

AFROCENTRANDO OS MAPAS: CARTOGRAFIA AFRICANA E EXPERIÊNCIAS DE MAPEAMENTO NO CONTINENTE AFRICANO

Paula Regina de Oliveira Cordeiro¹

27

Resumo.

Os debates contemporâneos acerca da cartografia têm desafiado o *status quo* técnico-científico vigente. Esse artigo pretende contribuir para o (re) fazer e (re) pensar das possibilidades e da práxis cartográfica, a partir da cosmopercepção africana. Para tal é necessário compreender as civilizações e os povos africanos como seres espaciais e produtores de uma realidade cartográfica própria. Aqui abordaremos diversos mapas produzidos pelos africanos/as ao longo do tempo-espço. Partiremos do princípio e da inspiração trazida pelo pensamento afrocêntrico contemporâneo, ao colocar os africanos/as como centro da análise e não mais na margem desta.

Palavras-chave: cartografia africana; cartografia; pensamento afrocêntrico.

AFROCENTRIC MAPS: AFRICAN CARTOGRAPHY AND MAPPING EXPERIENCES IN THE AFRICAN CONTEXT

Abstract.

Contemporary debates about cartography have challenged the current technical-scientific status quo. This article intends to contribute to the (re)doing and (re)thinking of cartographic possibilities and praxis, based on the African cosmoperception. For this, it is necessary to understand African civilizations and peoples as spatial beings and producers of their own cartographic reality. Here we will address several maps produced by Africans over time-space. We will start from the principle and inspiration brought by contemporary Afrocentric thought, by placing Africans at the center of the analysis and no longer at the margins of it.

Keywords: african cartography; cartography; afrocentric thinking.

¹ Geógrafa, doutoranda no Programa de Pós-Graduação em Geografia da Universidade Federal da Bahia. Atualmente é professora da Universidade do Estado da Bahia e pesquisadora do Projeto Nova Cartografia Social (UFRB) e Grupo Costeiros (UFBA). E-mail: paulareginacordeiro@gmail.com

AFROCENTRANDO LOS MAPAS: CARTOGRAFÍA AFRICANA Y EXPERIENCIAS DE MAPEO EN EL CONTEXTO AFRICANO

Resumen.

Los debates contemporáneos en torno a la cartografía han desafiado el actual status quo técnico-científico. Este artículo pretende contribuir a (re) hacer y (re) pensar las posibilidades y la praxis cartográfica, desde la cosmo percepción africana. Para ello, es necesario entender a las civilizaciones y pueblos africanos como seres espaciales y productores de su propia realidad cartográfica. Aquí cubriremos varios mapas producidos por africanos a lo largo del tiempo y el espacio. Partiremos del principio y la inspiración aportados por el pensamiento afrocéntrico contemporáneo, colocando a los africanos como el centro de análisis y ya no al margen del mismo.

Palabras clave: cartografía africana; cartografía; pensamiento afrocéntrico.

Musoni: Mapas e o conceito de Sankofa

A ideia de que os africanos não produzem análises espaciais ou mesmo mapas está sustentada na psicoesfera (SANTOS, 2002) racial produzida inicialmente pelos Árabes e mundializada pela Europa. No entanto, essa psicoesfera é desafiada constantemente, principalmente a partir dos estudos de Cheik Anta Diop, que demonstraram a anterioridade das civilizações africanas, bem como a pertença do Egito ao continente Africano. Podemos aqui repetir as palavras ditas por Théophile Obenga:

É um mero preconceito acreditar que a época filosófica da humanidade começa primeiro entre os gregos no quinto século a.E.C. Esse preconceito implica que outros povos antigos não se engajaram no pensamento especulativo. Sem dúvidas, o pensamento especulativo transcende a experiência, mas tenta sempre explicá-lo, interpretá-lo e unificá-lo para sistematizá-lo. O pensamento especulativo, usando aforismos, alusões, metáforas, métodos negativos ou positivos e dialética, pode ser oral ou escrito, está necessariamente ligado aos problemas da vida. Assim, a filosofia pode ser definida como “pensamento reflexivo sistemático sobre a vida” (Yu-lan 1976: 16) (OBENGA, 2004, p.1).

As teses racistas desconsideram a existência da produção de mapas no continente africano. Na realidade, os africanos estão entre os primeiros a desenvolver análises espaciais e mapeamentos. Mas há um preconceito que ajuda a reforçar essa ideia de que os africanos seriam seres aespaciais: a própria definição de cartografia construída

Cordeiro, Afrocentrando os mapas: cartografia africana e experiências de mapeamento no continente africano

principalmente com a conquista colonial. As definições e as convenções cartográficas trazem a cosmovisão Ocidental como normatização na produção de mapas, o que faz com que as pesquisas não identifiquem a produção destes no continente africano: “A natureza dos processos de produção de conhecimento e dos relacionamentos entre várias partes interessadas e grupos de interesse estão imersos em relações de poder e dinâmicas desiguais que precisam ser abordadas de forma crítica, uma vez que influenciam os resultados e impactos” (BOB & Perry, 2014, p. 291)².

A escrita desse artigo se propõe a mergulhar na espacialidade que carrega o símbolo Sankofa: “voltar e apanhar de novo” (figura 1). Urge retornarmos aos mapas produzidos pelos nossos ancestrais africanos para que possamos redefinir e reconceituar as nossas cosmopercepções cartográficas na diáspora a partir de uma experiência que não seja centrada unicamente no Ocidente. Sankofa carrega a ancestralidade necessária a esse caminhar pelas águas africanas de cá e de lá:

Ancestralidade, aqui, é empregada como uma categoria analítica e, por isso mesmo, converte-se em conceito-chave para compreender uma epistemologia que interpreta seu próprio regime de significados a partir do território que produz seus signos de cultura. Minha referência territorial é o continente africano, por um lado, e o território brasileiro africanizado, por outro. Por isso, meu regime de signos é a cultura de matriz africana ressemantizada no Brasil. Cultura, doravante, será o movimento da ancestralidade (plano de imanência articulado ao plano de transcendência) comum a esses territórios de referência (OLIVEIRA, p.3).

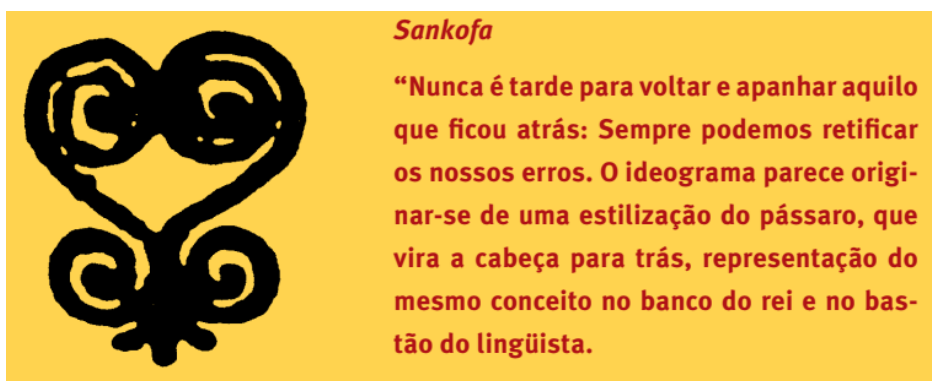


Figura 1 – Adinkra Sankofa

² Tradução própria para finalidade de realização da tese de doutorado em andamento.

Fonte: IPEAFRO, 2007

Nesse sentido, a nossa³ argumentação se baseia na sistematização feita por Kimbwandende Kia Bunseki FuKiau, pesquisador nascido no Congo e grande mestre das tradições dos povos Bantu-Kongo. Tal qual o cosmograma Bakongo (Dikenga), esse artigo pretende, a partir da força vital que é a kalunga, construir uma argumentação que navegue pela ciclicidade da vida e deságue nas experiências de mapeamentos dos povos africanos, ainda que de forma inicial.

30

Kala: Pluriversalidade e cosmopercepção, pensando para além do eurocentrismo

A ciência e o pensamento especulativo são constituídos, principalmente, com o avanço e a consolidação da modernidade, a partir da correlação de forças que envolve aqueles povos que foram dominados e aqueles que passaram a dominar. No momento histórico vivido por nós, o Ocidente se arvora a ser o centro da produção do conhecimento, relegando a outros povos papéis de consumidores e reprodutores da intelectualidade Ocidental.

Grandes centros de produção de conhecimento – como os existentes no Antigo Egito (Kemet), nos solos dos povos Twa, Dogons, Bantu, Iorubás, Maias, Incas, Tupinambá, Astecas, Pataxós, entre outros – foram sistematicamente destruídos ou apropriados pelo Ocidente. O primeiro passo para destruir o conhecimento daquele que está sofrendo o ato colonial é dizê-lo menos importante ou insuficiente, quando esse processo tem êxito, esse mesmo conhecimento é utilizado e apropriado pelos colonizadores.

Esse processo constitui um dispositivo racista que é chamado de epistemicídio. Segundo Sueli Carneiro:

³ Aqui será utilizada a primeira pessoa do plural, pois acredito na compreensão de pessoa, tal qual apresentada por FuKiau, como um sistema de sistemas.

É fenômeno que ocorre pelo rebaixamento da autoestima que o racismo e a discriminação provocam no cotidiano escolar; pela negação aos negros da condição de sujeitos de conhecimento, por meio da desvalorização, negação ou ocultamento das condições do continente africano e da diáspora africana ao patrimônio cultural da humanidade; pela imposição do embranquecimento cultural e pela produção do fracasso escolar (CARNEIRO, 2007).⁴

Desde a constituição do sistema-mundo moderno-colonial, em 1492, a degradação da natureza e a destruição dos povos vem tomando dimensões planetárias, como se pode observar com a devastação de grande parte da Mata Atlântica, assim como com o genocídio das populações originárias tanto na América como na África. Esse processo resultou na definição de que alguns povos são seres humanos e outros não. Durante seus quase 500 anos de hegemonia sobre os territórios africanos e ameríndios, a Europa redesenhou o mapa do mundo e especializou-se na produção e definição de valores, estruturas e imaginários que inferiorizam os povos fora da espacialidade Ocidental.

A Europa criou Asili, que como nos diz Marimba Ani (1994), é o logos de uma cultura, a forma como a sociedade sedimenta um modelo de cultura, nessa ideia de inferioridade de outras culturas que não sejam produzidas pelo ocidente. Para que o Asili possa ser cumprido opera-se no utamawazo, tudo o que essa cultura produz transforma-se em norma. Nós somos construídos dentro de uma cultura que tem a Europa Ocidental como horizonte a ser alcançado. Portanto, nós operamos no utamawazo, ou seja, o nosso pensamento orienta o cumprimento do asili.

Se a episteme está centrada basicamente na visão de mundo europeia, que se pretende universal, mas que na realidade é tão local quanto qualquer outra. As formas de pensar os conceitos, as categorias estão também alicerçadas na visão de mundo europeia e, portanto, colonial. Cátia Antônia da Silva (2015) afirma que é necessário deixar de ver os outros com referências externas a este outro.

4 Sueli Carneiro – trecho de matéria de 2007 – Espelho com Lazaro Ramos, disponível em <https://www.geledes.org.br/epistemicidio/>

O filósofo sul-africano Mongobe Ramose elabora uma crítica profunda ao pretensão universalismo europeu. Ramose afirma que a noção de que os conceitos e as categorias europeias são aplicáveis em todos os contextos espaciais no mundo é falsa. Ramose parte da premissa abaixo:

A colonização estava apoiada em, pelo menos, dois pilares. Um deles era o pilar da religião, a inspiração e a crença que a fé no Deus de Jesus Cristo demandava que cada ser humano no planeta Terra deveria ser cristianizado, mesmo contra a sua vontade. (Williams, 1990, 51) 2. O outro era a ideia filosófica que somente os seres humanos do Ocidente eram, por natureza, dotados de razão, sendo assim a única e autêntica personificação da famosa afirmação aristotélica “o homem é um animal racional”. É claro que essa posição filosófica sobre o Homem contrariava a decisão de cristianizar, já que o cristianismo era direcionado apenas a seres humanos. No nível conceitual, a contradição foi resolvida pelo Sublimis Deus, do Papa Paulo III (Hanke, 1937, 71-72) 3, que declarava expressamente que “todos os homens são animais racionais”. A declaração não eliminou a falácia psicológica solidificada na convicção de que “o homem é um animal racional” não se referia aos africanos, aos ameríndios, aos australasianos e, muito menos, às mulheres. No coração desta convicção reside a dúvida sobre se essas pessoas, incluindo as mulheres, não são propriamente seres humanos (Bondy, 1986, 242-243) (RAMOSE, 2011, p.7).

Os europeus arvoram-se de serem universais, mas estão geograficamente num mesmo lugar. Ou seja, a universalidade do saber não se dá pela sua capacidade de resolução, seu poder de abrangência e aplicabilidade às questões da vida, mas, fundamentalmente, por ser oriunda de uma determinada localização geográfica. Nas palavras de Ailton Krenak:

A ideia de que os brancos europeus podiam sair colonizando o resto do mundo estava sustentada na premissa de que havia uma humanidade esclarecida que precisava ir ao encontro da humanidade obscurecida, trazendo-a para essa luz incrível. Esse chamado para o seio da civilização sempre foi justificado pela noção de que existe um jeito de estar aqui na Terra, uma certa verdade, ou uma concepção de verdade, que guiou muitas das escolhas feitas em diferentes períodos da história (KRENAK, 2019, p.11).

No ato de cartografar temos que a normatização na produção de mapas girou em torno da centralização da cosmovisão europeia. Os corpos, espacialidades, reinos dos povos africanos fora literalmente apagado dos mapas. Por exemplo, nesse mapa portulano⁵

⁵ Dentre outras utilizações esse tipo de mapa concentrava-se em demonstrar instruções náuticas.

(figura 2), contido no atlas Catalão de aproximadamente 1375, temos: a) Mansa Musa carregando uma gema de ouro na mão. Mansa Musa governou o Império do Mali no século 14 e até hoje é considerado a pessoa mais rica da história; b) o mesmo mapa, porém com a transformação de Mansa Musa em um homem branco. Essa tentativa de apagamento e embranquecimento da pessoa e do legado de Mansa Musa é mais uma dessas atitudes de apagar o legado do continente africano como berço da civilização e berço da humanidade. □

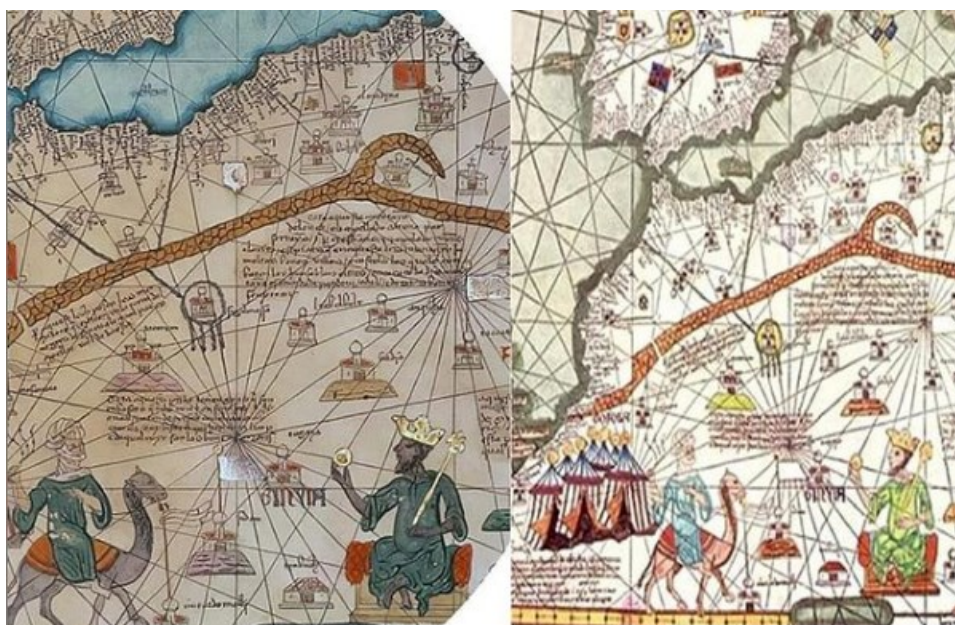


Figura 2 – Atlas Catalão de 1375 atribuído a Abraão Cresques

Fonte: Biblioteca Nacional da França, 2021

A história da produção de mapas é marcada ao longo do tempo-espço pela disputa de ideias. Os mapas existem durante todo o período da humanidade e foram produzidos

por todas as sociedades para as mais diversas finalidades. Apesar da antiguidade dos mapas, a palavra cartografia é datada de 1839, quando fora utilizada em uma carta trocada entre um historiador português e outro brasileiro. As sociedades que se constituíram em torno da expansão violenta sobre os povos de Abya Ayala e sobre os povos de África, tentaram impor como se daria a elaboração de mapas e qual a representação apropriada no ato de mapear, Alex Ratts nos lembra que:

Os interesses econômicos e políticos nestas áreas persistem e se refazem na longa duração. Os relatos dos viajantes se constituem em fontes para entender as imagens acerca dos povos, dos corpos, dos ambientes naturais africanos (SILVA, 2012). A cartografia moderna/colonial da África traz elementos “fantásticos”, mas também inúmeras anotações da existência de cidades, reinos e impérios que as representações contemporâneas abstraem (RATTS, 2018, p. 38).

Renato Nogueira afirma a necessidade da “problematização da invisibilidade do lugar histórico e político na construção de conhecimento e da pressuposição da neutralidade de um ‘sujeito universal’” (NOGUEIRA, 2014, p.22). Rafael Sanzio dos Anjos afirma que a geografia tem papel fundamental para desvelar a particularidade das dinâmicas da superfície da terra: “Não podemos perder de vista que a geografia é a área do conhecimento que tem o compromisso de tornar o mundo e suas dinâmicas compreensíveis para a sociedade” (ANJOS, 2011, p.3). Cabe à geografia e aos estudos espaciais conferir visibilidade aos processos que vinculam o lugar epistêmico com o sujeito do enunciado, desfazendo a noção de que os discursos, de que os mapas são neutros ou que não estão inseridos no campo da geopolítica do conhecimento, conforme afirma Crosfoguel (2016).

A visão eurocêntrica do espaço-tempo possibilitou a consolidação da visão de superioridade do sujeito de enunciação branco frente ao sujeito de enunciação negro. Esse pensamento produziu práticas espaciais capazes de negar e criar mecanismos legais para a invalidação da cultura, religião e do conhecimento africano ainda hoje. A negação

do saber aos sujeitos africanos pretende os colocar em posição de inferioridade intelectual, dificultando com que consigam reescrever suas próprias histórias. O silenciamento epistemológico pretende afirmar a incapacidade de outros povos fora do Ocidente em produzir epistemologias, categorias, conceitos e metodologias.

Nesse sentido, reconhecemos a pluriversalidade (RAMOSE, 2011) como possibilidade de sulear ou lestejar a nossa análise. A pluriversalidade é uma proposta de contraposição à universalidade científica: “Do ponto de vista da pluriversalidade do ser, a filosofia é a multiplicidade das filosofias particulares vividas num dado ponto do tempo” (RAMOSE, 2011, p.11):

Na prática, esta disposição filosófica do ser é experimentada como a exclusão dos outros, que não aparecem como sendo o mesmo que nós, ou que são percebidos como uma ameaça à mesmidade inscrita em nossa particularidade. Esta lógica da exclusão foi experimentada historicamente, como o foi para nós, na cristianização e colonização dos outros povos do mundo. O significado filosófico desses eventos históricos é a afirmação de que uma perspectiva particularista pode reivindicar o direito de se impor como a primeira e única experiência, conhecimento e verdade se encaixam e se tornam válidos para todos os outros seres humanos independentemente de suas condições existenciais. Esta é a peculiaridade do esforço de suprimir e mesmo eliminar a pluriversalidade do ser. Esta é a base para o questionável e equivocado conceito de “universalidade”, conforme ilustrado acima. Reivindicar que só há uma filosofia “universal” sem cultura, sexo, religião, história ou cor, é afirmar que a particularidade é um ponto de partida válido para a filosofia (RAMOSE, 2011, p.10-11).

Com isso, afirmamos que é necessário o deslocamento da produção do conhecimento ocidental como hegemônica, já que o conhecimento sempre fora produzido pelos povos espalhados por todo o globo terrestre. Outro conceito que pode nos auxiliar no suplemento das nossas análises é o de cosmopercepção de Oyèrónké Oyèwùmí, pois este consegue transcender o limite ocidental da “visão de mundo”, segundo a autora:

O termo “cosmovisão”, que é usado no Ocidente para resumir a lógica cultural de uma sociedade, capta o privilégio ocidental do visual. É eurocêntrico usá-lo para descrever culturas que podem privilegiar outros sentidos. O termo “cosmopercepção” é uma maneira mais inclusiva de descrever a concepção de mundo por diferentes grupos culturais. Neste estudo, portanto, “cosmovisão”

só será aplicada para descrever o sentido cultural ocidental e “cosmopercepção” será usada ao descrever os povos iorubás ou outras culturas que podem privilegiar sentidos que não sejam o visual ou, até mesmo, uma combinação de sentidos (OYĚWÙMÍ, 2002, p.3).

A cosmopercepção⁶ é oriunda das pesquisas de Oyèrónké Oyěwùmí na cultura Iorubá, segundo a pesquisadora, é necessário ir além da visão para perceber as particularidades das espacialidades, regionalidades, territorialidades e lugaridades do povo Iorubá.

A defesa feita por Oyěwùmí, se aproxima muito da ideia de que é necessário não apenas ver, mas dançar, cantar e viver “a experiência mágica de suspender o céu” (KRENAK, 2019, p.32). Em “A queda do céu”, Davi Kopenawa afirma que os brancos não sabem sonhar e que esse é um dos principais motivos para que a civilização construída por eles destrua tudo ao redor. Por isso ele afirma que é necessário sonharmos e darmos atenção ao sonho. Krenak nos diz que: “Suspender o céu é ampliar o nosso horizonte; não o horizonte prospectivo, mas um existencial” (KRENAK, 2019, p.32); ou seja, na prática de produção do conhecimento e elaboração de mapas temos que considerar não apenas a escrita, a coleta de dados, o campo afobado, mas aproveitarmos cada momento para “Enriquecer as nossas subjetividades, que é a matéria que este tempo que nós vivemos quer consumir (...) vamos vivê-las com a liberdade que formos capazes de inventar, não botar ela no mercado” (KRENAK, 2019, p.32).

A pluriversalidade proposta por Ramose nos fala que não somos iguais e que temos problemas próprios, com soluções muitas vezes compartilhadas, mas, ainda assim, próprias. O universalismo gera a exclusão de muitas pessoas, destrói a diversidade e provoca a morte epistêmica e física dos seres tidos como não-universais.

A cartografia foi uma das grandes responsáveis pela difusão de valores eurocêntricos, com as vestes do universalismo. Ao longo do tempo-espaço vemos a criação, organização, sistematização de diversos pensamentos, diversas práxis que nos falam

⁶ Cosmopercepção e cosmosensação são utilizados pelos interlocutores de Oyěwùmí e será utilizado por nós também.

sobre a existência de uma cartografia anterior a colonização, ou seja, não há mais como afirmar que a produção de mapas seja uma produção oriunda exclusivamente do ocidente. Precisamos: “Ter diversidade, não isso de uma humanidade com o mesmo protocolo. Porque isso até agora foi só uma maneira de homogeneizar e tirar nossa alegria de estar vivos” (KRENAK, 2019, p.33).

Tukula: Cartografia e afrocentricidade

Rafael Sanzio dos Anjos (2006) afirma que os mapas não são o território – mas nele estão contidos os melhores indícios de leitura da sua história, das experiências do passado, do presente e indicativos do futuro:

Os mapas, principais produtos da cartografia são representações e interpretações gráficas do mundo real que se firmam como ferramentas eficazes de leitura do território possibilitando revelar a territorialidade das construções sociais e feições naturais do espaço, mostrando os fatos geográficos e seus conflitos (ANJOS 2006, p.338).

A terra, o pedaço de chão, constitui a base física e geográfica para a manutenção da comunidade e da coletividade. “Neste sentido, a territorialidade se apresenta como o esforço coletivo do grupo social para firmar a sua ocupação, para manter o seu ambiente e ter definido o seu território” (ANJOS, 2008). O território ancestral é construído a partir de referências de identidade e de pertencimento territorial, onde geralmente sua população tem uma origem em comum:

O território é, na sua essência, um fato espacial e social secularmente atrelado a uma dimensão política, permeado de identidade, possível de categorização e de dimensionamento. Nele estão gravadas as referências culturais e simbólicas da população, do grupo ou da comunidade (ANJOS, 2006, P.16).

Nesse sentido as produções técnicas dos mapas podem ser encontradas em diversas narrativas que versam sobre as existências e cosmopercepções do mundo.

Cordeiro, Afrocentrando os mapas: cartografia africana e experiências de mapeamento no continente africano

Doi: 10.51308/continentes.v1i21.339

Abordaremos aqui mapeamentos e instrumentos de medição do tempo e espaço que foram produzidos por alguns povos africanos. Utilizaremos para isso o paradigma da afrocentricidade por se tratar “de um tipo de pensamento, prática e perspectiva que percebe os africanos como sujeitos e agentes de fenômenos atuando sobre sua própria imagem cultural e de acordo com seus próprios interesses humanos” (ASANTE, 2009, p. 93). A afrocentricidade nos permite colocar os africanos no centro da análise e não mais “atuando na margem da experiência eurocêntrica” (ASANTE, 2009, p.93).

Para Ama Mazama, “(...) o que define a afrocentricidade é o papel crucial atribuído à experiência social e cultural africana como referência final” (MAZAMA, 2009, p. 117). Ao deslocar a experiência dos sujeitos e territórios cartografados da margem, estamos atuando para compreender essa experiência cosmoperceptiva como importante. Ao colocar os valores dos povos africanos em destaque, nosso trabalho pretende, em conformidade com a afrocentricidade, esposar “a cosmologia, a estética, a axiologia e a epistemologia que caracterizam a cultura africana” (MAZAMA, 2009, p.117), pensando não só a partir do continente, mas também da diáspora, levando em conta algumas características das culturas africanas: “1) centralidade da comunidade; 2) respeito à tradição; 3) alto nível de espiritualidade e envolvimento ético; 4) harmonia com a natureza; 5) natureza social da identidade individual; 6) veneração dos ancestrais; 7) unidade do ser” (KARENGA, 2003 apud MAZAMA, 2009, p.117).

Segundo Urmilla Bob e Edwin C Perry:

Embora haja uma clara influência e impacto dos debates da afrocentricidade na transformação nos contextos históricos, sociológicos, psicológicos, nas ciências educacionais, psicológicas, criminológicas, teológicas, políticas, nas disciplinas filosóficas, linguísticas e antropológicas como ilustrado por Asante (2007) e Bangura (2012); muito pouco trabalho tem sido feito para possibilitar o diálogo da Afrocentricidade na geografia, e nas ciências físicas e naturais em geral (BOB & PERRY, 2014, p. 289-290).

Consideramos o diálogo entre a afrocentricidade e a geografia importante para o aprofundamento da análise crítica das pesquisas, mas também como forma de questionar o centro hegemônico irradiador do pensamento geográfico:

Cordeiro, Afrocentrando os mapas: cartografia africana e experiências de mapeamento no continente africano

Doi: 10.51308/continentes.v1i21.339

A pesquisa geográfica (como é o caso da pesquisa e da produção de conhecimento, de maneira geral) não é um esforço científico objetivo, sem valor. É, portanto, imperativo que os conceitos geográficos, perspectivas e abordagens sejam examinadas criticamente. A afrocentricidade, conforme articulado anteriormente, fornece um ponto de vista alternativo para a geografia humana.

Uma perspectiva Africano-centrada da geografia humana repousa sobre a premissa, como articulado por Keto (1991) e Asante (1988; 1922) décadas atrás e mais recentemente (Asante, 2007), que é legítima e intelectualmente útil para tratar o continente africano como um centro geográfico e cultural que fornecerá o (s) ponto (s) de referência (s) no processo de coleta e interpretação de informações sobre as pessoas do continente africano e da diáspora. Isso se correlaciona com a afirmação de Asante (1993: 112) de que o âmbito geográfico da afrocentricidade não se limita ao continente africano, mas onde quer que ‘as pessoas se declarem africanas’ (ASANTE, 1992:9) (BOB & PERRY, 2014, p. 291).

É sobre as experiências de análises espaciais e construções de mapeamentos que nos debruçaremos em Luvemba.

Luvemba: experiências de mapeamentos

O continente africano possui grande extensão territorial, com muitos povos, nações e culturas diferentes, mas a partir dos estudos realizados por Cheik Anta Diop (2014), é constatada a existência de uma unidade cultural africana, guardando assim, aspectos compartilhados na diversidade. Essa unidade reflete um processo iniciado em tempos remotos, no surgimento da agricultura, das migrações, da criação de gado. Quanto mais eram realizadas as migrações, mais o povoamento do continente consolidava novas territorialidades.

No que diz respeito às semelhanças, podemos destacar aqui que nas sociedades tradicionais africanas, não havia propriedade da terra privada, a terra era um bem da comunidade, dos ancestrais, dos seres divinizados. Isso fazia com que os reinos que se desenvolveram no continente fossem mais democráticos do que aqueles existentes na Europa e no Oriente Médio no mesmo período. A relação entre o mundo dos vivos e dos mortos é também algo central nas culturas africanas, bem como a sacralização da natureza e a concepção de pessoa não como um “ser humano racional”, mas sim como um “sistema de sistemas” (FUKIAU, 2019). Outro elemento comum a essas sociedades era o caráter matrilinear, conforme afirma Diop, a partir da sua tese dos dois berços:

Cordeiro, Afrocentrando os mapas: cartografia africana e experiências de mapeamento no continente africano

Doi: 10.51308/continentes.v1i21.339

O berço meridional confinado ao continente africano em particular caracteriza-se pela família matriarcal, pela criação do Estado-territorial, por oposição à Cidade-Estado ariana, pela emancipação da mulher na vida doméstica, pela xenofilia, pelo cosmopolitismo, por uma espécie de coletivismo social tendo como corolário a quietude, chegando até a despreocupação em relação ao futuro, por uma solidariedade material de direito para cada indivíduo, e que faz com que a miséria material ou moral seja desconhecida até aos nossos dias; existem pessoas pobres, mas ninguém se sente só, ninguém está angustiado. No domínio moral, um ideal de paz, justiça, bondade, de um otimismo que elimina qualquer noção de culpa ou de pecado original nas criações religiosas ou metafísicas. O gênero literário predileto é o narrativo – o romance, o conto, a fábula e a comédia.

O berço nórdico confinado à Grécia e a Roma caracteriza-se pela família patriarcal, pela Cidade-Estado (entre duas cidades existia, afirma Fustel de Coulanges, algo de mais intransponível do que uma montanha) percebe-se facilmente que é no contato com o mundo meridional que os nórdicos expandiram a sua concepção estatal para se erguer ao nível da ideia de um Estado territorial e de um império. O caráter particular destas Cidades-Estado, no exterior quais se era um fora da lei, desenvolveu o patriotismo no seu interior, bem como a xenofobia. O individualismo, a solidão moral e material, a repugnância pela existência, toda a matéria da literatura moderna que, mesmo sob os seus aspectos filosóficos, não representa outra coisa senão a expressão da tragédia de uma vida, cujo estilo remonta aos antepassados, constituem o apanágio deste berço.

Um ideal de guerra, de violência, de crime, de conquistas, herdado da vida nômade, tendo por corolário um sentimento de culpabilidade ou de pecado original que representa o fundamento dos sistemas religiosos ou metafísicos pessimistas são o apanágio do mesmo (DIOP, 1982, p. 173).

Sendo assim, nos estudos realizados até aqui, pudemos perceber que os mapas produzidos pelos africanos serviam a diversos fins, mas todos eles possuíam, além das características citadas acima, a preocupação com a manutenção e a expansão da comunidade, pois não há vida fora da comunidade. A cartografia tradicional africana buscou trazer à tona a personalidade dos espaços sob sua alçada, lançando mão de padrões adequados a um conjunto heterogêneo de contextos e motivações.

A formação de entidades políticas, desde organizações locais até impérios é fato conhecido, apesar de pouco estudado e/ou ignorado em diversos estudos, principalmente no campo da geografia política. Mas o fato é que há nessas entidades políticas múltiplos sistemas de orientação e rica variedade de peças cartográficas sistematizadas, destoando dos mapeamentos consagrados pela cosmovisão ocidental, pois essas cartografias possuem parâmetros ontológicos complexos, não redutíveis a cultura cartográfica europeia, expressa principalmente através das cartas.

Os mapas que serão apresentados aqui reclamam a percepção do espaço a partir de premissas cosmológicas relacionando não apenas o mundo dos vivos, conforme afirma FuKiau, mas também vinculados à ancestralidade, e as mais diversas concepções cosmológicas.

A relação espacial dos antigos egípcios pode ser notada em diversos aspectos de suas vidas, principalmente, nos mitos de criação do universo, são nos elementos do mito e da cosmogonia que eles manifestavam suas ideias básicas sobre o mundo. Vejamos então o mito de criação do mundo no Kemet⁷:

No princípio, o deus-sol, como Atum ou Ra-Atum, surgira de águas primitivas conhecidas como nun por seu próprio poder de autodesenvolvimento. Note que “espírito” é pensado aqui como um autodesenvolvimento da “matéria”. O deus-sol gerou Shu, o vento, e Te fnut, a primeira mulher. Desses dois nasceram Geb, o deus da terra, e Nut, a deusa do céu, cujos filhos eram os dois irmãos Osíris e Seth, e as irmãs Ísis e Néftis. Osiris e Ísis darão à luz Horus, o falcão divino dinástico. O próprio faraó assumiu o título de “Filho de Ra” (sa-Ra) da 5ª Dinastia (2498-2345 a.E.C.) em diante. Maat, a deusa da Verdade ou da Retidão, era filha de Ra (sat-Ra). A concepção de Verdade e Correto ocupou um lugar proeminente no pensamento sobre Aton, uma divindade solar. Hathor, a deusa da beleza, amor, dança e música, era o “olho de Ra”. A pirâmide era o principal símbolo do deus-sol Ra. Acreditou-se para ajudar o faraó em sua transição do terreno para o reino celestial (OBENGA, 2004, p.14).

Os keméticos concebem a origem do universo e todas as coisas nele compondo um processo evolutivo, mas também como uma “emanação física do poder divino” (OBENGA, 2004, p. 18). Foi com essa cosmopercepção que os keméticos construíram sua civilização ao longo dos milênios, assentada nos 42 princípios de Maat.

Para os Keméticos, Ausar (Osíris) não era um Deus, como afirmam os Gregos, mas sim uma estrela, a estrela Orion, conforme podemos ver no mapeamento de constelações de estrelas (figura 3) localizado na Tumba de Senenmut, datando da 18ª Dinastia. Nesse mapeamento vemos muitas estrelas listadas aqui, e do lado direito, no meio vemos uma constelação ao lado de outra constelação, essa constelação é Orion, que é Ausar mantendo Apis, Touro, o Boi, afastado. Outras estrelas que avistamos no mapa são Sirius, Ursa Maior e Draco. Há a presença de planetas como Júpiter, Saturno, Mercúrio e Vênus, como planetas reais e Marte estando retrógrado, razão pela qual o barco aparece vazio. Os círculos presentes no canto superior direito fazem referência ao

⁷ Nome original do Antigo Egito.

período de inundação; os no canto superior esquerdo ao período de plantio; os à direita ao período da colheita.

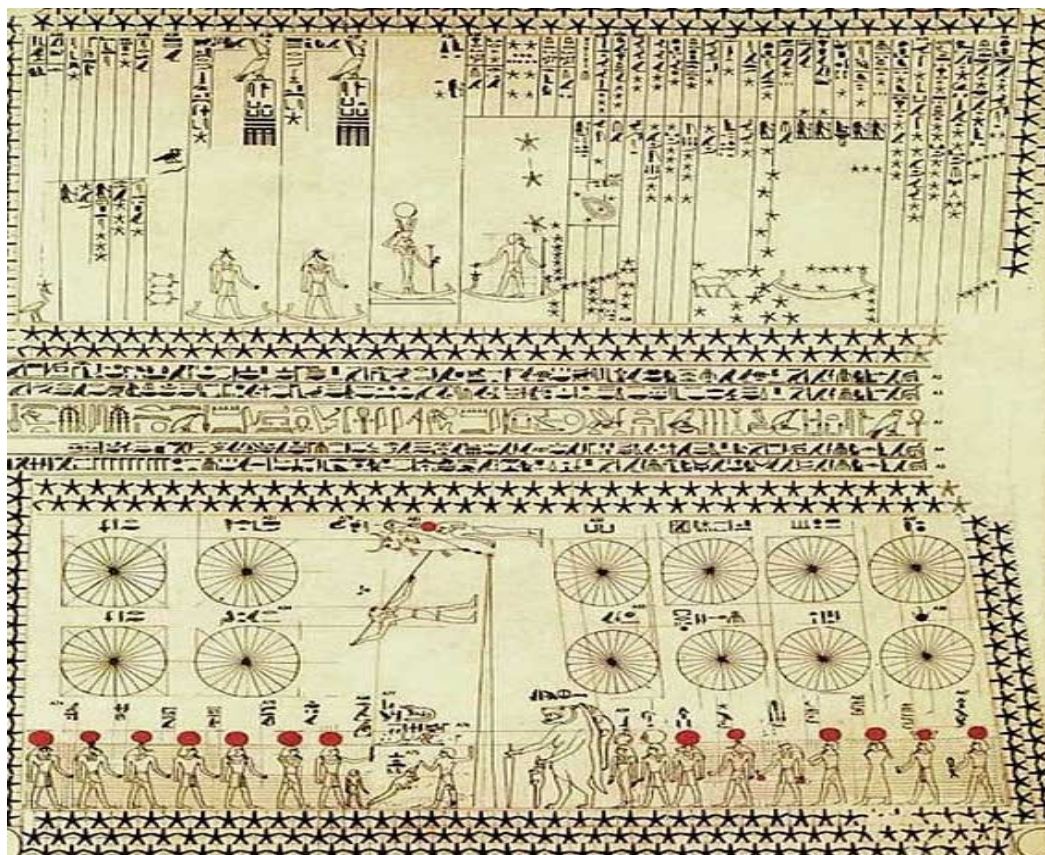


Figura 3 – Mapeamento Kemético do céu,

Fonte: Tumba de Senenmut, domínio público

Foi a partir dessas informações astronômicas que os antigos egípcios produziram seu espaço na terra, conectando-o com os corpos celestes. Os diversos mapas astronômicos faziam referência ao cotidiano na agricultura, as cheias do rio Nilo, entre outros, possibilitando o estabelecimento de um dos calendários mais completos já produzidos pela humanidade. Esse calendário os ajudava a planejar as colheitas às margens do Nilo. Havia paz dentro de suas cidades pois eles entendiam a natureza, entendiam como lidar com a natureza, conseqüentemente não tinham medo de ficar sem comida, pois a conheciam e a entendiam. Com todo esse desenvolvimento os keméticos deixariam

cada vez mais as práticas nômades dos coletores e caçadores e poderiam se dedicar a criação das ciências.

Talvez o fixo mais importante do antigo Egito tenha sido a pirâmide. É através da pirâmide que se realiza a ligação entre o mundo dos vivos, dos ancestrais e das divindades. Henrique Cunha Júnior já demonstrou o vigor da arquitetura e do urbanismo africano e como nossos ancestrais alinharam as pirâmides, os templos e todas as partes físicas de sua cultura e cidades com os céus.

O Mapa Kemético (figura 4), considerado o mapa topográfico mais antigo do mundo, com datação entre 1300 e 1160 a.E.C⁸. Atualmente o mapa Kemético está conservado no Museu Egípcio de Turim. Esse mapa tinha como objetivo extrair rochas e ouro para a construção de estátuas de Ramessés IV.

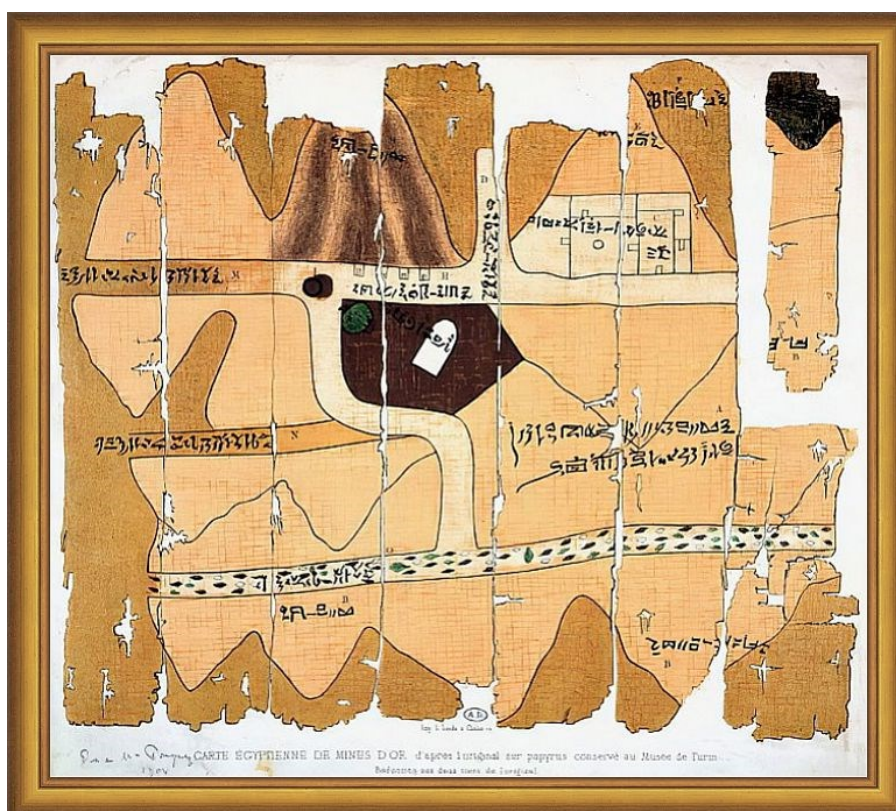


Figura 4: Mapa Kemético

⁸Antes da Era Comum.

Fonte: Museu Egípcio de Turim.

Os Dogons, na África Setentrional, apresentam também uma vasta compreensão do universo celestial e terreno, havendo antes uma complementariedade entre eles e não uma separação como nos faz crer o Ocidente. Os Dogons reconhecem o mundo através de signos, para eles a vida social reflete o trabalho do universo, assim como a ordem do mundo depende da organização da sociedade. Essa compreensão se assemelha em muito a existente no antigo Egito, conforme fora demonstrado acima. Cada parte da sociedade, do universo tem relação com o todo e cada parte é também possuidora do todo:

Esse todo ou essa singularidade, no entanto, não estão assentados em princípios absolutistas nem em relativismos empiristas. Eles estão prenhos de uma FORÇA que se dá a conhecer como vibração. Com efeito, para os Dogon, a concepção de universo “está basada, por una parte, en un principio de vibraciones de la materia, y por otra, en un movimiento general del universo como conjunto” (Dieterlen; Griaule, 1959, p. 141) (OLIVEIRA, p.5).

Isso acontece, pois a semente é a fonte de existência de tudo, o que anima a existência de tudo é a vibração, inclusive a existência do ser, isso rompe com a perspectiva do ser como uma mônada, estática ou dialética, nos diz Eduardo de Oliveira. Ao se representarem, os Dogons não o fazem como uma linha reta, mas sim com linhas em zig zag, com forte influência espiralar. A existência da pessoa Dogon está intimamente relacionada à comunidade. A existência da unidade comunitária não significa a inexistência de conflitos ou de diferenças, mas que as instituições, como os conselhos de anciões, servem para ponderar e fazer coexistir de forma equilibrada forças díspares e até opostas: “As diferenças, nesse caso, concorrem para a harmonia do grupo, e isso poderá ocorrer em relações de equilíbrio social ou conflito comunitário” (OLIVEIRA, p.6).

É essa compreensão de que apesar da existência diversa de todas as coisas há a unidade da criação. Isso nos possibilita adentrar nas diversas representações espaciais Dogon. Ao olhar para o cosmos esses povos produziram seu espaço:

Esto lo explican ellos por la tradición de que los cuatro pares originales de gemelos dieron nacimiento a cuatro tribus, Arou, Dyon, Ono y Domno, las cuales en teoría se distribuyeron el universo, y en particular el sistema estelar. Cada tribu tenía originalmente su habitación en uno de los cuatro puntos cardinales y estaba asociada com un elemento. Por supuesto, también se

dividieron entre ellos las diversas funciones sociales y económicas” (Dieterlen; Griaule, 1959, p. 148 apud OLIVEIRA, p.8).

Os Dogon possuem um conhecimento milenar sobre as estrelas, os planetas e os universos. Por exemplo, descobriram e desenharam a órbita da estrela Sirius muito antes da astrofísica moderna ter os equipamentos considerados como necessários, pelo Ocidente, para a construção de tal órbita, no século XX. Sabiam também que existiam uma estrela menor, próxima a Sirius, a famosa Sirius B, a anã branca. Há alguns nomes dados para Sirius B pelos Dogon: Digitaria, Po Tolo e Kizi Uzi, a estrela semente, o ponto de partida da criação. O período orbital de Digitaria também já era conhecido e a cada 50 anos os Dogon realizam uma cerimônia chamada Sigui, simbolizando a morte do primeiro ancestral e celebrando a criação de tudo o que existe, incluindo o uso da palavra falada pela humanidade (figura 5).

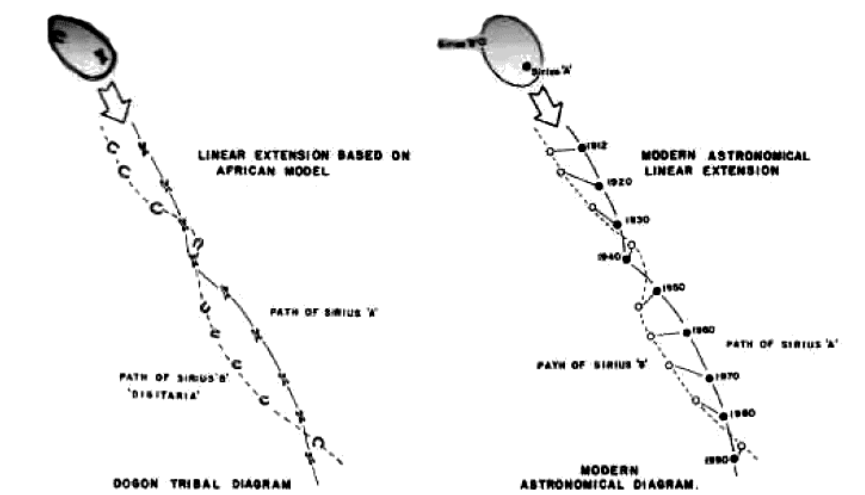


Figura 7. The linear extension on the right is scientifically reliable, based on measurements of the rate of revolution of Sirius B around Sirius A. The linear extension on the left is not scientifically reliable. It is a presumed correlation, for there is no way in which the rate of revolution of Digitaria can be known certainly from the Dogon information. These linear extensions cannot, therefore, be considered to constitute hard evidence of a correlation. It is likely, though, that they do correlate because Digitaria is presumed to move at a rate which makes astronomical sense (for if the shape of the orbit and the distance match, the period should match)

Figura 5 – Órbita Po Tolo e Sirius B

Os Dogons também já conheciam sobre a esfericidade da terra, sobre os Anéis de Saturno, sobre a existência de 4 luas em torno de Júpiter. Falavam sobre um asteroide

que acompanha o planeta Vênus, satélite esse que só foi descoberto em 2020 e de outros tantos corpos astronômicos que não seriam “descobertos” pelo Ocidente até séculos depois de serem comprovados pelos Dogons.

Se para os Dogons Digitaria é a fonte de existência, para os Bantu há também uma Força Vital que anima o mundo. Na leitura de Bunseki Fu-Kiau, a partir da tradução de Tiganá Santana, o mundo no começo para os Kongo, era vazio, sem vida visível. Esse mbungi, essa coisa vazia, é composto por forças ativas: “Onde há vazio e nada, agem outras forças desconhecidas, invisíveis, naturalmente. (...) A vida do homem está rodeada de diversas forças e ondas que a governam como num mbungi” (FUKIAU, 2019, p.21).

É aí então que a kalunga entra em cena. A kalunga emerge do mbungi e essa força de fogo torna-se a fonte de vida na terra: “(...) kalunga, força completa em si mesma, acendeu o mbungi e o transbordou (dominou)” (FUKIAU, 2019, p.21). Kalunga é a força, a linha que está entre o mundo dos vivos e dos mortos, justamente por ser essa força que separou o nada e fez surgir a vida. A kalunga fez explodir uma tempestade de projéteis, produzindo uma enorme massa em fusão. Esse movimento assemelha-se muito ao processo descrito como big bang pela ciência moderna. Com o passar do tempo essa massa em fusão vai sendo resfriada, solidificando-se e dando luz à Terra: “No processo de esfriamento [mvodolo/nghodolo], a matéria em fusão [luku lwalâmba Nzâmbi] produziu água [luku lwasânda], cujos rios, montanhas, etc, são os resultados (Fu-Kiau, 1969)” (SANTOS, 2019, p.22). Segundo Fu-Kiau:

O mundo, [nza], tornou-se uma realidade física pairando em kalunga (água interminável dentro do espaço cósmico), metade emergindo para a vida terrestre e metade submergindo à vida submarina e ao mundo espiritual. Kalunga, que também significa oceano, é um portal e uma parede entre esses dois mundos. Kalunga tornou-se também a ideia de imensidão, que não se pode medir; uma saída e entrada, fonte e origem da vida, potencialidades [n'kingu-nzâmbi] o princípio deus-da-mudança, a força que continuamente gera. Porque kalunga era a vida completa, tudo em contato com a Terra partilhou essa vida e tornou-se vida depois. Tal vida surgiu na Terra sob todas

Cordeiro, Afrocentrando os mapas: cartografia africana e experiências de mapeamento no continente africano

Doi: 10.51308/continentes.v1i21.339

as sortes de tamanho e forma: plantas, insetos, animais, rochas, seres humanos, etc. (ver em Kindoki, 1970) (SANTOS, 2019, p.22)

Para os Kongo, com a explosão algumas partículas permaneceram suspensas no espaço e deram origem ao sol, à lua, às estrelas, que se constituem como outros mundos. Em síntese:

Para o povo Bantu, em particular o Kongo, o universo como vemos e conhecemos é o resultado de um evento “primitivo” que aconteceu em e ao redor dele [dûnga kiantete], mais conhecido como luku lwalâmba Nzâmbi – Deus cozinhou a massa, isto é, as matérias magmáticas, o big bang (Fu-Kiau, 1969). É o resultado de um expansivo processo ígneo que lega, através de um processo de arrefecimento [ngodolo], satélites e planetas. Esse é o processo do fogo cósmico, em expansão [dingo-dingo dia mpiâya yayalanga] (SANTOS, 2019, p.23).

Fu-Kiau nos mostra ainda que para os Bantu, a Terra foi o ponto inicial do fogo do nosso sistema solar, o qual tem três principais camadas ou zonas. Essas camadas são compostas pelos planetas verdes ou que respiram [nza yakûnzû/ yavûmuna]; planetas cinzas [nza yavémba] e planetas vermelhos/quentes [nza ya mbengelele].

Os planetas verdes são pensados como os mais antigos. A nossa Terra é vista como o planeta mais antigo do sistema solar; eles “são planetas vivos porque completaram os quatro grandes estágios de formação do cosmograma Kongo conhecido como dikenga dia Kongo (Fu-Kiau, 1969, 1980, 1991). A palavra-chave para esses planetas é verde [bunkûnzû], a vitalidade fornecendo a natureza” (FUKIAU, 2019, p. 23). Os planetas cinzas não atingiram o estágio da vida ainda: “Eles são sem vida porque ainda estão em seu estágio de esfriamento [ghola], eventualmente, encaminhando-se ao segundo, terceiro e quarto estágio do dikenga dia Kôngo (cosmograma), as maiores etapas do cosmograma Kongo” (FUKIAU, 2019, p.24). A lua e o planeta Marte estão nesse estágio. Os planetas vermelhos são planetas literalmente quentes, não passaram pelo esfriamento e ainda são matérias em fusão, a forma ainda é indefinida, podem ser definidos como encontrando-se no primeiro processo de formação planetária, estágio

de big bang: “Os referidos planetas formam a última fronteira real de um sistema, tal como o nosso. Além dessas fronteiras, há infinitos campos escuros a serem invadidos pelo futuro processo ígnea [dingo-dingo] dos sistemas em expansão” (FUKIAU, 2019, p.24). São essas 3 camadas que formam o mapeamento do sistema solar para os Kongo. Os seres humanos foram convidados para habitarem o planeta Terra: “O ser humano é um segundo sol nascendo e se pondo na Terra” (FUKIAU, 2019, p. 25). Essa compreensão de ser humano tem íntima relação com o processo descrito anteriormente sobre o surgimento da vida na Terra e está descrita no Cosmograma Bakongo (figura 6).

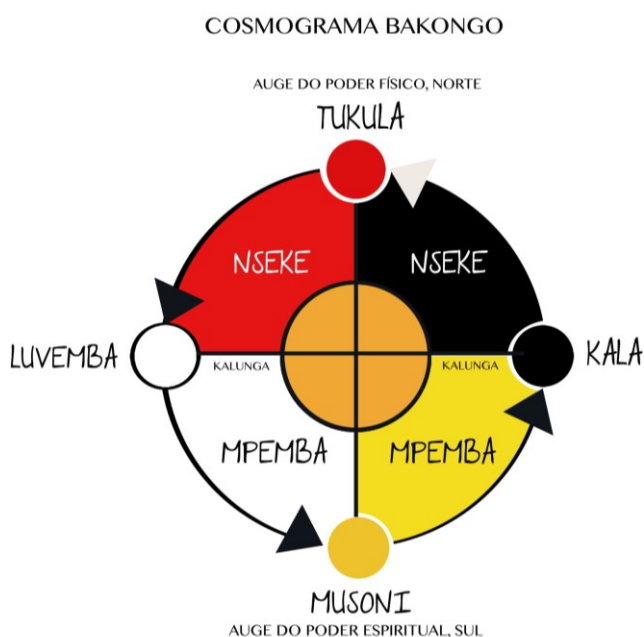


Figura 6 – Dikenga – Cosmograma Bakongo

Fonte: Território de Griots

O Cosmograma Bakongo é um mapa que simboliza os grandes ciclos do universo, da vida, do sol e do tempo. São quatro ciclos divididos pela linha horizontal da kalunga. A organização da sociedade Kongo se dá a partir da articulação desses quatro grandes ciclos da vida, realizada em comunidade. Aqui encontra-se a noção de que a pessoa é um sistema de sistemas, nesse sentido é composta pelos vivos, pelos mortos, pelos

ancestrais e pela natureza. Foi através da prática comunitária própria do Dikenga que o Reino do Congo se consolidou como um dos principais reinos do continente africano. O Dikenga nos diz que na vida passamos por musoni, auge do poder espiritual, o sul, o momento de germinação, do crescimento silencioso anterior ao nascimento; por kala, momento do nascimento, tempo em que crescemos e cultivamos o amadurecimento; por tukula, momento do auge do poder físico, o norte, a força, a liderança, momento no qual há a conexão direta com os ancestrais, o sol de meio dia; e finalmente chegamos a luvemba, que após o sol de meio dia se aproxima da morte, o tempo de silêncio, que precede outro caminhar, outro ciclo vital. Essa cosmopercepção é fundamental para a permanência do povo Bakongo, mesmo após o processo genocida de colonização e desmembramento do Reino do Congo.

Outro povo Bantu muito importante para as nossas águas ancestrais são os Tchokwe (Lunda-Cokwe). Localizados no nordeste da atual Angola, na República Democrática do Congo e no noroeste da Zâmbia, esses nossos ancestrais possuem nos Sona, desenhos na areia, responsáveis por serem um dispositivo de estímulo à memória e à tradição originária. Os Sona são utilizados como parte dos ritos de iniciação e os aprendizes aprendem com os mestres esses são chamados de akwa kuta sona. A mitologia Tchokwe fala que eles são descendentes de Nzambi (Ser Supremo). Há um sona que nos conta sobre o surgimento do mundo (figura 7):

Um dia o Sol foi visitar Deus. Deus deu ao Sol uma galinha e disse: "Volte pela manhã antes de partir". De manhã, o frango cantou e acordou o sol. Quando o Sol foi para Deus, Deus disse: "Você não comeu o frango que eu lhe dei para o jantar. Você pode ficar com o frango, mas voltar aqui todos os dias." É por isso que o Sol circula a terra e sobe todas as manhãs. A Lua também foi visitar Deus e recebeu uma galinha. De manhã, o frango cantou e acordou a lua. Mais uma vez, Deus disse: "Você não comeu o frango que eu lhe dei para o jantar. Você pode ficar com o frango, mas voltar aqui a cada vinte e oito dias". É por isso que o ciclo da Lua dura vinte e oito dias. O humano também foi visitar Deus e recebeu uma galinha. Mas o humano estava com fome depois de uma longa jornada e comeu parte do frango para o jantar. Na manhã seguinte, o Sol já estava alto no céu quando o humano acordou, comeu o resto do frango e correu para ver Deus. Deus disse: "Eu não ouvi o corvo da galinha esta manhã". O humano respondeu com medo: "Eu estava com muita fome e comi". "Está tudo bem", disse Deus, "mas ouça: você sabe que o Sol e a Lua estiveram aqui, mas nenhum deles matou o frango que eu lhes dei. É por isso que eles mesmos nunca morrerão. Mas você matou o seu, e assim você deve morrer como aconteceu. Mas na sua morte você deve retornar aqui". E assim é (TERREIROS DE GRIÔS, 2018).

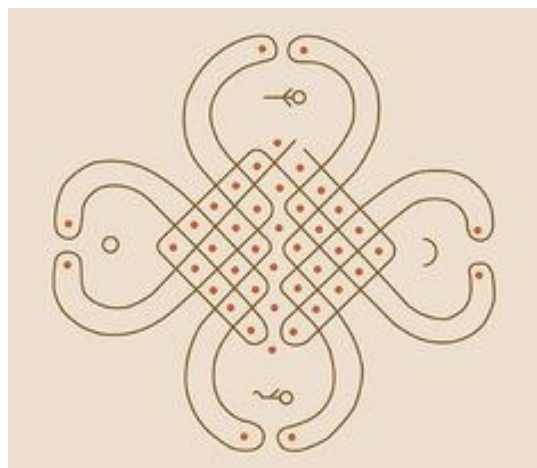


Figura 7 – Sona do surgimento do mundo Tchokwe

Fonte: Terreiro de Griôs, 2008

Há um sona que revela a cosmopercepção e o conhecimento espacial Tchokwe. O “Ku ngangela nyi Luanda” (figura 8) representa os pontos cardeais, organizam o espaço e a vida Tchokwe. Aqui Ku Ngangela, representa a nascente, o leste; Ku Luanda, o poente, o oeste; Kutu, o sul, a nascente das águas e Kusango, o norte, a foz das águas. Os cemitérios Tchokwe, por exemplo, estão sempre a Ku Luanda da cidade, assim como há a representação de Ku Ngangela como o amanhecer, como o nascer do sol que pode ser também entendido como o nascer da vida, semelhante à cosmopercepção trazida pelo Dikenga dos Bakongo.

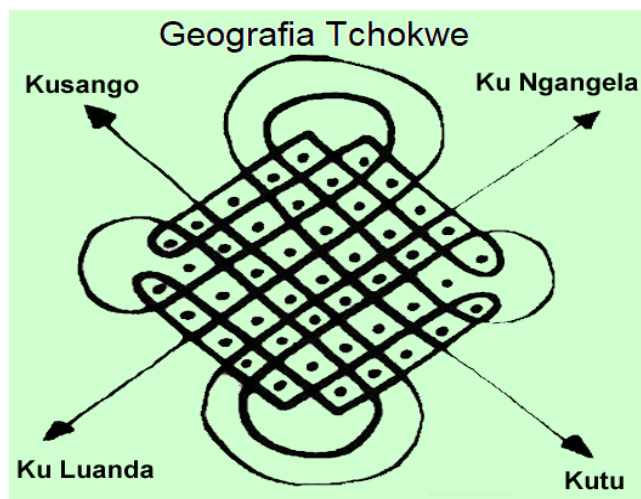


Figura 8 - Orientação Tchokwe

Elaboração própria

Ainda nas águas dos povos Bantu, temos uma larga produção de mapas oriunda do Império Luba. O povo Luba ou Baluba está localizado na região de Catanga (Shaba), na atual República Democrática do Congo. Segundo Nei Lopes:

A origem de sua organização política remonta ao século VIII d.C., quando já tinham constituído importantes unidades das quais a mais significativa foi o Luba Lomani; a povoação da região, entretanto, remonta a migrações provenientes do leste do continente, em vagas progressivas, a partir do século V. Seu poder e influência estendiam-se ao nordeste de Angola, ao sul do Congo e ao norte da Zâmbia. Os restos de uma necrópole encontrados às margens do rio Quisale, no norte de Catanga, datados de 800 d.C., são indícios de uma civilização antiga. Segundo Obenga (1991), diversos aspectos de sua cultura e da organização de seu poder, como entre o povo Cuba, ligam os lubas ao Egito Faraônico (LOPES, 2011, p.183).

Os mapas Lubas são utilizados visual e taticamente como forma de repassar mitos de criação e outras histórias importantes para a sua cultura. Por exemplo, há uma iniciação tradicional, composta por quatro estágios, no qual os membros aprendem sobre os princípios e preceitos espirituais da realeza Luba. Para o acesso à Sociedade real Budyé, durante o terceiro estágio, o estágio lukala, os iniciados são levados para uma localidade na qual os anciãos desenham mapas mostrando os locais de moradia do espírito guardião da realeza Luba, bem como os caminhos ancestrais de migração, os principais lagos e rios, a localização de várias chefias e as moradas de espíritos importantes. Esses mapas são feitos em paredes pretas e possuem contornos brancos cobrindo uma vasta região (figura 9).

Cordeiro, Afrocentrando os mapas: cartografia africana e experiências de mapeamento no continente africano



Figura 9 - Mapa na parede do estágio Lukala para iniciação Sociedade Luba Budyé

Fonte: Woodward et Lewis, 1998.

A tradição se mantém até os dias atuais, como nos mostra os mapas fotografados por Mary Nooter Roberts no final dos anos 1980. No estágio final da iniciação Budyé, tem-se a apresentação de um mapa conhecido como lukasa. O lukasa (figura 10) é típico da região de Kabongo da República Democrática do Congo. Nesse mapa podemos perceber que as tábuas são cobertas com miçangas e búzios, especializando as jornadas migratórias do rei, a localização de lagos, rios, árvores sagradas, residências que podem ser também capitais espirituais. As capitais espirituais estão representadas por contas grandes e cauris (búzios). Linhas feitas de contas geralmente representam os caminhos ou rotas de migração, enquanto círculos de contas, as chefias. O rio Congo, conhecido também como Nzadi, é representado pelo longo corte no lado direito inferior do tabuleiro. Existem diversos lukasas e a sua representação espacial é também diversa e construída a partir de elementos de uma geografia real específica.

O lukasa mostrado na figura 10 foi construído para uma sociedade Budyé em uma vila onde foi estabelecida a residência de Kalala Ilunga, o primeiro rei Luba. Nos caminhos reais de Kalala Ilunga podemos notar elementos geográficos e históricos como a migração seguida de encontro no lago Boya, onde há o encontro do rei com o Nkongolo, personagem fundamental para a criação do reino Luba.

Cordeiro, Afrocentrando os mapas: cartografia africana e experiências de mapeamento no continente africano

Doi: 10.51308/continentes.v1i21.339

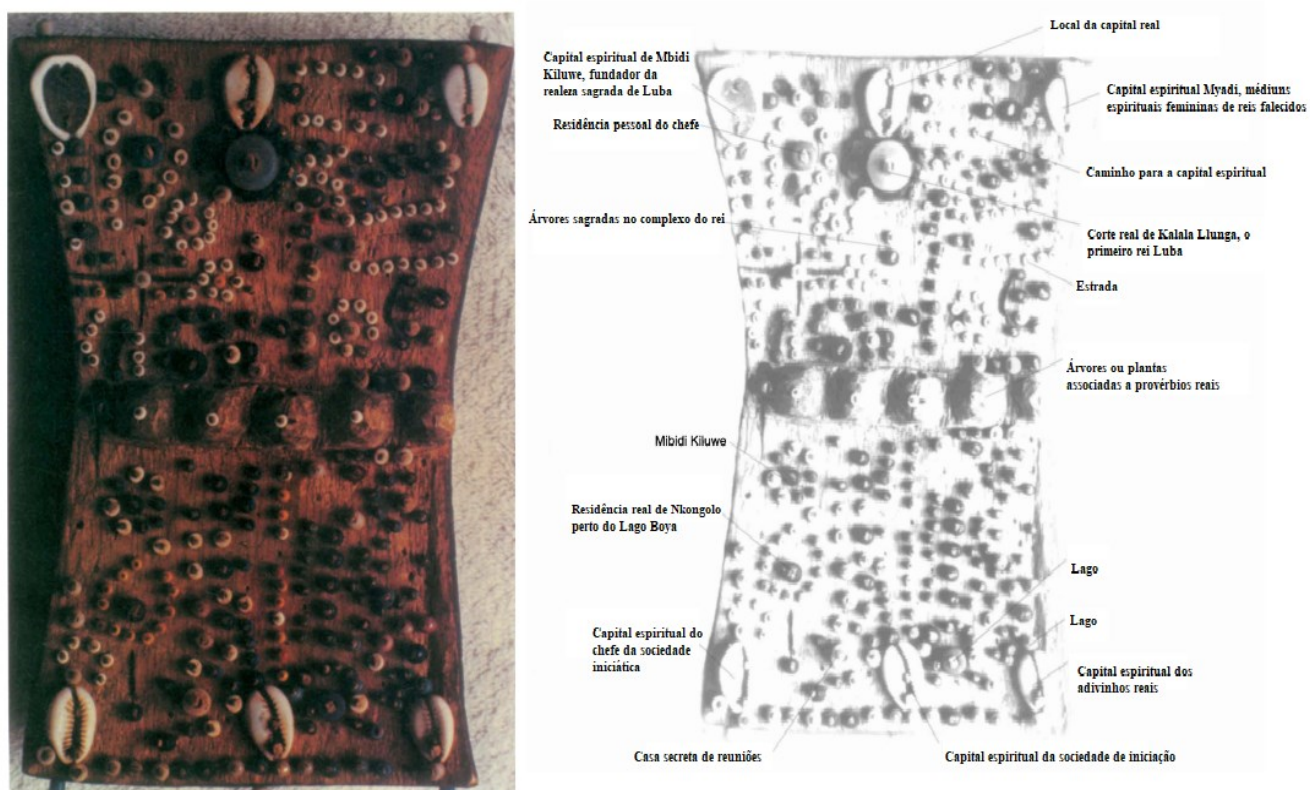


Figura 10 – Lukasa Luba

Fonte: Woodward et Lewis, 1998.

Considerações Finais

A diversidade existente na cosmopercepção espacial africana, aliada a sua unidade cultural são exemplos de que existem diferentes lógicas que coabitam o planeta, ao contrário do universalismo pernicioso pregado pelo Ocidente. O continente africano é repleto de existências espaciais, seja na presença dos planetários mais antigos do mundo, como o “calendário de Adam” na África do Sul, o de Tya e o de Nabta Playa na Etiópia; seja pelos instrumentos de medição do tempo-espço como a Clepsydra, os

relógios solares, os Merjets; pelo conhecimento longitudinal, descoberto séculos depois pela Europa; seja na representação gráfica e espacial existente nos exemplos trazidos por nós. Como não admirar a riqueza do mapa de Dendera, considerado o único mapa completo que temos de um céu antigo, provável base sobre a qual os sistemas de astronomia posteriores se desenvolveram?

Estamos em Luvemba, encerramos o primeiro ciclo de retomada da cartografia africana, mais ainda, dos mapas africanos, expandindo nossos olhares a partir de quais eram as necessidades e os objetivos dos mapeamentos no continente africano. Como o Dikenga, o ciclo que se inicia a partir de agora, precisa ser pluriversal, aberto e diverso. No próximo artigo, traremos mais cartografias africanas que precisam compor o nosso imaginário cartográfico.

Referências Bibliográficas

- ANJOS, Rafael Sanzio Araújo dos. Cartografia da Diáspora África – Brasil. **Revista da ANPEGE**, Presidente Prudente/SP, v. 7, n. 1, número especial, p. 261-274, 2011.
- ASANTE, Molefi Kete. Afroncentricidade: Notas sobre uma posição disciplinar. In: NASCIMENTO, Elisa Larkin. **Afrocentricidade: Uma abordagem epistemológica inovadora**. São Paulo: 2009.
- BOB, Urmilla; PERRY, Edwin. **Transforming Human Geography: Embracing Afrocentricity**. *Aternation*. 21,2. 2014.
- DIOP, Cheikh Anta. **A Unidade Cultural da África Negra**. *Esferas do Patriarcado e do Matriarcado na Antiguidade Clássica*. Luana: Edições Mulemba; Portugal: Edições Pedagogo. 2014.
- FUKIAU, Bunseki. A Cosmologia africana dos bantu-kongo. In: SANTOS, Tiganá Santana. **A cosmologia africana dos bantu-kongo por Bunseki Fu-Kiau: Tradução negra, reflexões e diálogos a partir do Brasil**. Tese (Doutorado). Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas. Universidade de São Paulo. 2019.
- KARENKA, Maulana. A função e o futuro dos estudos africanos: Reflexões críticas sobre sua missão, seu significado e sua metodologia. In: NASCIMENTO, Elisa Larkin. **Afrocentricidade: Uma abordagem epistemológica inovadora**. São Paulo: 2009.
- KRENAK, Ailton. **Ideias para adiar o fim do mundo**. São Paulo: Companhia das Letras, 2019.
- LOPES, Nei. **Dicionário da antiguidade africana**. Rio de Janeiro, RJ: Civilização Brasileira, 2011.

- MAZAMA, Ama. A afrocentricidade como um novo paradigma. In: NASCIMENTO, Elisa Larkin. **Afrocentricidade: Uma abordagem epistemológica inovadora**. São Paulo: 2009.
- NOGUEIRA, Renato. **O ensino da filosofia e a lei 10.639**. Rio de Janeiro: Pallas, 2014.
- OBENGA, Théophile. Egypt: Ancient History of African Philosophy. In: KWASI, Wiredu (ed.). **A Companion to African Philosophy**. Massachusetts: Blackwell Publishing, 2004, p.31-49. Tradução para uso didático, para o projeto de pesquisa *Dissecando o racismo epistêmico: a urgência de outra perspectiva no ensino de filosofia*, por Vinícius da Silva (viniciuxcostasilva@gmail.com).
- OLIVEIRA, Eduardo. **Epistemologia da Ancestralidade**. Disponível em: www.entrelugares.ufc.br/entrelugares2/pdf/eduardo.pdf. Acesso em: 22/09/2011.
- OYĚWÙMÍ, Oyèrónké. Visualizing the Body: Western Theories and African Subjects in: COETZEE, Peter H.; ROUX, Abraham P.J. (eds). **The African Philosophy Reader**. New York: Routledge, 2002, p. 391-415. Tradução para uso didático de Wanderson Flor do Nascimento.
- RAMOSE, M; Sobre a legitimidade e o estudo da filosofia africana. Tradução: Dirce Eleonora Nigro Solis, Rafael Medina Lopes e Roberta Ribeiro Cassiano. In: **Ensaios Filosóficos**, Volume IV, out. de 2011.
- RATTS, Alex. A perspectiva do “mundo negro”: notas para o ensino de Geografia da África no Brasil. In: COSTA, Carmem Lúcia. **Gênero e Diversidade na escola: espaço e diferença: abordagens geográficas da diferenciação étnica, racial e de gênero**. 2018.
- SANTOS, Milton. **A natureza do espaço: técnica e tempo: razão e emoção**. 4. ed. São Paulo, SP: EDUSP, 2002. 384 p.
- SILVA, Catia Antonia da. **Política pública e território: passado e presente da efetivação de direitos dos pescadores artesanais no Brasil**. Rio de Janeiro: Consequência, 2015.

Data de Submissão: 14/04/2021

Data da Avaliação: 14/03/2023