna e flora. No atual momento, porém, pensamos em Djenné-Djenno como a cidade soninquê por excelência, onde as elites Wago se localizavam e deram início ao período de hegemonia de Wágadú que durou por vários séculos. Lá, o Islã Carijita encontrou um lar durante sua fuga, embora seja difícil dizer se Wágadú tinha conhecimento desse aspecto devido aos motivos perfeitamente razoáveis para os Carijitas refugiados não explicarem seu estado heterodoxo. Seria difícil confiar nos mesmos governantes que fazem comércio constante e lucrativo com os povos dos quais você escapou, sendo que eles têm incentivo maior para não oferecer abrigo a tais hereges. Temos razões para afirmá-lo, considerando que nenhuma menção foi feita sobre o fato dos muçulmanos em Wágadú serem de escolas heterodoxas em fontes como al-Bakrī, na época de hegemonia soninquê, e as confirmações da heterodoxia costumam aparecer após o século XI.

Há ainda possibilidades relacionadas a tais informações que iremos trabalhar no futuro. O próprio contexto de perda de hegemonia de Wágadú será aprofundado na medida que forem encontradas fontes para fazê-lo, pois acredito que ainda há mistérios em excesso para tentarmos responder, e na escrita da pesquisa não foi possível fazer mais do que oferecer hipóteses baseadas em informações limitadas e raciocínio lógico. Aliado a isso, a ideia de que as sociedades mandês funcionam em uma lógica de cidade-Estado será também aprofundada, pois a razão de não o ter sido foi simplesmente porque não foi possível analisar mais cidades com o mesmo foco que demos à Djenné-Djenno e Awdaghust. Todas as evidências apontam para uma discussão importante a ser tida, mesmo que a resposta final nos diga que a realidade se afasta da hipótese de cidades-Estado mais do que se aproxima. Uma hipótese desaprovada é ainda um caminho extremamente importante de ser percorrido e registrado, tanto para futuros pesquisadores saberem quais hipóteses não se confirmaram e porquê quanto para possibilitar que eles ofereçam novas informações no futuro que possam, na verdade, confirmar as hipóteses que se pensavam descartadas. Por isso, acabei por registrar algumas das hipóteses que

inicialmente tentamos perseguir, mas que posteriormente decidi que não fariam sentido com o acesso a outras evidências e textos.

Com a perda de hegemonia soninquê, eles são substituídos por alguns de seus súditos mais poderosos, como Jara e Mema (o segundo dos quais aparece ainda como poderoso súdito mandinga equiparado a Wágadú até o século XIV), que não conseguem segurar suas hegemonias por muito tempo. Assim, surge Sosso, que unido a outros clãs metalúrgicos do Sul do Djolibá conseguiu fortalecer-se e tornar Wágadú seus súditos. Durante sua hegemonia, viriam a praticar atos que possivelmente podem ser chamados de perseguição contra muçulmanos nortenhos, porém não temos ainda evidências de que eles de fato perseguiram muçulmanos em geral para além da prisão de comerciantes. Esse é outro aspecto que desejamos tentar nos aprofundar no doutorado, embora as fontes nos ofereçam extremamente pouco no momento tanto sobre esse contexto quanto Sosso em geral. É apenas no reinado de Sumanguru Kante que as sociedades mandês se unem em aliança contra a hegemonia sosso, aparentemente motivados por abusos sofridos por Kante, embora até que ponto os abusos registrados em tradição oral realmente ocorreram seja difícil afirmar. Como concluímos no texto, o fato de que tanto o Épico de Sundiata Keita (que tem razões para afirmar Sumanguru como um grande vilão) quanto o Épico de Sumanguru Kante (no qual ele é personagem titular) o retratam como alguém que fez coisas muito diretamente horríveis por diversas razões demonstra que é muito provável que ele tenha, no mínimo, sido um governante que abusou de seus poderes contra os demais mandês de alguma forma.

Entre a perda de hegemonia de Wágadú e a ascensão dos mandingas, o Islã ortodoxo adentra o Djolibá com maior ímpeto e as fontes passam a afirmar diretamente que o Islã previamente presente no Sahel era, na verdade, heterodoxo. Apesar disso, é apenas um século depois da ascensão de Sundiata (aprox. 1235) que temos conhecimento de um governante mandinga fazendo a peregrinação a Meca e incentivando os estudos corânicos no Djolibá, provavelmente potencializando a ascensão da Universidade de Timbuktu. Aqui, temos outro assunto em que queremos nos aprofundar posteriormente. A atuação da Universidade de Timbuktu pode ter tudo a ver com o Segundo Islã, sendo um centro de estudo mas também outro pólo atrativo dentro da *umma*. Em meio a isso, é possível, mas não sabemos quão provável, que figuras como os griôs e djélis tenham sido críticos das políticas religiosas de Mansá Mūsā e seus sucessores por razões pragmáticas (de perder sua própria autoridade) e razões religiosas e culturais (de trair crenças que os griôs e djélis seguram em estima). Não necessariamente isso se estenderia à população em geral; na verdade, penso que isso é menos provável, apenas porque a infiltração de ritos e costumes muçulmanos no cotidiano se dá de

formas naturais e orgânicas que provavelmente nem fazem a pessoa comum questionar se o Islã ameaça os ritos ancestrais, especialmente porque parece que não ameaça de fato. Ao invés disso, complementam-se, e as únicas pessoas que realmente têm razões para reclamar são aquelas cujo lugar na hierarquia torna-se sucessivamente menos importante do que costumava ser – uma crítica compreensível, embora não implique em males e abusos do Islã em si contra populações mandês e suas crenças ancestrais. Ao contrário do que algumas das teses lidas afirmaram, tudo aponta ao contrário disso.

Após os mandingas, vieram os songhais, associados à cidade de Gao (também presente nas fontes como Kawkaw e outras grafias foneticamente semelhantes). Não chegamos a lidar com eles pois escapam do escopo do nosso recorte temporal, cuja fluidez é limitada e do qual só escapamos quando dizia respeito aos estudos de processos que começaram antes mas permearam o restante do recorte. No doutorado, será a última cultura a ser estudada, ocupando o lugar finalista dos mandingas na atual pesquisa. Por sua vez, acredito que os aprofundamentos dos mandingas tomarão o lugar ocupado pelos soninquês no atual trabalho, embora já pontuemos interesses e possibilidades para os mesmos, que estarão presentes da forma que for necessário para que sejam devidamente trabalhados e aprofundados. Permanece verdade que eles foram o foco da dissertação, em grande parte devido ao caos bibliográfico que os cerca e que tivemos que esclarecer para o nosso próprio bem, senão teria sido impossível fazer sentido do restante da pesquisa. No fundo, acredito que este será o papel de longa data da dissertação na minha trajetória: um pontapé que nos levou da parte mais funda da piscina, nos afogando em confusão e séculos acumulados de ideias opostas coexistindo nos mesmos trabalhos acadêmicos que formaram nossa área específica, para partes que nos permitem tocar o pé no chão e gradativamente encontrar segurança suficiente para pensar, repensar e racionalizar.

Assim, espero que nossas contribuições sobre as relações intra e interculturais mandês e não-mandês; processos religiosos em contextos e formas diferentes; o papel da cidade saheliana mandê no exercício do poder; e, talvez acima de tudo, o oferecer de uma reorganização extensa do estado da arte nos estudos da bacia do Djolibá na pré-Modernidade possibilitem o alçar de novas pesquisas no futuro próximo. Mesmo no caso das hipóteses que não se confirmarem corretas, espero que o erro e o debate que ele motiva (tal qual ocorreu no presente trabalho) tragam inovações cada vez maiores das quais possamos usufruir. Com isso, concluímos a dissertação no atual momento e, dadas as possíveis correções futuras, partiremos para a continuação dessa jornada sobre a cultura e poder dentre os mandês.

REFERÊNCIAS

FONTES PRIMÁRIAS

BULMAN, S; VYDRINE, V (eds.). **The Epic of Sumanguru Kante**. Koninklijke Brill: Leiden, 2017.

LEVTZION, N.; SPAULDING, J. (eds.). **Medieval West Africa: views from Arab scholars and merchants**. Princeton: Markus Wiener Publishers, 2003.

NIANE, D. T. Tradução de PICKETT, G. D. **Sundiata: an Epic of old Mali**. Harlow: Pearson Education Limited, 2006.

BIBLIOGRAFIA

ARMSTRONG, K. **Islam: a Short History**. Nova Iorque: Modern Library, 2002.

BARROS, J. d'A. **Os conceitos**. Petrópolis: Editora Vozes, 2016.

BERNAL, M. A Imagem da Grécia como uma ferramenta para o colonialismo e para hegemonia europeia. In: FUNARI, P. P. A. (org.). **Repensando o Mundo Antigo**. Campinas: Gráfica IFCH, **Coleção Textos Didáticos**, n. 49, 2005, p. 13-32.

BLACKLAWS, T. John Wayne in Sophiatown: the wild west motif in Apartheid prose. **English in Africa**, v. 41, n. 1, 2014, p. 127-142.

BÜHNEN, S. In Quest of Susu. **History in Africa**, v. 21, 1994, p. 1-47.

CONRAD, D.; FISHER, H. J. The conquest that never was: Ghana and the Almoravids, 1076. I. The external Arabic sources. **History in Africa**, v. 9, 1982, p. 21-59.

CONRAD, D.; FISHER, H. J. The conquest that never was: Ghana and the Almoravids, 1076. II. The local oral sources. **History in Africa**, v. 10, 1983, p. 53-78.

CONZEN, K. N. et al. The invention of ethnicity: A perspective from the USA. **Journal of American ethnic history**, v. 12, n. 1, 1992, p. 3-41.

DE MORAES FARIAS, P. F. Silent trade: myth and historical evidence. **History in Africa**, v. 1, p. 9-24, 1974.

DJAÏT, H. As fontes escritas anteriores ao século XV. In: KI-ZERBO, J. (ed.). **História Geral da África I: Metodologia e pré-história da África**. 2ª edição. Brasília: UNESCO, 2010, p. 77-104.

FAUVELLE-AYMAR, FX. Niani *Redux*: A Final Rejection of the Identification of the Site of Niani (Republic of Guinea) with the Capital of the Kingdom of Mali. **Palethnologie. Archéologie et sciences humaines**, n. 4, 2012, p. 237-252.

FREND, W. H. C. **The Donatist Church: A movement of protest in Roman North Africa**. Eugene: Wipf and Stock Publishers, 2020.

FRIGHETTO, R. **A Antiguidade Tardia: Roma e as monarquias romano-bárbaras numa época de transformações (Séculos II-VIII)**. Curitiba: Juruá, 2012.

- FUNARI, P. P. **Grécia e Roma**. São Paulo: Editora Contexto, 2001.
- GOMEZ, M. A. **African Dominion: A New History of Empire in Early and Medieval West Africa**. Princeton: Princeton University Press, 2018.
- GONÇALVES, A. T. M.; FRANCHI, A. P. Os Panegíricos Latinos e o Conceito de Imperium: repensando os poderes dos Imperadores Romanos (Séculos III e IV d.C.). In: **História e Cultura**, v. 2, n. 3, 2013, p. 216-238.
- HEGEL, G. W. F. **A Razão na História**. Tradução de Artur Morão. Lisboa: Edições 70, 2020.
- HINGLEY, R. The “legacy” of Rome: the rise, decline and fall of the theory of Romanization. In: WEBSTER, J.; COOPER, N. (Eds.) **Roman imperialism: post-colonial perspectives**. Leicester: Leicester University Press, 1996, p. 35-48.
- HORVATH, R. J. A Definition of Colonialism. **Current Anthropology**, v. 13, n. 1, 1972, p. 45-57.
- KEA, R. A. Expansions and contractions: World-historical change and the Western Sudan world-system. **Journal of World-Systems Research**, v. 10, 2004, p. 723-816.
- KI-ZERBO, J. (ed.). **História Geral da África I: Metodologia e pré-história da África**. 2ª edição. Brasília: UNESCO, 2010.
- KRITZINGER, A. Close Fit of Seven Towns in Ptolemy's Geographica with Seven Aoukar Heritage Sites: Impacts on Early Arab Itineraries across Mauritania, Senegal, and Mali. **The Arab World Geographer**, v. 14, n. 2, 2011, p. 188-204.
- LEVTZION, N. **Ancient Ghana and Mali**. Nova Iorque: Africana Publishing Company, 1980.
- LEVTZION, N.; POUWELS, R. L. (eds). **The History of Islam in Africa**. Oxford: Oxford University Press, 2000.
- MACEDO, J. R. **Antigas Sociedades da África Negra**. São Paulo: Contexto, 2021.
- MARTIN, B. G. Kanem, Bornu, and the Fazzān: Notes on the political history of a trade route. **The Journal of African History**, v. 10, n. 1, 1969, p. 15-27.
- MASONEN, P.; FISHER, H. J. Not Quite Venus from the Waves: The Almoravid Conquest of Ghana in the Modern Historiography of Western Africa1. **History in Africa**, v. 23, 1996, p. 197-232.
- MASONEN, P. **The Negroland Revisited: Discovery and Invention of the Sudanese Middle Ages**. Helsinki: Finnish Academy Sciences, 2001.
- MBEMBE, A. **Sair da grande noite: ensaio sobre a África descolonizada**. Edições Mulemba: Luanda & Edições Pedago: Mangualde, 2013.
- MCINTOSH, S. K.; MCINTOSH, R. J. Jenné-Jeno: an ancient African city. **Archaeology**, Nova Iorque, v. 33, n. 1, jan/fev 1980, p. 8-14.
- MCINTOSH, S. K.; MCINTOSH, R. J. The Inland Niger Delta before the Empire of Mali: Evidence from Jenne-Jeno. **The Journal of African History**, Cambridge, 1981, v. 22, n. 1, p. 1-22.

MCINTOSH, R. J. Before Timbuktu: Cities of the elder world. In: JEPPIE, S.; DIAGNE, S. B. **The meanings of Timbuktu**. Cidade do Cabo: HSRC Press, 2008, p. 31-43.

MCINTOSH, S. K.; MCINTOSH, R. J. Revisiting site history and regional interaction at the Dia settlement mound complex, Mali. **Azania: Archaeological Research in Africa**, Londres, 2023, v. 58, n. 4, p. 620-653.

MILLER, J. **Trading through Islam**: the interconnections of Sijilmasa, Ghana and the Almoravid movement. *The Journal of North African Studies*, v. 6, n. 1, 2001, p. 29-58.

MOKHTAR, G. (ed.). **História Geral da África II: África Antiga**. 2ª edição. Brasília: UNESCO, 2010.

MUDIMBE, V. Y. **The invention of Africa**: Gnosis, Philosophy and the Order of Knowledge. Indianapolis: Indiana University Press, 1988.

MUNSON, P. J. Archaeology and the prehistoric origins of the Ghana Empire. **The Journal of African History**, v. 21, n. 4, 1980, p. 457-466.

FOSTER, R. D. The Concept of Empire. In: OUTHWAITE, W.; TURNER, S. P. (eds.) **The Sage Handbook of Political Sociology 1 & 2**. Thousand Oaks: Sage Publishing, 2018, p. 445-460.

PASSON, J. et al. Traders, Nomades and Slaves: Trans-Saharan Trade. In: **Across the Sahara: Tracks, Trade and Cross-Cultural Exchange in Libya**. Cham: Springer International Publishing, 2020, p. 43-74.

PINTO, O. L. V. Campos de Ouro, Terras de Reis: A Formação de Professor e o Ensino de História Medieval da África ao Sul do Saara. In: VIANNA, L. J. **A História Medieval entre a formação de professores e o ensino na Educação Básica no século XXI**. Rio de Janeiro: Autografia, 2021a, p. 620-635.

PINTO, O. L. V. Há Medieval ao Sul do Equador? Uma gramática do poder africano entre o “Império do Mali” e o Grande Zimbábwe (século XIV). **Revista de História Comparada**, Rio de Janeiro, v. 15, n. 1, 2021b, p. 93-121.

PINTO, O. L. V. Made in Medieval: a ‘exportação’ do Medievalismo e a compreensão da História Africana. **Antíteses**, Londrina, v. 13, n. 26, 2020, p. 126-155.

PINTO, O. L. V. Raça, racismos e racialização como mecanismos de poder na pré-modernidade. In: POHLMANN, J. F.; MOCELIM, A.; BAGGIO, A. T. (orgs.). **Diálogos entre Cultura e Poder**. Curitiba: Editora CRV, 2022, p. 229-243.

REZAKHANI, K. et al. Decolonizar a historiografia medieval: Introdução à ‘História da Historiografia Medieval-Novas Abordagens’. **História da Historiografia: International Journal of Theory and History of Historiography**, v. 13, n. 33, p. 19-37, 2020.

SCHNEIDER, J. Was there a precapitalist world-system?. In: CHASE-DUNN, C.; HALL, T. D. (eds.). **Core/periphery relations in precapitalist worlds**. Oxfordshire: Routledge, 2019, p. 45-66.

SEMONIN, P. The Almoravid movement in the Western Sudan: a review of the evidence. **Transactions of the Historical Society of Ghana**, v. 7, 1964, p. 42-59.

TRIMINGHAM, J. S. **The influence of Islam upon Africa**. Londres & Nova Iorque: Longman Group Limited, 2ª ed., 1980.

VANSINA, J. A Tradição oral e sua metodologia. In: KI-ZERBO, J. (ed.). **História Geral da África I: Metodologia e pré-história da África**. 2ª edição. Brasília: UNESCO, 2010, p. 139-166.

VANSINA, J. **Oral Tradition as History**. Madison: The University of Wisconsin Press, 1985.

WORK, M. N. The passing tradition and the African civilization. **The Journal of Negro History**, v. 1, n. 1, 1916, p. 34-41.