



Mythos e techne*: a função intercultural do território na África subsaariana

Angelo Turco – Professor do Departamento de Culturas Comparadas da Universidade de Aquila – Itália

Resumo

O simbolismo territorial na África subsaariana implica em pensarmos múltiplas formas de conhecimento. Especificamente, o significado territorial é alimentado pela crença no mágico e no sagrado e pelo conhecimento baseado na observação empírica e práticas concretas. Esses dois tipos de conhecimento são bastante distintos pela sua natureza, pelos modos sob quais são formados e pelos valores culturais que abrangem. No entanto, a interação semântica entre o conhecimento técnico e o mitológico é extremamente rica. Ao tornarmos menos nítidas as diferenças entre *mythos* e *techne*, tal interação semântica passa a constituir um importante instrumento cultural para a construção de sentimentos de segurança social, no sentido de reforçar e estabilizar modelos sócio-geográficos e, mais especificamente, modelos que regulam o acesso ao espaço e aos recursos naturais.

Palavras-chave

Simblismo territorial, *Mythos*, *techne*

Abstract

Territorial symbolism in sub-Saharan Africa calls to mind multiple forms of knowledge. More particularly, territorial significance is fed both by magical and sacred beliefs and by knowledge based on empirical observation and concrete practices. These two types of knowledge differ widely as to their nature, the procedures by which they are formed, and the cultural values they embody. Nevertheless, semantic interaction between mythic knowledge and technical knowledge is remarkably rich. By blurring the distinction between *mythos* and *techne*, this semantic interaction seems to constitute an important cultural tool for building feelings of social security in that it reinforces and stabilizes socio-geographic patterns, and more especially those which regulate access to space and natural resources.

Keywords

Territorial symbolism, *Mythos*, *techne*

* Este ensaio resulta da contribuição ao número monográfico da *Revista GeoJournal* dedicado a *Confronting Geographic Complexity*. Agradeço ao editor chefe, Paul Claval, seus comentários, agudos e pontuais como sempre. As pesquisas de campo foram efetuadas durante 2002 e 2003 no espaço de multifronteiras na periferia do Parque da W. Recordo, entre os estudantes e doutorandos que me ajudaram na coleta e na organização dos dados, L. Camara e A. Vallodoro (Univ. di Aquila), O. Lompo e S. Doussa (Univ. di Ouagadougou), A. Moussa e M. Koné (Univ. di Niamey), A. C. Zimé, S. Z. Traoré, D. Mama, S. B. Adizatou (Univ. di Parakou e Cotonou). A. Binot (CIRAD) contribuiu muito para o sucesso do *Atelier* de Ouagadougou (setembro de 2003), organizado no âmbito do Projeto ECOPAS, no qual alguns dos temas aqui apresentados foram submetidos pela primeira vez à pública discussão.

1 O TERRITÓRIO COMO CONSTRUÇÃO LINGÜÍSTICA

A transformação humana do ambiente, na África subsaariana, representa, antes de mais nada, uma grande história da conquista intelectual da natureza. As sociedades básicas africanas constroem certa idéia do mundo e procuram explicar a origem do ambiente no qual vivem e os mecanismos que regulam o seu funcionamento, de modo a tirar vantagem, limitando ao mesmo tempo os perigos. Sucessivamente, baseadas na idéia que fazem do mundo como totalidade e do espaço no qual estão inseridas, as sociedades básicas investem no território com intervenções de tipo material (agricultura, por exemplo) e de tipo estrutural (entidades políticas, por exemplo).

Tirar então a natureza da sua primitiva condição selvagem, fazendo da natureza alguma coisa de familiar, de doméstico, significa conhecer o espaço de instalação e tornar-se apto a comunicar esse conhecimento aos membros da própria comunidade e às gerações futuras. O saber territorial, fruto de observações empíricas e de especulações abstratas, de hipóteses e de verificações, de convenções e de convicções, está incluso nos nomes de lugar e é por eles veiculado.

Em uma linha de pesquisa centrada na semiologia da territorialidade, o território constitui-se linguisticamente como um conjunto de designadores que têm um valor cognitivo e ao mesmo tempo comunicativo (DI GIORGIO, 2000; GAFFURI, 1996; TURCO, 1994). Por um lado, de fato, os designadores de lugar compactam saberes sob a forma de descrições ou de conceitos: denominar um lugar significa conhecer-lhe as formas físicas, as propriedades simbólicas, as potencialidades econômicas, o valor moral ou simplesmente a posição. Por outro lado, os nomes de lugar propõem-se como instrumento para transmitir o conhecimento nas formas com as quais ele é especificamente produzido por uma determinada sociedade. A denominação aparece como um conjunto de procedimentos que asseguram o controle intelectual do território. Essa tarefa cultural é certamente universal, todavia, é tanto mais importante quanto mais diga respeito às sociedades que, como aquelas subsaarianas, não possuem uma cultura de transformação material da natureza, mas desenvolveram historicamente uma tecnologia do intelecto, voltada para a construção simbólica de objetos territoriais e para suas interações (TURCO, 1999a).

O mais elementar dos saberes territoriais é o *referencial*. Ele está incluído nos designadores que fixam uma referência sobre a superfície terrestre: indicando com precisão a posição de um lugar, em absoluto ou em relação a outros lugares, esses designadores possibilitam o

posicionamento dos sujeitos, dos objetos e dos eventos, consentindo assim às pessoas que se desloquem no espaço sem correr o risco de perder-se.

O sistema denominativo referencial abrange, por sua vez, outras formas de saber territorial, decididamente mais complexos. A primeira é do tipo simbólico *stricto sensu*. Nesse caso, os designadores não se limitam a fixar no terreno uma referência, mas transferem para a superfície terrestre crenças generalizadas, baseadas em valores socialmente produzidos e difusamente compartilhados. A denominação simbólica, que mobiliza valores como “sacro”, “justo”, “nobre”, “belo”, “doce”, “bom”, é certamente um dos produtos mais refinados da cultura negro-africana.

O estilo cognitivo desse tipo de denominação afirma-se em dois níveis de expressões: um diz respeito ao território como repertório testemunhal, o outro considera o território como dispositivo hermenêutico. No primeiro caso, os designadores funcionam como arquivo cultural das sociedades nas quais são produzidos, já que, graças a eles, nos lugares são escritos os acontecimentos grandes e pequenos que marcam a história de um povo, testemunham seu caráter, revelam suas aspirações. Um exemplo característico do território como repertório testemunhal é oferecido pelos vilarejos africanos, cujos nomes freqüentemente descrevem um acontecimento que tem a ver ora com a fundação ou o fundador, ora com a “grande migração”, mas referem-se também à personalidade do vilarejo, que pode ser corajoso, teimoso, valoroso em combate ou hospitaleiro, ou então evocam um episódio extraordinário, como um parto difícil ou uma pesca rica, a descoberta de uma nascente, uma aparição e tantas outras coisas.

Além de arquivo dos atos de civilização, se assim podemos dizer, o território é também um dispositivo hermenêutico no sentido de que os símbolos dos quais se carrega progressivamente estabelecem relações recíprocas e não podem ser mais interpretados singularmente, devem ser interpretados nas suas complexas interações. Os designadores referem-se um ao outro, exprimem uma rede de significados: enquanto nomeiam o território, fixam-lhe a gramática.

Uma ulterior forma de saber territorial é a *performativa*, que se apóia logo na forma referencial e na forma simbólica *stricto sensu*. Esse tipo de denominação acumula e veicula um conhecimento obtido por via experimental: os designadores são avaliados e julgados tendo por base um critério de verdade que não pode limitar-se a estabelecer assertivamente, nem mesmo a demonstrar logicamente um “estado de fato”, mas deve fundar-se em alguma corroboração empírica.

O verdadeiro e o falso, aqui, não são discriminados com base em uma crença, como na denominação simbólica, mas devem apoiar-se em um confronto concreto: se denomino mais ou menos um solo fértil (conhecimento 1) é porque, em certas condições (conhecimento 2), posso fazer boas colheitas (corroboração empírica).

Podemos dizer que a denominação performativa encarrega-se de colher do modo mais preciso e aprofundado possível os traços do ambiente no qual vivem os diversos povos, de maneira compatível com cada uma de suas tradições, com cada um dos respectivos projetos sociais.

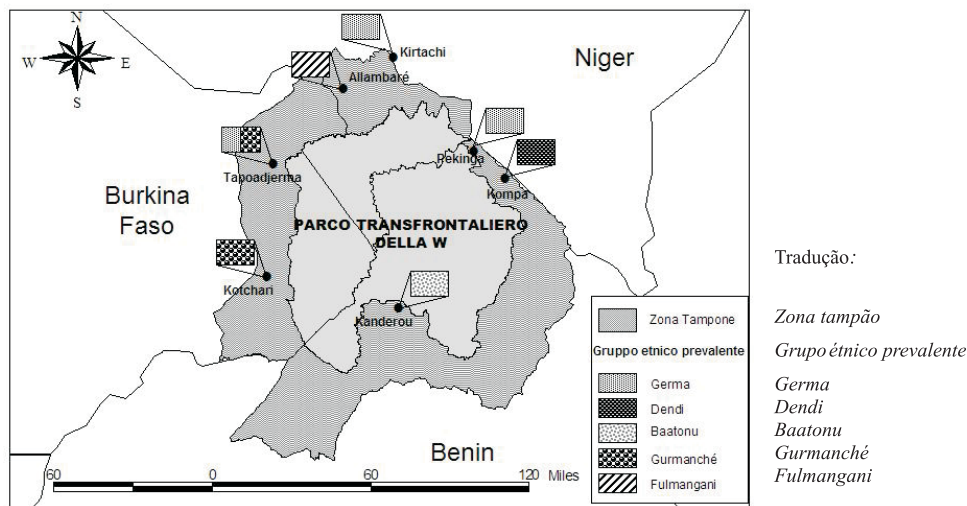
O sistema designativo inclui e veicula conhecimentos muito especializados, ligados a atividades particulares, como a caça, por exemplo, ou a pesca, ou a criação de animais. Em alguns contextos geográficos fortemente caracterizados, ou deveras difíceis, é claro que uma atenção particular será dada ao recenseamento e à classificação dos elementos cruciais que asseguram a sobrevivência individual e coletiva: quantas maneiras têm os povos do deserto para indicar a água?

Esses conhecimentos, particularmente os saberes performativos, ligados à *techne*, e os simbólicos *stricto sensu*, ligados ao *mythos*, são conceitualmente distintos, mas, na concreta prática territorial, interagem entre si. A denominação performativa, de fato, constrói a forma do saber que mais se aproxima daquilo que o Ocidente hoje entende como conhecimento científico. Ela desempenha um papel crucial no desenvolvimento das atividades econômico-produtivas: em primeiro lugar porque assegura a eficácia do trabalho, em segundo, porque é elaborada e usada de modo a não gerar conflito com outras formas de saber do tipo mágico-sacro, por exemplo, o religioso.

Em suma, entre denominação performativa e denominação simbólica não se desenvolvem competições, desenvolvem-se, antes, alianças. Em particular, a informação técnica inclusa nos designadores performativos e por eles veiculada vem recuperada em uma dimensão sacra.

O território desenvolve assim uma função intercultural articulada em três níveis: i) mantém o saber mítico e o saber técnico no âmbito de um quadro de compatibilidade, impedindo assim que entrem em conflito; ii) legitima as práticas de disposição da terra e dos recursos naturais; iii) atenua as tendências desagregadoras no seio da sociedade, atraindo o corpo coletivo a sua matriz unitária, constituída pelo quadro técnico e mítico-religioso no qual toda a coletividade é imersa, além das diferenças (e das discriminações) que normalmente existem no seu interior.

Detenhamos-nos, portanto, na natureza desses saberes e no modo como interagem, com base no exemplo de algumas populações que vivem na periferia do Parque da “W”, um parque multifronteiras entre o Benin, o Burkina Faso e o Níger (Figura 1).



1. Parco transfrontaliero della W, zona tampone e villaggi studiati

Figura 1: Parque multifronteiras da W, zona tampão e vilarejos estudados.

2 MYTHOS E TECHNE: UMA RICA ARTICULAÇÃO DOS SABERES

A denominação performativa inclui e veicula um vastíssimo patrimônio de saberes que podemos resumir em três tipos fundamentais: funcionais, securitários e jurisdicionais (TURCO, 2002a). Esses saberes, ainda que baseados em conhecimentos do tipo experimental (observações, classificações, práticas), mencionam sempre ou incorporam conhecimentos do tipo “mítico”.

Freqüentemente a relação entre *techne* e *mythos* é de todo explícita, como no caso dos saberes securitários e jurisdicionais, como teremos ocasião de evidenciar. Às vezes, particularmente no caso dos conhecimentos funcionais, o conhecimento mítico intervém no momento em que, finda a fase empírica da observação e da classificação, dá-se andamento a uma concreta prática produtiva. O cultivo de um campo, por exemplo, assim como uma expedição de caça e pesca, especialmente se coletiva, pedem sempre cautela, e de qualquer modo uma relação estreita com os espíritos dos lugares. Prevê-se em certos casos uma

verdadeira e própria interrogação das divindades tutelares que, propiciadas por oportunas ofertas e rituais, favorecerão a missão.

2.1 OS SABERES FUNCIONAIS

Os saberes funcionais compreendem o conjunto das técnicas intelectuais e das práticas materiais utilizadas pelas populações locais para interpretar e transformar as potencialidades naturais do seu ambiente. Para compreender a riqueza desse vasto sistema cognitivo, tanto na sua diversidade interna quanto na eficácia dos conhecimentos que veicula, as pesquisas de campo são orientadas para o agir territorial dos principais atores básicos (agricultores, pastores, caçadores, pescadores) com a finalidade de compreender os critérios sobre os quais se baseiam para a organização do espaço agrícola, na definição das áreas, dos corredores e dos ritmos de transumância, na identificação das zonas de caça e dos pontos de pesca.

Nota-se assim como o conhecimento da geografia do vilarejo organiza-se com base em alguns elementos fortes: a morfologia, a vegetação, a hidrografia, a pedologia, o clima. Trata-se de elementos ligados por uma estreita relação de funcionalidade. Alguns dos exemplos mais significativos de tal relação de funcionalidade são dados pela pedologia, na qual nos deteremos. De fato, os diversos povos são essencialmente cultivadores, ainda que não faltem atividades de colheita, de caça, de pesca e sobretudo de criação de animais. Esta última é praticada de forma especializada como grande transumância, pelos *Peul*, que estão presentes em toda a área. Entende-se, então, por que a pedologia é um conhecimento absolutamente estratégico, que apresenta características muito complexas e que, portanto, mais se aproxima de uma verdadeira e própria ciência.

As informações sobre os solos partem sempre obviamente das características edáficas. Os diversos designadores são mais ou menos bem identificados pelo cromatismo: o vermelho e o negro, que são, respectivamente, indicadores gerais de conteúdo argiloso e do grau de hidromorfismo, são as cores mais comumente usadas. Frequentemente os designadores identificam a composição, a profundidade e a capacidade de retenção da água, a quantidade de pedras dos terrenos .

Tipos de solos	Disposição	Cor	Elemento característico	Espécies vegetais
<i>Fadamanongu bogoto</i>	<i>Fadama</i> (baixios) <i>Gangani</i> (planícies inundáveis)	enegrecido	argiloso	<i>Kabé, Karsa, Déiri</i>
<i>Fadamanongu tassy</i>	<i>Gangani</i> e ao pé de <i>fandu</i> (montanha)	enegrecido esbranquiçado	argiloso e arenoso	<i>Mané, Kasay</i>
<i>Fakaranongu</i>	<i>Zidji</i> (planície e colina)	enegrecido para o tipo <i>tassy</i> ; menos lixiviado avermelhado, para as formas fortemente lixiviadas	arenoso e argilo-arenoso	<i>Mané, Kasay</i>

Quadro 1: A ciência dos solos em Kompa, vilarejo *dendi* do Beni setentriona

O quadro 1 é relativo a Kompa, um vilarejo do Benin setentrional situado em ambiente climático sahelo-sudanês, na encosta do maior vale do rio Níger. Aqui observamos precisamente que os designadores estabelecem uma classificação ainda elementar, embora sejam definidos de modo complexo pela posição, pela cor do terreno, pelo elemento físico característico, pela vegetação espontânea mais comum. Os caracteres edáficos, porém, servem somente para dar um primeiro quadro da situação.

De fato, a avaliação da terra depende de toda uma série de outros fatores, alguns muito subjetivos (ligados, por exemplo, ao tato, ou então ao paladar, ou então ao olfato), outros decididamente mais objetivos, concernentes à topografia (e, portanto, às condições de circulação de água no terreno), à presença ou à ausência de certas espécies vegetais. Em todo caso, o juízo sobre um solo não é absoluto, mas é formado com base na cultura a ser praticada; algumas vezes é até mesmo a variedade de cultura que determina a escolha do campo, como no caso do arroz (Quadro 2).

Nome local das variedades de arroz	Tipos de solos	Ciclos vegetativos
<i>Sountan</i>	<i>Fadamanongu bogoto</i>	6 meses
<i>Molisé</i>	<i>Fadamanongu tassy</i>	4 meses
<i>Henitchiresé</i>	<i>Fakaranongu</i>	3 meses
<i>Kamari fatari</i>	<i>Fakaranongu</i>	3 meses

Quadro 2: Variedades de arroz, terreno preferencial e ciclos vegetativos em Kompa.

Os quadros 3 e 4 concernem a Tapoadjerma, um vilarejo de Burkina Faso sul-oriental, situado em um ambiente climático com características sahelianas mais acentuadas do que as de Benin. Em um contexto regional de conhecimentos pedológicos muito heterogêneos (LOMPO, 2002), marcado por um povoamento etnicamente muito variado (*Gurmanché, Germa, Peul, Haussa*), o vilarejo de Tapoadjerma oferece um bom exemplo de produção de uma ciência dos solos analítica e extremamente funcional para a atividade agrícola (CAMARA, 2002). *Itinga*, o solo de Tapoadjerma, está repartido em seis classes principais, caracterizadas pela cor e pela solidez (um importante indicador da facilidade de trabalho), mas sobretudo pela topografia, que por sua vez é um índice geralmente fidedigno de hidromorfismo. O quadro 3 mostra como a escolha concreta do campo é feita com base no cultivo principal a preparar. Além disso, o tipo geral de *itinga* deve apresentar precisas disposições topográficas, enquanto o elemento decisivo parece ser a vegetação. As prescrições fitogeográficas são muito precisas, tanto em termos de proibições (é imperativo que certas plantas estejam ausentes para que se faça o campo) quanto de presença (certas espécies são informantes da fertilidade dos solos, tanto mais seguras quanto mais estejam associadas).

<i>Itinga</i> (solo)	Cor	Disposição	Elemento característico
Mitambima	acinzentado	<i>kubongu</i> (vale) <i>ligbangbali</i> (colina)	arenoso
Kitimpiega	enegrecido	<i>utialu</i> (planície)	
Kitentchagatinga	avermelhado	<i>lidjouwali</i> (montanha) <i>ligbangbali</i> (colina)	pedregoso
Kitibuanga	negro	<i>kubongu</i>	argilo-arenoso
Lilubli	negro	<i>kubongu</i>	argilo-arenoso
Ufuangbanu	negro	<i>utialu</i>	

Quadro 3: A ciência dos solos em Tapoadjerma, vilarejo *gurma-germa*.

Culturas	Tipos de solo	Disposição	Fitogeografia fertilidade
<i>iduyiné</i> (painço tardio)	<i>Kitimpiega</i>	<i>utialu</i>	<i>ikandjamani</i> <i>lafapabeli</i> <i>kunabargu</i>
<i>djanlori</i> (sorgo)	<i>Kitibuanga</i> <i>Lilubli</i>	<i>kubanga</i>	<i>gbukpo</i> <i>kumabangu</i> <i>kulilungu</i> <i>busiebu</i>

Quadro 4: Preparar o campo em Tapoadjerna: a boa terra.

Para concluir este ponto, vale a pena observar que as culturas básicas possuem, em geral, o conceito pedológico de “perfil”. Freqüentemente, porém, possuem um conhecimento rudimentar, já que, de fato, estão interessadas somente no manto superficial do solo, embora não falem na África Ocidental situações em que esse conhecimento é muito analítico e penetra em profundidade até à rocha mãe (TURCO, 1999a).

2.2 OS SABERES ASSEGURATIVOS

A socialização da natureza no mundo básico prevê não só a maximização dos recursos obtidos, que é o objetivo dos saberes funcionais, mas também a otimização da exploração que garanta vida longa ao estabelecimento.

Essa transformação preservadora do ambiente baseia-se na experimentação, até o ponto certo, de técnicas de valorização a longo prazo, capazes de assegurar juntas a estabilidade da produção e a reprodutibilidade dos recursos naturais.

Os saberes assegurativos, particularmente a durabilidade do potencial pedológico, organizam-se em torno de alguns princípios fortes, que se referem tanto à *techne* quanto ao *mythos*. Dentre os princípios do primeiro tipo, destaca-se antes de tudo a integração entre atividade agrícola e atividade pastoral. Essa integração dá-se de diversos modos e depende da disponibilidade de terras, das necessidades dos cultivos e das modalidades de criação de animais, que pode ser tanto permanente, quanto transumante em pequenas e longas distâncias.

Uma técnica bastante difundida é ilustrada pelo *gahguré* de Kompa entre agricultores *dendi* (sobretudo descendentes das grandes famílias

reais) e pastores transumantes *Peul*. Aos criadores provenientes de zonas mais secas do Norte, é permitido instalar-se nas proximidades do vilarejo (*gah*, “acampamento” em *pulaar*, a língua dos *Peul*) e ter acesso aos recursos dos pastos dos campos (terras em repouso e resíduos dos cultivos). Em troca, são fertilizados os terrenos em torno do *gah* (chamado *guré*) e destinados pelos camponeses ao cultivo de cereais (milho, painço tardio e sorgo).

O contrato *faba* de Kanderou baseia-se numa transação análoga: adubação orgânica em troca dos direitos de fixação e de pastagem. Por causa da rarefação das terras em decorrência do aumento da população e também por causa do aumento da pressão dos criadores sobre os recursos pastoris, essas “antigas alianças” entre pastores e agricultores estão em via de transformação e evoluem para outras formas. Um exemplo complexo de técnica assegurativa baseada na integração entre agricultura e criação é oferecida pelo vilarejo reticular de Pekinga (Figura 1). Trata-se da prática que os *Peul* chamam *kokodiri amana*, no âmbito de *naganadjo*, a transumância sazonal (Figura 1). *Naganadjo* é um movimento pendular que se desenvolve coincidindo com as variações sazonais entre a terra de *ferro*, isto é, o terraço não cultivado que margeia o vale do rio Níger, e as terras de *iaère*, situadas no vale, que são intensamente cultivadas. A transumância é efetuada pelos *durobé* (pastores) que fizeram *ruomto*, ou seja, residem estavelmente no vilarejo reticular por muitas gerações.

A transumância possui duas finalidades securitárias fundamentais: por um lado, preservar o ecossistema de *ferro*, com a exploração seletiva, de maio a dezembro, dos diversos tipos de pasto – *gadayoldé*, no terraço, *gadasintarlo*, nas vertentes e *gatabatamare* sobre encostas e depressões; por outro lado, conservar a fertilidade dos solos de *iaère*, no âmbito do contrato *kokodiri amana*, que prevê o *birga* (esterco) em troca dos direitos de pasto e sal. *Kokodiri amana* realiza-se em movimentos cotidianos entre o *od orde*, ou seja, o lugar onde se fixa uma habitação temporária, e o *ledde*, o campo no qual, nas estações secas, pastam os animais, havendo deslocamentos a cada cinco dias para que o *birga* possa distribuir-se uniformemente. O ciclo é contínuo e exige uma rígida organização do trabalho no interior do núcleo familiar. De manhã, de fato, acontece o *durgol*, o deslocamento praticado pelo *hitiire*, o jovem solteiro; depois do retorno e do repouso no *od orde*, o rebanho move-se pela *sogune*, o pasto noturno, sob a guia de *harsare*, o homem casado e, portanto, um pastor experiente.

A *techne* inclui também as práticas que tendem a alongar os períodos de utilização dos solos por meio de associações de cultivo e das

rotações alternadas nas terras em repouso. Uma sábia associação de diversas espécies de um mesmo cereal (painço e milho precoces e tardios, por exemplo), de diversos tipos de cereais (sorgo, painço e milho, os mais difundidos) e de cereais e outras culturas (inhame e feijão), em rotação com o algodão (cultivado, por sua vez, em associação com o amendoim ou o sorgo ou então em monocultura), torna muito longo o período de utilização do solo: sete anos em Kompa e Kanderou, por exemplo, antes de deixar o campo em repouso.

Enfim recordemos o fogo específico das formações vegetais e o corte seletivo de plantas para conservar os recursos florestais e agropastoris e para preservar o equilíbrio dos ecossistemas. Assim, na preparação do campo, economizam-se árvores e arbustos por razões socioeconômicas: o *nééré*, o *karité* e o *baobab* oferecem frutos apreciados em diversas comunidades. Outras espécies são conservadas porque entram na farmacopéia tradicional: em Kanderou, por exemplo, *santorodo*, *winou*, *gbèsou*, *nyirou*, *soma*.

Mas mesmo o princípio conservativo, aliado à *techne*, contempla uma sabedoria mítica concernente à preservação dos lugares sagrados na sua integridade física. O vilarejo de Kanderou, por exemplo, está sob a tutela eminente de um casal, *Gbéboro* e *Kperadoussy*, respectivamente a divindade masculina e a divindade feminina. Essas divindades protegem o vilarejo e garantem-lhe a ordem moral. São invocadas, durante cerimônias públicas no início do calendário agrícola, para propiciar boas colheitas. Dão bem-estar aos habitantes e punem aqueles que fazem o mal. Assim, a presença de *Gbéboro* na terra representa uma verdadeira topomorfose, já que a divindade se materializa em um lugar preciso a oeste do vilarejo e assume os aspectos de bosque sagrado, no centro do qual está *Gbéu*, a árvore divina. *Kperadoussy*, por sua vez, é simbolizada por duas pedras negras, situadas ao pé do monte de *pogunguru*, a “colina de terra argilosa”. Outras árvores são respeitadas em Kanderou, porque simbolizam divindades menores ou espíritos maléficos: *samourarou*, *dan*, *mounamou*, *wiru*, *djodo* e *dawo*.

Além dessas formações e espécies florísticas, desenvolve-se uma proteção seletiva da fauna do tipo simbólico. Em Kanderou, o hipopótamo, *bedou*, não é caçado porque é considerado sagrado por toda a população. Há ainda os animais *cécérou*, que não podem ser mortos por causa das interdições dos clãs: *mougoussou* (gato selvagem), para o clã Yoni; *gounomora* (pássaro) para o clã Modou; *ouabaga* (serpente jibóia) para o clã Taro. A sociedade *baatonu*, com base em suas crenças místicas, intervém ativamente na preservação do equilíbrio ecológico, já que o conjunto dessas espécies vegetais e animais constitui um observatório precioso de material genético e garantia da biodiversidade.

2.3 OS SABERES JURISDICIONAIS

Podemos dizer que, entre os saberes performativos, os jurisdicionais observam o estatuto da terra e os procedimentos que regulam o acesso aos recursos naturais. Trata-se certamente de saberes apropriativos, que sancionam os direitos dos vilarejos, das coletividades e de cada indivíduo no seu espaço, ditando as condições para o seu exercício. Mas deve-se notar também que a jurisdição, ainda que se resumisse a um conjunto coerente de regras, é no seu núcleo algo a mais: trata-se, com efeito, de uma verdadeira e própria “filosofia do direito”, baseada em um código de legitimidade do tipo mítico.

2.3.1 O instrumento apropriativo

Os designadores performativos do tipo jurisdicional incluem e veiculam uma massa de informações muito variadas. Entretanto, indicam-nos genericamente os espaços atingidos pela ação humana, domesticados intelectualmente e então apropriados pelo vilarejo com base nas suas necessidades e nas suas regras. Assim, por exemplo, *tem*, entre os *baatonu* de Kanderou no Benin, é genericamente a terra, mas “terra” pode ser *temdjidou*, se não for cultivada, *tembawuka*, se for cultivada, ou então *temouweramo*, se é terra em repouso. Para dar um exemplo diferente, entre os *dendi* de Kompa, já comentado, *kwara* é o vilarejo e, por extensão, o espaço habitado pelo homem que, enquanto espaço doméstico, opõe-se a *sadjisuna*, o espaço intacto na sua forma física, que pode ser percebido como mais ou menos selvagem. Entre os *baatonu*, o termo que equivale a *sadjisuna* é *gbéguidou*. Quando são feitos os campos – *fari* e *gbaru*, respectivamente –, *sadjisuna* e *gbéguidou* mudam de sentido (e, por conseguinte, de estatuto). Detendo-nos em *fari*, observamos que o termo designa uma marca paisagística, um componente geográfico importante, não só pela sua forma ou disposição espacial, mas também pelo seu estatuto jurídico. *Fari* então pode ser *fariberi* (campo coletivo da concessão, *windi*, submetido à autoridade de *kuarakuéwindi*), ou pode ser *kuruba*, o campo da família nuclear (*fouté*), ou ainda *lambu*, destinado ao cultivo feminina de legumes e condimentos.

Com base nesses elementos gerais, forma-se o sistema que regula o acesso aos recursos naturais. Se normalmente o vilarejo possui uma autoridade fundiária bem individualizada, essa autoridade não exerce um direito de propriedade, mas somente o poder de conceder o uso da terra, freqüentemente em troca de pagamento de uma taxa anual

simbólica, que vale como reafirmação da autoridade. Será então uma hierarquia baseada nos chefes das coletividades do vilarejo que disciplinará ulteriormente esses direitos de uso no âmbito de bairros (*koredji*, a Kompa, *wébera*, a Kanderou), de concessões (*windi*, *guenoun*) ou da família nuclear. A autoridade fundiária do vilarejo conserva então a alta jurisdição sobre todas as terras do vilarejo e é chamada diretamente quando se trata, por exemplo, de conceder terras aos novos que chegaram ou de regularizar conflitos de uso.

Quanto aos empréstimos de terra aos estrangeiros, eles podem ser prerrogativas da autoridade do vilarejo, às vezes assistido por conselhos especiais ou então pelos chefes de cada coletividade.

2.3.2 O código de legitimação

O saber jurisdicional, entende-se, é o instrumento central das coletividades estabelecidas para certificar e proteger a apropriação da terra e dos recursos naturais do vilarejo. Todavia funciona também como código de legitimação social e cultural, por servir para sancionar o modo de agir justamente nos processos históricos de estabelecimento e tudo o que a eles diz respeito em termos de transformação do território e de interesses reais ou potenciais adquiridos no ambiente. Recordamos três âmbitos, estritamente ligados, nos quais se desenvolve esse código de legitimação, indicando-os com os termos gerais construídos pela cultura *malinké*, que serve de modelo na nossa análise (TURCO, 2002b).

O primeiro caso é o de *Wa*, que podemos definir como o espaço que nunca sofreu ou não está atualmente exposto a transformações do tipo material. Esse espaço, que corresponde a *sadjisuna* e a *gbéguidou*, já mencionados, ou a *fudjari* (vilarejo de Allambará, no Níger), organiza-se conceitualmente em torno de três propriedades básicas. A primeira diz respeito ao espaço não submetido ao cultivo (campos cultivados ou em repouso), mas considerado parte integrante do estabelecimento. Nesse caso o *Wa* é completamente apropriado (e às vezes submetido a uma autoridade específica: o *wati* em *malinké*). Pertence ao vilarejo e é regulamentado pelas suas leis, é submetido a um controle simbólico total (é conhecido, denominado) e, por isso, é usado também mais intensamente.

Wa é, de fato, o território onde estão localizados os sítios rituais (florestas de iniciação, por exemplo); é o território da caça e da pesca, atividades realizadas seguindo uma rigorosa divisão do trabalho social (profissional ou então de gêneros) e seguindo técnicas extremamente

precisas; é o território onde se buscam ervas medicinais e se colhem madeira, tubérculos, raízes, mas também frutos do bosque e do sub-bosque; é o território onde os animais pastam.

O segundo predicado de *Wa* está ligado a um espaço reserva: é fora do estabelecimento, mas poderia ser integrado, se as circunstâncias exigissem. É o que acontece, por exemplo, quando as terras se exaurem, e o vilarejo deve deslocar-se para novos cultivos. Ou então quando um incremento demográfico leva à criação de novos vilarejos, ou quando chegam estrangeiros que, recebendo a autorização do vilarejo, criam um outro espaço para si próprios.

No final, chega-se ao conteúdo semântico residual de *Wa*: a parte mais externa da geografia do vilarejo, o espaço autenticamente selvagem, o que se mantém, portanto, impenetrável e hostil. Quando se define *Wa* como uma extensão obscura, distante física ou psicologicamente, parece que os seres sobrenaturais que habitam o espaço selvagem são muito diferentes daqueles que habitam o espaço doméstico, isto é, as outras duas configurações de *Wa*.

Aqui, portanto, as divindades e as essências espirituais, embora possam ser temíveis quando estão encolerizadas, assumem uma atitude benevolente em relação aos seres humanos (TURCO, 2000). As mesmas essências espirituais menores, freqüentemente caprichosas e, portanto, pouco compreensíveis nos seus comportamentos, podem revelar-se danosas, mas não têm um caráter hostil. Ao contrário, os seres sobrenaturais que regulam os destinos do espaço selvagem são insondáveis, perigosos porque indiferentes ao homem e porque têm uma personalidade fundamentalmente agressiva e maléfica. Existe então uma ligação muito estreita entre o estatuto de *Wa* e o tipo de relação que as coletividades estabelecidas mantêm com as divindades e os espíritos dos lugares. Em particular, a benevolência divina constitui a prova de que a jurisdição se dá em um quadro de legitimidade.

O segundo contexto é o de *Sokun* (de *so*, vilarejo em *malinké*), que indica uma rede de vilarejos caracterizados pelas relações de dependência com o vilarejo central. Tais relações podem ser de natureza diversa (política, econômica, cultural e espacial) e mais ou menos bem estabilizadas: por isso o *sokun* pode pertencer a tipologias diversas (CAMARA; VALLODORO, 2003; TURCO, 2003). Todavia, quase sempre incluem problemáticas jurisdicionais que têm a ver com o uso do solo e o acesso aos recursos naturais (por exemplo, a exploração de um *wa* comum a todo o vilarejo reticular). O *sokun* é uma realidade geográfica ainda pouco estudada na África subsaariana, embora difundida, como mostram os estudos realizados nos espaços multifronteiras da periferia

do Parque *W*: trata-se do *buiru*, para os *bariba*, do *diema*, para os *gourmantché*, do *labu*, para os *germa*, e do *saaka*, para os *haussa*.

As dimensões dos vilarejos reticulares são variáveis e podem compreender somente poucos vilarejos, como no caso de *Pekinga*, já visto anteriormente, mas podem tornar-se também muito consistentes: é o caso, por exemplo, de *Kotchari*, em Burkina Faso, que é o vilarejo central de uns vinte vilarejos (Figura 1).

A constituição dos vilarejos reticulares é, portanto, a afirmação de uma estrutura territorial com conotação hierárquica, que remete ao direito dos primeiros ocupantes. Em um espaço desabitado, de fato, a fundação do vilarejo só é possível porque os novos que chegam firmam um pacto com as divindades tutelares e os espíritos do lugar. É por isso que, como dizem os *bawlé* da Costa do Marfim, o fundador é *takafué*, aquele que teve o poder de “convocar” as divindades da Terra, concluindo a aliança primigênea que, dada a benevolência divina, estabelece as obrigações rituais e comportamentais da coletividade estabelecida.

A genealogia do lugar, de resto, não se limita a uma “permissão” inicial acordada pelas entidades sobrenaturais; ela contempla um compromisso das divindades para garantir as condições propícias à reprodução física e social das comunidades. É por isso que a divindade da terra é interpretada mais ou menos explicitamente como “mãe” com um duplo sentido: de “geratriz”, ou seja, aquela que pariu um espaço para os homens, e de “ama de leite”, ou seja, aquela que assegura a esses homens a possibilidade de sobreviver, de durar no tempo, de realizar-se como coletividade. A fundação não acaba com a aliança, mas é somente o ato que dá início à construção da trama infinita das relações com o sagrado.

Enfim, o saber jurisdicional traduz a legitimidade da *fasiya*, que é aquela importantíssima esfera da atividade coletiva que na África subsaariana não entra nas prerrogativas de ações políticas, das doutrinas que a justificam e dos poderes que a sustentam, mas goza de autonomia social e normativa (TURCO, 1999). Pode-se definir como *fasiya* o sistema das relações de parentesco e o conjunto dos comportamentos que elas disciplinam (*fa*, pai; *siya* “semente”). Do ponto de vista geográfico, a legitimidade *fasiya* disciplina a apropriação e o uso da terra, afirmando um direito originário no espaço natural. Enquanto originário, esse direito não descende de nenhum outro direito precedente ou superior, mas é conquistado em virtude do pacto sagrado citado anteriormente, o qual dá continuidade às práticas territoriais, materiais ou simbólicas. Conseqüentemente, esse direito é imprescritível e não pode ser usurpado, fazendo parte plenamente do dispositivo de controle social

que disciplina o acesso aos recursos naturais, o uso da terra e sua transmissão hereditária.

Assim, nos vilarejos, apesar de situações históricas e culturais diversificadas, há uma separação habitualmente bem estabelecida entre as instituições políticas, pertencentes à esfera da *mansayia* (de *mansa*, rei na língua malinké), e aquelas que pertencem à esfera da *fasiya*. Essa distinção freqüentemente não é notada concretamente porque uma mesma instituição, denominada genericamente de “chefe do vilarejo”, exerce o poder político e jurisdicional, habitualmente herdado da linhagem fundadora do vilarejo e, portanto, dos primeiros ocupantes. Todavia, essa instituição emerge e assume particular importância em caso de conflito de poderes no interior do vilarejo, ou então entre o vilarejo e uma autoridade externa.

O binômio *fasiya/masaiya* e a distinção entre as duas esferas de autoridades ficam claros em diversas situações no território aqui estudado. Assim, por exemplo, na zona de Tamou, na periferia nigeriana do Parque W, atingida em cheio pelos contragolpes da hegemonia *peul*, particularmente após a *jihad* de *Ousmane Dan Fodio*, a autoridade política é exercida sobre os homens, mas não sobre as terras. O *diowro* é o chefe do vilarejo que pode ser escolhido no seio da aristocracia *peul*, mas a jurisdição permanece prerrogativa dos *folmongani*, que ocuparam e concretamente valorizaram as terras (LAYA *et al*, 2002).

Um fator importante que alterou os equilíbrios ancestrais entre *mansayia* e *fasiya* foi, no passado, a administração colonial, que favoreceu, por exemplo, uma concentração anormal do poder político, como no caso da zona de Kirtachi, sempre no Níger. De resto, também nos Estados pós-coloniais, os antigos ordenamentos receberam duros golpes, especialmente quando foram desencadeadas verdadeiras campanhas de desmantelamento contra os chefes tradicionais, como em Benin no tempo da “revolução” (BIERSCHENK; OLIVIER DE SARDAN, 1998).

Assim em Kanderou, por exemplo, o clã dos Segou, fundadores do vilarejo, assumem tradicionalmente a função do *wuusuno*, a autoridade investida das prerrogativas da *mansaiya* e da *fasiya*. Todavia, na esteira de uma antiga tendência do clã Wassangari para a aquisição do poder político (BIGOU, 1995), a administração favoreceu a transferência das prerrogativas da *mansaiya* a esses últimos. Os Wassangari, se em linhas gerais respeitam as prerrogativas *fasiya* dos Segou, por outro lado, criam tensões com contínuas interferências, ligadas sobretudo à execução dos programas estatais de incremento dos cultivos especulativos, particularmente do algodão.

CONCLUSÃO

Os simbolismos territoriais na África subsaariana evocam múltiplos saberes. Em particular, a significação territorial nutre-se tanto de crenças mágico-sagradas quanto de conhecimentos fundados na observação empírica e nas práticas concretas. Esses dois tipos de saber são muito diferentes quanto à sua natureza, aos seus procedimentos de formação, aos valores culturais que veiculam.

Apesar de tudo, pode-se observar no tempo uma riquíssima interação semântica entre saber mítico e saber técnico. No momento em que se esfuma a distinção entre *mythos* e *techne*, tal interação semântica representa uma estratégia de proteção comunitária, na medida em que reforça e estabelece as instituições sociogeográficas, sobretudo aquelas que regulam o acesso ao espaço e aos recursos naturais.

Do mesmo modo, os retículos culturais que se fixam no solo refletem e sustentam as intensas mutações sociais, econômicas e políticas que marcam as comunidades básicas. Na área estudada, a introdução e o desenvolvimento de novos cultivos especulativos, como o algodão, a afirmação progressiva das instituições do Estado em relação àquelas da tradição básica, o crescimento da mobilidade humana por causa das perturbações climáticas e dos recorrentes anos de seca, a flexibilização e a monetarização crescentes da economia pastoral determinam relações sociais e modelos de circulação de poder absolutamente inéditos. Os riscos de conflitos sociais e ambientais são, portanto, enormes. O ecletismo e a plasticidade dos saberes territoriais são recursos culturais estratégicos para definir dinamicamente os quadros da legitimidade social, impedir a colisão entre os diversos *stakeholders* e dar corpo a processos de mutação coletiva não impostos, nem suportados, mas participados.

REFERÊNCIA

Publicações

BENOÎT, M. **Introduction à la genèse de l'espace "sauvage" dans la région du parc du "W" du Niger**. Pargi-Niamey: IRD, 1998.

BENOÎT, M. Opportunisme pastoral et conservation de la savane en Afrique de l'Ouest. In: BOURGEOT, A. (Ed.). **Horizons nomades en Afrique sahélienne**. Paris: Karthala, 1999.

BIERCHENK, T.; OLIVIER DE SARDAN, J. P. (Ed.). **Les pouvoirs au village: le Bénin rural entre démocratisation et décentralisation**. Paris: Karthala, 1998.

BIGOU, B. B. L. **Les origines du peuple baatonou**. Cotonou: Flamboyant, 1995.

DI GIORGIO, M. P. Le mappe e i nomi. In: FIORANI, E.; GAFFURI, L. (Ed.). **Le rappresentazioni dello spazio**. Milano: Angeli, 2000.

GAFFURI, L. **Trasfigurazioni della pietà**. Milano: Unicopli, 1996.

PERIÉ, J.; SELLIÉ, M. Histoire des populations du cercle de Dosso (Niger). **Bulletin de l'IFAN**, [S.l.], v. 12, n. 4, p. 1015-1075, 1950.

TURCO, A. Semiotica del territorio: congetture, esplorazioni, progetti. **Rivista Geografica Italiana**, [S.l.], n. 101, p. 365-383, 1994.

TURCO, A. **Terra eburnea**: il mito, il luogo, la storia in África. Milano: Unicopli, 1999a.

TURCO, A. Légitimité et pouvoir: à la recherche de l'espace politique dans l'Afrique mandingue. In: PITTE, J. R.; SANGUIN, J. L. (Ed.). **Géographie et liberté: mélanges en hommage à Paul Claval**. Paris: L'Harmattan, 1999b.

TURCO, A. Esprit des lieux: figures mythiques de la territorialité en Afrique sub-saharienne. In: MOSSETTO, A. P. et al. (Ed.). **I colori dello spirito**. Bologna: Clueb. v.1. 2000.

TURCO, A. **Africa subsahariana: cultura, società, território**. Milano: Unicopli, 2002.

Relatórios da pesquisa

CAMARA, L. **Savoirs, besoins et institutions territoriales dans les périphéries du Parc W**: typologies d'acteurs et configurations conflictuelles à partir de six villages-cibles. Ouagadougou, Rapport ECOPAS, 2002.

CAMARA, L.; VALLODORO, A. **Dynamiques d'acteurs et conflictualité dans les zones périphériques du Parc régional de la W**. Ouagadougou, Rapport ECOPAS, 2003.

LAYA, D. et al. **Mission préparatoire à la réalisation d'un ouvrage sur l'histoire du peuplement du complexe W**. Ouagadougou, Rapport ECOPAS, 2002.

LOMPO, O. **Dynamiques d'acteurs dans les zones périphériques du Parc W (Burkina Faso)**. Ouagadougou, Rapport ECOPAS, 2002.

TURCO, A. **Dynamiques d'acteurs dans les zones périphériques du Parc régional W**. Ouagadougou, Rapport ECOPAS, 2002.

TURCO, A. **Dynamiques d'acteurs dans les zones périphériques du Parc régional W: conflictualité et concertation**. Ouagadougou, Rapport ECOPAS, 2003.