

“Existe um segredo entre nós”: a trajetória do *djéli* Toumani Kouyaté

Mônica Pessoa*

*Eu sou uma árvore de palavra.
A palavra é toda sabedoria e
todo segredo da família, levamos
tudo para a grande árvore. A
sabedoria de cada pessoa e cada
família é uma folha, o djéli é
uma árvore que vai guardar
todas essas folhas, ele tem a raiz
no mandê, no vestibular da pa-
lavra, mas os galhos vão a todo
lugar no mundo.
(Toumani Kouyaté, 2017).*

O presente artigo evidencia as memórias do djéli Toumani Kouyaté, nascido em Burkina Faso, na África ocidental.¹ São memórias que revelam performances em movimento e expressam as tradições orais africanas como “pro-

* Mestre em Patrimônio Cultural e Sociedade pela Universidade da Região Joinville (Univille), e doutoranda em História do Tempo Presente na Universidade do Estado de Santa Catarina (Udesc). Professora de História na Secretaria do Estado do Amapá. Foi bolsista Capes no Doutorado-Sanduiche pelo Programa de Mobilidade Acadêmica Abdias do Nascimento. Atualmente, é bolsista Uniedu-SED (Secretaria do Estado de Santa Catarina). E-mail: monicapessoa2@gmail.com.

1 Meus agradecimentos a Toumani Kouyaté pela confiança e disponibilidade de sempre, e por me deixar escrever sua história de vida. Agradeço também ao Professor Dr. Alioune Sow, pelas inúmeras orientações e diálogos imprescindíveis na escrita da Tese e deste artigo, e à Prof. Dra. Tanya Saunders pelas orientações e pela parceria no Doutorado-Sanduiche.

duto e processo”. Elas são fontes históricas importantes (Vansina, 1985), que objetivam explicitar vozes de autoridades que transcendem um passado e buscam discutir o presente das sociedades africanas de cultura oral. Assim, recorro às narrativas orais² de Toumani Kouyaté realizadas na França em 2017,³ apreendendo como ele se torna o que chamo de djéli contemporâneo – aquele que acomoda e transforma as tradições orais, alicerçado em seu “patrimônio familiar” (Keita, 1995, p.41, tradução minha) em novos produtos culturais na contemporaneidade. Em seus trânsitos culturais transnacionais, ele revela uma sensibilidade e uma posição política e cultural que infringem as regras das fronteiras dos nacionalismos, revigoradas pela criação de formas de arte, filosofias e estética significativas e inovadoras apresentadas ao mundo fundamentadas em e revestidas de uma vasta riqueza cultural, enfrentando mundos diferentes, mas, sobretudo, emanando histórias.

Para compreender o universo das tradições orais mandingas, recorro a estudos africanos e a pesquisas de outros autores europeus que discutem sobre a política de memória e história engajadas pelos papéis de djélis e griots na África ocidental. Tento explicar como os sujeitos africanos se inscrevem na modernidade em que se instalam e na qual mobilizam suas artes, ultrapassando fronteiras, línguas, constituindo-se em novos sujeitos. Apoio-me em autores como Valentin Mudimbe (1994), Cherif Keita (1995) e Achille Mbembe (2014a; 2014b), para discutir metodologicamente as possibilidades a que Toumani Kouyaté recorre para acomodar tradição e modernidade através do corpo que viaja e circula pelo mundo atual, conhecido como afropolitanismo (Mbembe, 2014a) – que é a consciência de ser agente e depositário de culturas e, ao mesmo tempo, assimilar/adotar social e politicamente outros modos de ser e viver.

As experiências surgidas dos lugares que chamamos de diáspora são representadas pelas palavras de Mudimbe (1994), como expressão de enunciações e estratégias da arte africana, demonstrando a multiplicidade dos processos de mudanças culturais ao longo do tempo, como as readaptações e as transformações em seus discursos, o impacto criativo e as novas tendências da criatividade dos sujeitos pós-coloniais africanos na contemporaneidade. Toumani reflete “uma imagem da atividade contemporânea da arte africana — reprender” (Mudimbe, 1994, p.54), capaz de nos permitir visualizar os padrões dos seus circuitos discursivos de con-

2 Foram utilizadas duas entrevistas, realizadas em Saint-Nazaire, cidade onde reside Toumani, e em Martigues, onde participei de uma de suas performances em 2017, no Festival de Martigues.

3 Este artigo foi extraído da pesquisa de doutoramento em História do Tempo Presente, intitulada: “*Os griots e djélis contemporâneos: a trajetória de Toumani Kouyate*”, orientada pela Prof. Dra. Claudia Mortari (UDESC) e co-orientada pelo Prof. Dr. Alioune Sow (Universidade da Flórida).

tinuidade e as influências em suas experiências, que não querem dizer somente sobre seus deslocamentos de hoje, mas também sobre uma trajetória de vida que vai dando pistas sobre como ele foi se constituindo um djéli contemporâneo.

Toumani entre culturas híbridas: relações afetivas e redes de pertencimento

Toumani Kouyaté, 54 anos, filho de Sotigui Kouyaté,⁴ nasceu em Burkina Faso. Hoje, engenheiro espacial, vive na França. Ele faz parte de uma geração de mediadores sociais da África ocidental conhecidos como “djéli”, que, na língua Bamaná, significa “sangue”; segundo o próprio, “ninguém se torna djéli; nasce djéli” (Toumani Kouyaté, 2017). Já a palavra Kouyaté quer dizer “Existe um segredo entre nós”, para selar o passado glorioso ligado ao imperador medieval do Mali, Sundiata Keita.⁵ Os djélis são mestres da palavra e mediadores sociais. Segundo Toumani, são diferentes dos griots, animadores públicos. As tradições orais mandingas guardam e transformam um conjunto de memórias de suas sociedades, que vão passando de geração em geração. Elas significam no tempo presente fonte histórica, sendo, portanto, essenciais para o conhecimento histórico das populações africanas de cultura oral, já que os djélis representam, em suas narrativas, os eventos históricos que se tornaram parte de “um corpus de história existente, relacionando-os às instituições com as quais se relacionaram e, por meio deste, a um corpus relacionado a toda a sociedade” (Vansina, 1985, p.19, tradução minha). É a partir do poder da palavra, e de suas genealogias, que eles ultrapassam suas memórias enquanto sujeitos e retratam os modos de ser e pensar de uma coletividade.

A esse segredo da palavra, Cherif Keita (1995, p.41, tradução minha)

4 Sotigui Kouyaté (1936-2010) foi um importante ator de Burkina Faso. Adquiriu renome internacional percorrendo os mesmos caminhos de educação por que Toumani passara. Ele influencia Toumani em sua formação intelectual, política e artística quando estabelece a mesma conexão das tradições orais, interligadas pelo pensamento cosmopolita de levar para longe os conhecimentos concebidos na África e de fazer com que o Ocidente compreenda este continente, acreditando nas raízes culturais e na mutação de sua cultura como forma de dar sentido às suas práticas.

5 Sundiata Keita foi imperador do Mali por volta do século XIII. Ele representa uma figura heroica para as populações mandingas. Segundo Cherif Keita (1995), esta atmosfera do gesto heroico, nomeada por ele de *ngaraya*, é fonte de inspiração para os artesãos da palavra – artistas orais – que exprimem em suas expressões artísticas os cantos heroicos, pois eles conhecem o passado do Mandê e sua dinâmica social. Sundiata está inscrito na história como um espelho da sociedade e da identidade mandinga, como um patrimônio familiar e a imagem de mudança e mobilidade, encorajando as gerações às transformações das tradições orais no tempo.

chama de “patrimônio familiar”. Este professor de francês e de artes liberais no Carleton College de Minnesota, ao investigar as identidades e estéticas mandingas na figura de um griot, percebeu o sentido de patrimônio familiar⁶ no mundo literário e africano mandingo. Nele, os artistas, através da arte de confeccionar suas identidades coletivas, atribuem valor às suas genealogias, constituindo fontes de arte através dos séculos, que se reacendem nas gerações que se seguem, sob o ímpeto da validação e inspiração artística e poética.

É nesta sabedoria dos ancestrais, que valoriza a árvore genealógica, que Toumani Kouyaté inicia sua história de vida:

[...] eu nasci em Burkina Faso, na fronteira do Mali, Nigéria, Benin e Togo; é este lugar cujo nome é Fada, Fada N’Guruma, que é a terra da gurumanche. Quem são os gurumanche? Eles são do mesmo povo que Bilali, que foi ancestral de Sundjata, o gurumanche vem do chade. Eu nasci lá na família de minha mãe, mas a família de minha mãe tem uma parte da mãe dela, da vó dela é a parte de tuaregue. A parte de pai de mãe dela é o avô; ele é do grupo do povo fulani; a mãe dela é fulani e é também tuaregue. Eu posso falar da genealogia dela. Essa parte que é do pai dela é fulani; a parte de mãe do pai dela é haussa.⁷ O pai da minha mãe é fulani e a mãe é hausa. O pai do meu pai é fulani. Da minha mãe, o pai é fulani. A minha vó, por parte de pai, é tuaregue; a da minha mãe é bérbere. (Toumani Kouyaté, 2017).⁸

A construção do indivíduo mandingo passa pelo prisma do patrimônio

6 Aposto no conceito de patrimônio de Cherif Keita (1995) quando ele afirma que os povos Mandingas, da área do mandê, possuem como base seus patrimônios familiares sempre em transformação. Todo conhecimento construído pelos ancestrais é respeitado e vivido. O estado de ser mandingo está não na subordinação e reprodução das tradições, mas na audácia, na inovação e nas rupturas. O indivíduo é, por este modo de ação, encorajado a transformar as regras e a perturbar as tradições. O patrimônio não é algo que se conceba somente de pedra e cal, mas compreende construções ininterruptas de conhecimento, ciclos culturais de tradições sempre em processo ligado a funções sociais e políticas no presente, para conhecimento das origens, mas, principalmente, para saber sobre suas funções e lugar no presente.

7 Segundo Mahdi Adamu (2011), o haussa é uma língua indígena conhecida desde os tempos antigos, dominante nas zonas das savanas do Sudão. Devidos às migrações e assimilações, expandiu-se e misturou-se com as populações do norte, como os Tuaregues, os Zabarma (djerma) e os Fulanis. As populações Haussas aparecem nos escritos por volta dos séculos XVI ou XVII, conhecidas como as cidades (ou reinos) de Kanawa, Katsinawa e Gobirawa.

8 Os fulas correspondem a populações da África ocidental, mencionados também como *fulanis*, em inglês *fulani*, e, em francês, *fulbe*. A língua falada é *fulfulde*, ou *pular*. Tais populações são grupos culturais que praticam o pastoril nômade. Possuíam tanto culturas islamizadas e/ou tradicionais, quanto com estruturas hierárquicas e estados centralizados. Ver: Lopes e Macedo (2017).

familiar, possuindo uma importância revolucionária, já que esses indivíduos, ao saírem de seus países, o levam consigo, cultivando toda a inspiração nos ensinamentos dos saberes e fazeres da palavra e da vida adquiridos no seio da iniciação. Neste sentido, Toumani vai mais longe: valoriza os laços de parentesco, que são múltiplos, e, ultrapassando tempos históricos, liga suas linhagens ao império medieval de Sundjata Keita através de seu ancestral Bilali Bunama.⁹

Os djélis Kouyatés possuem uma tradição histórica pela qual são ligados às linhagens genealógicas de Sundjata Keita, o antigo imperador do Mali no século XIII. Segundo Toumani, “a saga de Sundjata Keita é a Saga dos Kouyatés” (Toumani Kouyaté, 2017). Ele expressa uma comunhão através de uma legitimidade política de sua família, dentre tantos agentes da palavra, que ultrapassa tempos históricos, pois, de acordo com a tradição oral, os djélis Kouyatés foram os primeiros djélis de Sundjata. Essa assertiva é contada na epopeia mandinga de Djibril Tamnsir Niane (1982). Segundo a história narrada por Mamadu Kouyaté em “Sundjata ou a Épopeia Mandinga”,¹⁰ aos Kouyatés foi dado o direito de mediar as relações dos diversos grupos culturais em que deviam ser os djélis dos Keitas. Para tanto, Toumani aciona uma genealogia que vem desses tempos remotos, ou seja, desde as linhagens dos Keitas, e esta é uma forma de fortalecer seus discursos e colocar os kouyatés como mediadores históricos. Ele, porém, explicita a maneira como os djélis agem ao contar determinadas histórias.

Jean Bazin (1979, p.437), definindo alguns sinais de poder, problematiza a força da narrativa no conteúdo das histórias dos djélis, as quais, segundo o autor, só são eficazes quando produzem sinais, operando sob a transmutação de eventos em signos, pois, de acordo com ele, “o poder é um fato e precisa ser contado”. Não é simplesmente pela magia literária que o djéli atua em suas narrativas, mas sob

9 A figura de Bilali Bunama aparece em inúmeras versões da epopeia de Sundjata, fruto das influências do Islã no conteúdo das tradições orais mandingas que deram origem a uma manipulação e criação de genealogias que versam sobre as origens dos *griots* e *djélis*. Bilali ibn Rabah, dentro da literatura árabe, foi um escravo negro liberto que se tornou companheiro fiel do profeta. Ele sofrera as maldades de seu mestre, sendo obrigado a deitar de costas para o sol e a renunciar à religião islâmica. Por suportar toda a dor do sofrimento, foi libertado por um muçulmano de nome Abu Bakr, que o levou a Maomé. Segundo as tradições orais, por ser puro de coração e ter uma voz penetrante, Maomé vê sua coragem e o transforma em primeiro Muezim, aquele que faz a chamada para as orações.

10 De uma geração de autores pós-independência africana, o historiador de África, autor de inúmeros contos e dramaturgo Djibril Tamnsir Niane nasceu em Conacri, Guiné, em 1932; seus estudos revelaram as heranças culturais e históricas do imperador do Mali Sundjata Keita. Atualmente, é professor na Universidade de Howard, em Washington, D.C. Além de pesquisador sobre o império do Mali (1959) e de Histórias da África ocidental (1961), Djibril Niane faz parte do Comitê Científico Internacional da Unesco, com contribuição na História Geral da África (2010), uma coletânea de textos que, desde 1964, buscou escrever uma historiografia africana a partir de perspectivas dos próprios africanos.

o signo do poder. Como por necessidade histórica, ele é o autor determinante e único da história que detém poder político e, às vezes, necessidade de “um certo uso da força do poder narrativo” (Bazin, 1979, p.458).

Além dessas “identidades de linhagem” acionadas por Toumani, que vão além do tempo vivido, ele revela uma “identidade territorial” (Martinelli, 1995, p.367, tradução minha), parte de um círculo maior de identidades e línguas, revelando que tal círculo rompe com o caráter de um sujeito com uma cultura homogênea. Para Bruno Martinelli (1995, p.367, tradução minha), as identidades de culturas orais são objeto de representação, pois agregam um conjunto de “afetividades sociais” que quebram as barreiras do espaço sob os laços biológicos de parentesco e produzem formas de legitimidade com critérios plurais e transversais.

Para Cécile Canut (2001), antropóloga em Estudos Linguísticos, nomear línguas e comunidades é resultado de uma construção social, um ato que opera como símbolo e ferramenta de uma existência. É nesse existir em meio à diversidade que Toumani ultrapassa as fronteiras da cultura como algo estático; seu objetivo é hibridizar o seu lugar no mundo. Ele narra como se deu o aprendizado de várias línguas e denota algumas peculiaridades da família, pelas quais será fortemente influenciado em sua trajetória de vida:

Aos três ou quatro anos eu tava falando inglês, francês e espanhol em casa; depois, eu fui na escola, mas eu aprendi essas línguas internacionais na família da minha mãe. Na família de minha mãe, todo mundo fala a língua do bisavô haussa; falamos também a língua da avó tuaregue, que chamamos tamaxeque. Em Bela, todo mundo fala a língua do pai fulani; todo mundo fala a língua da bisavó da parte do pai zarma e também a língua desse lugar em que eles moravam, Mòoré. Todo mundo fala da mesma língua do Gourmanchéma, que é uma parte da família dela; todo mundo fala a língua da outra tribo, que está no lugar de Fada N' Gourma, yana, que a gente chama yadse. Eu aprendi a falar todas essas línguas. E o dioula também, que é o bamaná, que é a língua de meu pai. (Toumani Kouyaté, 2017).

O aprendizado das diversas línguas, ainda pela perspectiva do pertencimento e da solidariedade, demonstra que este lugar é um emaranhado de culturas, como um sujeito que possui liberdade para se autodenominar, e cujas identidades não são definidas pelo mundo exterior, mas dependem de escolhas individuais e afetivas. São, sobretudo, escolhas políticas, pois garantem legitimidade ao discurso e fortalecimento às histórias, numa bifurcação que entrelaça diversos caminhos

culturais, e constroem um sujeito sensível às “diferenças culturais”.¹¹

Toumani é completamente ligado aos saberes que construiu no seio familiar. Ele conta como se dão os ritos de passagem dos djélis Kouyatés, fortemente praticados para o conhecimento da palavra, da vida e das funções do homem mandingo nas sociedades da África ocidental. Apesar de essas práticas terem mudado, ele reúne um conjunto de memórias e conta sobre as experiências que lhe proporcionaram uma relação com o mundo material e imaterial, e o levaram a conhecer suas responsabilidades perante os ancestrais e a sociedade:

A gente tem sete casas no ciclo. Cada casa é uma representação de um ano, que dura sete anos. Mas a primeira parte é a primeira casa, é a iniciação. A primeira casa é a circuncisão e as crianças vão aprender o que é mal e o que é fazer o mal a alguém. Elas vão aprender o que é o sangue também. Elas vão aprender o que é o homem, homem não é só palavra, homem é coragem, ele vai aprender também isso. Esse ciclo é comum para todas as crianças, o príncipe, o griot, djéli, ferreiro, todo mundo, todas as crianças de sete anos dos vilarejos ou da cidade. (Toumani Kouyaté, 2017).

Sua trajetória de vida supera os limites culturais da casta *nyamakala*,¹² as hierarquias e as identidades sociais fixas, e está inteiramente ligada às tradições orais e a seu patrimônio familiar. Ele tem consciência de que foi além desses saberes, mas a experiência da iniciação é única em sua vida. Ele explica: “Eu tenho muitas vidas; existem pessoas que têm só um caminho de vida, vão na escola e acabou; eu não fui só na escola, eu tenho uma vida um pouco complexa” (Toumani Kouyaté, 2017). Ele demonstra uma complexidade em seu percurso, mas mostra

11 Homi Bhabha (2014), quando reflete sobre a fronteira dos nacionalismos, coloca em voga as culturas nacionais como homogêneas; no entanto, as possibilidades de extrapolar os limites epistemológicos das ideias etnocêntricas, como fronteiras enunciativas, começam a se fazer presentes. São os “diferentes” que, com suas histórias dissonantes, narram suas diásporas culturais e políticas, compartilhando histórias e afetividades nessas origens culturais intervalares, conhecidas como “diferença cultural”.

12 Segundo Toumani Kouyaté (2017), a casta *nyamakala* designa grupos com especialidades específicas, como os artesãos, os caçadores, os ferreiros e genealogistas, que movem cultural e socialmente a sociedade mandinga, pois produzem algo material contribuindo para ajudar no desenvolvimento da sociedade. Para Toumani (2017), o *djéli* produz algo imaterial e é responsável pela palavra sagrada, por contar a história das famílias e a epopeia, “sem *nyamakala* não há mande”, diz ele, refletindo a importância desses grupos que mudam seus ofícios e as suas relações culturais de acordo com as transformações sociais e políticas contemporâneas, e não estão presos sob as regras estáticas da casta como no passado. As pessoas da casta *nyamakala* são capazes de dar materialidade à energia do *nyama*, energia fundamental da arte e do ofício dos músicos, bardos ou historiadores orais, que externam através das narrativas “um determinado aspecto da cosmologia e da visão de mundo de seus povos” (Höfs, 2014, p. 39).

que existe uma base reconhecida em sua iniciação à palavra dos djélis. Apesar de todos os conhecimentos adquiridos nas escolas que frequentou mais tarde, foi o patrimônio familiar que o levou a produzir conhecimentos para, segundo ele, “aprender a vida, aprender o que é a vida” (Toumani Kouyaté, 2017). Sua primeira menção é sobre o patrimônio familiar, que encontra lugar em suas memórias como um longo aprendizado das práticas e das funções do djéli, assumindo que, além de tantas técnicas para aprender a arte da fala e de contar histórias, existe uma força que impulsiona o movimento da boca inteiramente relacionado aos diversos valores do seu patrimônio familiar. Para Toumani, na tradição oral, há uma ligação entre o homem e a palavra — ele compreende que por trás das narrativas existem os próprios valores do homem que os transmite, que estão no “valor da cadeia de transmissão da qual ele faz parte, a fidedignidade das memórias individual e coletiva” (Hampâté Bâ, 2010, p.168).

Cherif Keita (1990) menciona a importância da iniciação para os djélis, enfatizando a história de Massa M. Diabaté (1938-1988), um griot e escritor francófono da família Diabaté, nascido em Kita, no Mali, que fala de uma coragem que nele existe, de uma fidelidade aos seus compromissos com os ancestrais e com sua linhagem quando ele traduz sua arte em outra língua, a francesa, para não “trair” sua expressão como um escritor francófono: “A língua parece muito mais bonita quando os provérbios são tecidos dentro de minhas histórias, dadas então num conteúdo africano” (Massa M. Diabaté, 1984 apud Keita 1990, p.113, tradução minha). Segundo o autor, apreender a oralidade africana é assumir os sistemas complexos que envolvem linguagem, visões de mundo, espiritualidade, religiosidades e instituições sociais específicas.

Aos sete anos, a criança começa o ciclo da iniciação com a circuncisão. A primeira casa (ou fase) do djéli acontece com uma iniciação comum, na qual todos os da casta nyamakala estão juntos. A circuncisão é o momento no qual todas as crianças aprendem, segundo Toumani, “o que é o mal na vida, aprendem sobre a vida [...], o mal é para avisar que você não deve fazer o mal aos outros, esse ensinamento permitirá a eles a não fazer o mal” (Toumani Kouyaté, 2017). Este ciclo dura por volta de dois a seis meses. Toumani assinala que, por muito tempo, a iniciação foi vista como uma preparação para que os indivíduos pudessem estar prontos para o casamento, mas para ele não tem somente este significado. Ela acontece para o djéli e vai além da constituição de laços de matrimônio, significa uma preparação para a vida, para o conhecimento do corpo, que é a imagem do interior do indivíduo. Dessa forma, “a criança deve saber e descobrir o mal com seu corpo” (Toumani Kouyaté, 2017).

De acordo com Keita (1995), a iniciação, tanto no sentido espiritual quanto no profano, é um tempo de florescimento do homem mandinga, que adentra os mecanismos complexos do grupo social em que é chamado a viver e, so-

bretudo, nos mistérios do universo dos ancestrais que viveram antes dele. Amadou Hampâté Bâ (1981, p.171), do mesmo modo, explica que o iniciado descobrirá a sua própria relação com o mundo das forças, sendo conduzido a um autodomínio com a finalidade de se tornar um “homem-completo” (maa) e guardião do mundo vivo (maa ngala).

Cherif Keita (1995) e Amadou Hampâté Bâ (1981) revelam que o momento da iniciação é o início da sabedoria e dos antigos segredos revelados por seus ancestrais. Os sujeitos são vistos como atores sociais evoluídos na sociedade, capazes de responder a demandas sociais e políticas e a compreender a vida. Nesse momento, as crianças aprendem a viver em conjunto, de acordo com Toumani: “Eles farão a troca, mostrarão que todo mundo é igual. Que nós somos iguais: o príncipe, o ferreiro, o griot; não há superioridade, nem inferioridade. Eles aprenderão a viver em conjunto; aprenderão o respeito humano, aprenderão o direito do humano” (Toumani Kouyaté, 2017). O símbolo da igualdade e o da comunidade fazem parte dos ritos iniciáticos, já que as crianças passam pela mesma condição: sentimentos vividos a partir da submissão e da humilhação, os quais as unem para enfrentar os mesmos desafios, medos e dores.

Estes ritos, realizados em cerimônias e com símbolos para ritualizar as transições sociais e culturais são, de acordo com Victor Turner (1974), antropólogo especialista em símbolos e ritos de passagem, acompanhados de muitas mudanças que afetam o lugar, a posição social, a idade e o estado do iniciado. Trata-se de uma transição em que os indivíduos passam pela “fase liminar”, que significa momentos de “separação, margem e agregação” (Turner, 1974, p. 94), e tem o sentido de passagem pelo desaparego da estrutura social antiga, quando o indivíduo deixa para trás algumas condições culturais até a consumação do ritual, que é a reincorporação à sociedade, momento em que serão definidos os novos direitos e obrigações ligados às normas e padrões éticos de sua comunidade ou grupo social.

Segundo as noções de pessoa da África negra para os grupos bambara e fula, o ser humano não é uma unidade homogênea, mas é um “ser complexo habitado por uma multiplicidade em movimento permanente” (Hampâté Bâ, 2010, p.171). Pela expressão utilizada na língua bambara, adverte-se que “as pessoas são múltiplas na pessoa”, ou “maa ka ca a yere kono”. Este é um ser social que conjuga tanto elementos físicos e psíquicos quanto espirituais, que compreendem a existência e fundam os mitos de origem e as concepções da existência física, desde o nascimento até a morte do indivíduo. A iniciação, para Hampâté Bâ (1981, p.182), que focaliza as cosmogonias africanas dos povos da África ocidental, é um modo de acionar os aspectos espirituais de crescimento do corpo e da consciência de si mesmo, com o “propósito de dar à pessoa física um poder moral e mental que condiciona e ajuda a realização perfeita e total do indivíduo”.

“Eu tenho muitas vidas”: uma vida de mobilidade social e política

Além da iniciação, Toumani Kouyaté relembra, nos transcurtos das memórias de uma infância marcada por uma mobilidade social, cultural e geográfica, em expressões de suas influências nos diversos grupos culturais e linguísticos e numa formação educacional baseada nos conhecimentos adquiridos a partir do patrimônio familiar. Ele é influenciado por vivências no âmbito social, político e artístico, construídas nas bases de uma família inserida em múltiplos cenários da história de seu país, além da formação em várias escolas – francesa, corânica e a da Igreja Católica. Todas essas condições inspiram seus modos de pensar e seus processos criativos na elaboração de suas narrativas e nas formas de transformações nas teias culturais que ele vai tecendo ao se transportar para lugares e culturas diversas.

Ele aprendeu a falar na família da mãe, em Ouagadougou, composta por intelectuais, médicos e militares, e se orgulha de dizer que tem origem também em um povo que, “na história da África, é o povo mais filósofo e é da família de minha mãe, fulani. O fulani e o tuaregue, a gente tem muita filosofia lá” (Toumani Kouyaté, 2017). Toumani continua:

Quando tinha quatro anos, me levaram para a família do meu pai em Bobodiulassô, assim eu saí de perto da minha mãe e do meu pai, acabou a relação com a minha mãe e com meu pai, eu não esqueci mais deles até hoje. Eu fiquei com a família do meu pai, com os meus avós, tios, tias, todo mundo da família do meu pai que é muito grande também, porque na família do meu pai, o meu avô, pai do meu pai, tinha já seis filhos, mulher e homem, que estavam vivendo lá, mas que estavam fora, não vivendo na família, já estavam casados. [...] Cheik Umar, irmão do meu avô, cada um fez 21 ou 22 filhos na família. Cheik Umar tinha 37 filhos, na família, eles são como meus tios, na nossa cultura todos que são sobrinhos do meu pai são meus pais. (Toumani Kouyaté, 2017).

Nas minúcias do cotidiano familiar, é possível perceber como eram delineadas as relações de parentesco. Ao chegar em Bobodiulassô, ele vivenciou um espaço político fortemente marcado pela relação da família na política de Burkina Faso, revelando uma infância marcada pela mobilidade. Rememorando o contexto em que aprendeu a língua francesa na família do pai, relata: “Todo mundo falava francês, porque o pai do meu pai, o meu avô, era deputado, era djéli, mas

era deputado, eu não estou falando de griot”, e se orgulha em dizer que “ele participou da criação da primeira parte política da África Ocidental, da Assembleia Democrática Africana” (Toumani Kouyaté, 2017).

A lembrança do aprendizado da língua francesa se manifesta em sua memória pela presença do avô em uma organização que foi precursora nas lutas pela independência. Ele então enfatiza: “Eu comecei a falar a língua do branco antes de falar a língua do meu pai” (Toumani Kouyaté, 2017). Nessa expressão, que marca o uso da língua francesa em contexto africano e, num caso ainda mais específico, de Burkina Faso pós-independência, Toumani aborda a língua enquanto instituição social que, alimentada por hábitos sociais e culturais, denota como a presença da língua francesa nas regiões da África ocidental demarcava uma construção social, tencionando ser “objeto de política linguística, de educação, participação de constituição de um estado-nação” (Canut, 2001, p.445, tradução minha), imperativos para a construção de uma visão de mundo também. Isso é percebido, então, no papel da escola francesa na formação de Toumani — uma instituição que impulsionava uma nova forma de pensar e organizar os conhecimentos científicos, nem sempre em contraponto aos saberes locais e tradicionalistas dos djélis, mas, no caso de sua formação, foi imbricando e acomodando experiências da escola e de seu patrimônio familiar.

Na escola francesa, Toumani iniciava a construção de um novo conhecimento. Embora significasse uma tensão nos conhecimentos da *djaliá*,¹³ promovia uma forma de emancipação individual que transcenderia os valores da casta *nyamakala*. O caráter republicano e elitista da educação surge no período pós-colonial, levando os indivíduos a uma formação laica, em que teoricamente não se fazia distinção de raça ou credo.

Neste sentido, o djéli Toumani acomodou os diversos conhecimentos da escola francesa com os que havia adquirido no seio familiar. Pode-se notar ainda, em relação às práticas, ou pela tendência a assumir, que a formação dos djélis ocorria sob fortes esquemas de segurança e condições estritas, listadas em um contexto tradicional que, por vezes, resistia à mudança, e nem sempre aceitava demonstrar

13 A *djaliá* significa os diversos ofícios dos *djélis* e *griots*, seja através de suas genealogias, epopeias, cantos, canções e narrativas performáticas do presente. É na família “que se bebe o conhecimento da *djaliá*”, de geração em geração, pela memória do corpo e nas profundas ligações dos conhecimentos dos ancestrais (Höfs, 2014, p. 39).

as realidades das sociedades modernas mandingas.¹⁴ Contudo, Toumani demonstra essa abertura como modelo de educação múltipla, que acomoda seus saberes ancestrais e os adapta aos diferentes contextos. O avô de Toumani era djéli e também deputado, apresentando sinais das funções dos djélis como mediador social e político, adequado aos interesses da sociedade civil moderna, o que Toumani faz questão de frisar que não era um trabalho de griot. Assim, evidencia o modo como os djélis Kouyatés e os griots de outras famílias começaram a atuar em países africanos no âmbito do poder político no período pós-independência.

Antropóloga e historiadora de patrimônio cultural, Rosa de Jorio (2006) analisa como o uso do passado, por meio de bens patrimoniais culturais como estátuas, prédios, pinturas, mapas e relatórios, que lembram a memória dos conquistadores franceses, aciona diversas memórias, ou deveres de memórias, em torno de vestígios coloniais do Mali. Para tanto, enfatiza ser importante para entender a política cultural do Mali levar em conta a arte da memória e suas formas de representação, tanto na academia quanto dentro das tradições populares, ou seja, uma historiografia produzida por aquilo que ela considera ser um dos recursos primários dos historiadores da pós-independência, um “corpus de conhecimento e especialidade do jeliya, um bardo, um mensageiro, um historiador oral, que forneceu mais apoio a uma narrativa histórica heroica de pessoas fora do comum e eventos marcantes” (De Jorio, 2006, p.83, tradução minha). Ela percebe como os jogos políticos de memória, por meio dos monumentos históricos coloniais que pairam sobre a sociedade, são acionados ora por memórias de repulsa à violência colonial francesa, ora como um estímulo para o projeto de construção de uma nação moderna e democrática, impulsionada por inovações políticas e culturais promovidas pelo presidente Konaré entre 1992 e 2002.

No uso das políticas culturais de reconstrução do Mali, por exemplo, no contexto da independência, os governos encontraram na tradição oral um meio de reproduzir as histórias das origens genealógicas, e, no griot, uma fonte necessária como conhecimento popular válido para a reconstrução do passado, pois, “além de representar uma entrada valiosa no passado de Mali, a tradição oral serviu amplamente como um paradigma para significar novas relações de poder na linguagem renovada do jeliw (plural de jeli)” (De Jorio, 2006, p.84, tradução minha). Esses governos pretendiam incluir uma ideologia de cultura democrática,

14 Os povos mandingas estão na porção ocidental da África ocidental, com grandes populações na República da Guiné, na Costa do Marfim, no Senegal, na Gâmbia e na Guiné-Bissau, Libéria, Serra Leoa e Burkina Faso. O nome mandinga vem do idioma Fulbe (Fulani) e significa: “as pessoas do antigo império do Mali”. A língua mandinga, o bamaná, é uma das várias línguas faladas no mandê. Ver Nwanunobi (1996).

incorporando os valores nacionais e as narrativas das tradições locais, focando nos heróis e em alguns fatos históricos exemplares.

Tais contextos são influências que despontam sobre as experiências da família de Toumani e refletem como essas vivências são fundamentais para ele construir, futuramente, o seu capital narrativo. Toumani é produto desses processos de vivências, de aprendizagem política, linguística, artística e cultural familiar, sobretudo pela existência dessa elite que gravita em torno dele, principalmente quando preocupado com a emancipação nacional, deixando emergir o papel de mediador social e político, que ultrapassa os problemas da família dentro de laços de parentesco e passa a construir cenários e demandas políticas de Burkina Faso.

O avô de Toumani fazia parte da Assembleia Democrática Africana (RDA), organização que representou o maior partido político africano no período de 1946 a 1958, e que se propunha, em suas bases políticas, a lutar contra o imperialismo francês e pela independência da África. Toumani reconhece o lugar do avô: “Ele foi o protetor da paz; assim, a França deu a ele esse cargo para passar a comunicação, passar toda a informação. Se tinha algum problema, ele que iria resolver” (Toumani Kouyaté, 2017). Com isso, revela algumas funções dos djélis nos processos de independência e as responsabilidades do djéli enquanto mediador social e da paz.

A inserção de Toumani nesse ambiente político desde muito cedo reflete, conseqüentemente, sua posição social, a qual lhe garante uma educação privilegiada nesta sociedade. Toumani nasceu em 1965, período em que a África estava passando pelo processo de descolonização, sendo marcado, então, pelas mudanças da independência de seu país. Por essa razão se explica a forte presença, em suas memórias, de uma crítica colonial tão ferrenha, de seu engajamento através de narrativas que recordam movimentos de luta por uma verdadeira independência política da África, da ideia de igualdade e humanidade e das diversas menções ao colonizador por questões de raça:

Quando eu era criança, tinha militar africano, mas um pouco, todo militar que encontrava era branco, branco! Que a gente chama gobi, todos eles vinham na nossa família e isso fez com que eu encontrasse branco muito cedo, na família da minha mãe, na família do meu pai a mesma coisa. Brancos militares, todos brancos! Tem negro também, mas os superiores eram brancos e os inferiores eram negros. (Toumani Kouyaté, 2017).

A vida nas fronteiras entre o conhecimento tradicional, a modernidade e as relações interpessoais da família com militares brancos franceses produziram um discurso marcado por críticas aos resquícios do poder colonial. Há um senti-

mento ou uma ideologia pan-africanista¹⁵ em Toumani quando rememora as relações familiares nos contextos de luta pela independência. Por isso, ao narrar sobre o avô, ele reproduz cenas do período pós-colonial atento às questões de raça. Os valores do branco europeu e do negro africano são construídos numa perspectiva ambivalente, inserindo a história familiar nestes contextos globais e em como os djélis Kouyatés desempenhavam um papel fundamental na construção de uma sociedade mais justa e igualitária, fora do jugo colonial, por meio de instituições sociais e políticas ligadas ao patrimônio familiar:

Gente como meu avô da parte da minha mãe, tinham poucos oficiais superiores, tinha pouco, de verdade. Meu avô foi o grande general, toda África Ocidental tinha respeito por ele; era o raríssimo general do exército. Ele estudou na escola de branco, mas ele tinha todo funcionamento dele tradicional, todo funcionamento dele era tradicional. (Toumani Kouyaté, 2017).

Há sempre a intenção de relacionar os papéis dos djélis ao lugar tradicional e ao lugar moderno como mediador da sociedade, assim como era no passado, quando eles eram ligados à história dos reis responsáveis pela paz, por levar a sabedoria e as histórias ancestrais, mas também ligados ao poder político, preocupados com as convenções sociais, com o direito, as leis e a organização em sociedade. Apesar de seu avô ter estudado na “escola de brancos” (Toumani Kouyaté, 2017), ele continuava a seguir a missão do djéli com suas atribuições tradicionais e estava sempre perto do povo, mesmo ocupando um cargo tão importante:

Hoje o presidente não vai sair proteção, mas todo dia o meu vô, pai de minha mãe, vinha na nossa casa, na casa do meu pai, em Ouagadougou, encontrar meu vô Mamadu, irmão do pai do meu pai, que é meu avô da parte do meu pai, era grande tocador de acordeom, parte da minha mãe, meu vô que era comandante geral da África Ocidental. Ele era tocador de violão. Todo dia esses dois vinham na frente da nossa casa para tocar, falando com os amigos deles, normal. As pessoas que queriam falar com ele, era só ir lá, eu conheci isso. Quando tinha as férias, ele ia me buscar

15 Para Mathias Scherer (2016, p.156), o movimento pan-africanista tornou-se força de integração dos países africanos a partir das décadas de 1970, mesmo que tenha suas origens nas décadas de 1930, como movimentos de luta pela independência. Caracterizou-se, segundo o autor, como um movimento de libertação nacional e pela unidade política de África, aspirando a Estados africanos soberanos e fortalecendo a solidariedade e as identidades africanas.

e me levar com ele. Ele trabalhava a terra: todos os meus avôs, tanto da minha mãe quanto do meu pai, trabalhavam a terra. Tinha o lugar para fazer a agricultura de arroz, de milho, de tudo; eu gostava disso. Ele tinha as vacas, cabras; ele gostava disso, eu também, essa foi outra escola para mim. (Toumani Kouyaté, 2017).

A família lhe transmite vários aprendizados nesta simbiose tradicional e moderna, seja na vida política, seja na música, com os avôs tocando instrumentos europeus e, ao mesmo tempo, lidando com o cotidiano da vida simples, do trabalho com a terra, numa relação estreita com o povo.

No ano de 1972, com sete anos de idade, Toumani ingressa na escola francesa, na classe superior. Ele menciona sua capacidade avançada em relação ao aprendizado da língua francesa e aos conhecimentos escolares, estando sempre à frente de seus irmãos e colegas. Na escola francesa, deparou-se com um método agressivo por parte dos professores “brancos”. Essa violência, segundo ele, por razão desconhecida, era motivo para se engajar ainda mais para aprender: “Quando o novo professor chegou, ele sabia que eu podia ler tudo. Ele não acreditava. Todo dia ele me batia, eu não conseguia entender, eu achava que estava trabalhando mal. Aí voltava pra casa e trabalhava muito” (Toumani Kouyaté, 2017). Essa experiência na educação francesa, unida ao aprendizado da língua, significava um novo universo, desconhecido e, ao mesmo tempo, interessante para ele. Essa educação iria abrir caminhos para que ele se deslocasse para outros países e gozasse de uma educação militar e de elite, já que a família estava nesse universo social e cultural:

Quando eu passei na escola superior, eu fiz um exame, e todas as crianças que estão nessa escola são os melhores alunos da escola, mas é uma grande escola da África do Oeste. Eu tava lá. Na escola Prytanée, uma escola de oficial militar, mas só as crianças que são melhores podem entrar lá; você tem que ser o primeiro [...]. Todo mundo ficou feliz. A parte da família da minha mãe estava feliz, porque quase todos os irmãos de minha mãe passaram por essa escola. Eles eram todos oficiais do exército. (Toumani Kouyaté, 2017).

Toumani ingressou em uma escola francesa internacional aos dez anos de idade, no ano de 1975. A escola Prytanée era militar e, por meio dela, ele viajou para vários países da África e Europa, como Rússia, Tchecoslováquia e Romênia. Foi o início de sua mobilidade cultural e de profissionalização em diversas áreas de conhecimento: “Nessa escola a gente estudou direito, a gente estudou política muito cedo, a filosofia, a psicologia, a medicina, a arqueologia, a arquitetura, toda pesquisa científica e tecnológica nesta época, eu passava um ano em cada país;

existiam em cada país várias especializações” (Toumani Kouyaté, 2017). Essas escolas ofereciam aos africanos a oportunidade de aproveitar as vantagens de uma educação metropolitana e europeia, de modo que eles, ao estabelecerem contatos com estudantes africanos e de outros países, se tornariam “parte de uma elite internacional de fala francesa, que era frequentemente marxista, anticolonialista e crítica dos políticos africanos nos seus países natais”, adquirindo uma “autoconsciência que envolvia atitudes ambivalentes acerca de ambas as culturas, a francesa e a africana” (Gardinier, 1992, p.97-98):

A gente, já pequeninos, sabemos que vamos sair dessa escola como um oficial do exército e que seu futuro está pronto. Mas, na minha cabeça, a minha vida era na natureza, fazendo o trabalho como pastor na casa de meu avô, aprendendo o teatro, a cantar, as coisas da natureza, isso que aprendi fora desta escola. Eu saí muito cedo de minha casa. (Toumani Kouyaté, 2017).

Nostálgico, ele revela o que Alessandro Portelli (2016, p.49) chama de “memória de abandono e de ruptura”, uma memória subterrânea que expressa a fundação dos sujeitos quando de seus deslocamentos espaciais, que passa pela lembrança familiar, pelo nascimento e suas cotidianidades, que rememora o orgulho familiar, mas traz consigo memórias de ruptura e distanciamento. Havia satisfação em fazer parte desta escola militar internacionalmente renomada, na qual todos os jovens sonhavam em ingressar e que abriria um mundo desconhecido e cheio de possibilidades, de produção de conhecimento e de ascensão social. Uma surpresa para ele, que revela que sua verdadeira paixão estava no cotidiano das práticas familiares. Toumani expressa alguns princípios constitutivos da infância Malinké, a fasya, que obriga o indivíduo a agir de acordo com uma célebre história familiar (Keita, 1995), já que ele seguiu os passos dos tios e era muito comum que os filhos que faziam parte de uma elite fossem para a escola militar. Como ele afirma, todos já tinham consciência de seu futuro, ou seja, sabiam que teriam que seguir este caminho. Embora soubesse que teria um futuro promissor, ele sentia falta da vida simples da sua casa, do aprendizado da palavra, da música, etc.

Toda a formação da criança mandê repousa sobre essa tensão entre continuidade (fasiya) e ruptura (fadenya), permanência e modificação (Charry, 2000), conservadorismo e inovação. Essas duas noções – fasiya e fadenya – são, no entanto, onipresentes, e são encontradas na literatura africana, como em *O Menino negro* (1953), de Camara Laye, que reflete momentos próximos ao da independência do Senegal em 1958. As preocupações de Laye e seus medos se expressam sobre o que ele equivocadamente considera ser uma educação medíocre, uma alternativa à formação convencional e que teria a consequência, sempre de acordo com o

mesmo autor, de um modo inadequado de ação que não estaria de acordo com os requisitos de *fasiya* e *fadenya*. Poucos críticos o referenciam, mas raramente temos visto tantas perguntas e hesitações para atravessar e estruturar o reflexo de uma criança em seu treinamento e observar ao seu redor interrogações e ajustes nos modos tradicionais de individuação:

E era verdade que eu sonhei: minha vida não estava aqui... e onde estava minha vida? E eu estava tremendo na frente desse estranho. Não teria sido mais fácil substituir meu pai? “Escola... escola...”, pensei; gosto tanto da escola? “Mas talvez eu tenha gostado mais dela. Meus tios... Sim, eu tinha tios que simplesmente haviam assumido o lugar do pai deles. Eu tinha alguns que tinham feito outros caminhos: os irmãos do meu pai tinham partido para Conakry; o irmão gêmeo do meu tio Lansana era... Mas onde ele estava agora? (Laye, 2013, p.61).

Na primeira parte de sua formação, Laye acredita que a aquisição dos dois princípios de *fadenya* e *fasiya* seja essencialmente problematizada pela escola e muitos seriam os momentos reveladores de sua incapacidade de conciliar o que ele considera ser, de novo erroneamente, forças contraditórias: escola, herança paterna, comunidade, *fasiya* e *fadenya*. Se a história é tão marcada pela angústia da ação e a ansiedade de se sair bem é porque, na mente do jovem Laye, a frequência à escola levava necessariamente ao conflito, ao desprendimento de um modo de treinamento, considerado mais seguro, exigindo a suspensão de uma dialética que resultava na impossibilidade de agir: “Pai...! Pai...! Eu repeti para mim mesmo. Pai, o que devo fazer para fazer bem? E eu chorei em silêncio, adormeci chorando” (Laye, 2013, p.22).

Assim como Camara Laye, Toumani Kouyaté acredita que muitas vezes essa educação ocidental não fazia sentido diante do conhecimento que era valorizado por ele quando recordava o “vestibular da palavra” e as práticas da *djaliá* nas festas de casamento, quando acompanhava o avô. Consciente das diferenças, a escola ocidental significava constantes adaptações nas suas práticas enquanto *djéli*, reforçando que sua vida revelava profundas rupturas e continuidades. Ele segue dizendo que sua vida mudou a partir deste momento e insiste na falta do cotidiano da vida familiar ao mencionar o teatro, o canto e a vida no campo, uma de suas predileções:

Se eu não estava na família da minha mãe, eu estava na família de meu pai, com o avô no lugar de casamento, de nascimento; eu ia com ele, para entender minha tradição e de minha família. Até hoje, meus amigos dizem que não entendem o porquê que eu estava nesta escola. Eu estava

estudando muito bem, mas tudo que eu fazia estava fora da escola com meus avôs, com o teatro, a música. Eu gostava da arte, da natureza; quando eu estava lá, todo mundo estava em conjunto. São coisas que aprendi fora desta escola. (Toumani Kouyaté, 2017).

Esta disposição existe na formação tradicional do mandê e até mesmo constitui a base da aprendizagem, como nos lembram as experiências do griot Massa Makan Diabaté, sobre qualquer formação faganda, que se baseia nas determinações principais e convencionais do “ser do Mandê”, o maninkaya, “o estado de ser malinké” (Keita, 1995, p.82, tradução minha). Esta configuração já estava presente na obra de Camara Laye; assim como na criança negra, gira em torno destas determinações a vocação heroica consagrada pela fadenya (ruptura), conceito formativo do povo mandinga. O que torna a fadenya única é esse princípio que impõe a necessidade de recusa repetição, reprodução ou subordinação em troca de audácia, inovação e ruptura. Assim, Toumani vai para a França a fim de começar esse processo de audácia e transformações, com outros mundos se abrindo. Essas tradições e esses comportamentos se adaptam aos novos modos de vida e conhecimentos científicos das escolas francesas.

Toumani retorna para Burkina Faso em 1984, ano em que o país está fervilhando politicamente. Era o início da “Revolução de Sankará”, que começara em 4 de julho de 1983. Ele retorna da França junto com outros jovens oficiais da escola militar, e narra suas impressões sobre a imagem política desse período: “Quando voltei para Burkina, houve a promoção superior; Sankará falou que queria mudar o campo dos militares [...]. Em 1984, ele fez a independência total do país [...]. Essa promoção deu o golpe, pegou o poder e decidiu mudar tudo no país” (Toumani Kouyaté, 2017).

Ele explica como se deu a saída da França e como a revolução mudara as relações internacionais; fala dos sentimentos ao retornar ao país e dos novos desafios que estavam por vir:

A gente estava na escola de oficiais. Assim, quando a França viu que ele [Sankará] fez isso, um dia ligaram para todos esses jovens da minha promoção e falaram para todo mundo: “Seu país mudou a relação internacional”. Agora acabou para vocês, tudo que vocês têm aqui vocês podem deixar tudo aqui. Tem um avião que está esperando para voltar a seu país”. Eu estava feliz, eu estava feliz porque para mim eu não queria continuar. Mas foi uma grande decepção para muitos, muitas crianças, pais também, mas eu estava feliz, minha mãe estava feliz. (Toumani Kouyaté, 2017).

Toumani tinha apenas 18 anos, mas já possuía, por toda sua formação familiar, um desejo de luta por transformações sociais, por igualdade, e queria defender o seu país. Segundo ele, houve mudanças radicais em Burkina Faso naquele momento, promovidas por ações de organização e mobilização dos oficiais militares recém-chegados no país, e pelo movimento estudantil e da sociedade civil como um todo. Ele conta que, a partir daquele momento, o povo havia tomado as rédeas de seu futuro pelas e em suas próprias mãos. Percebe-se, em seu discurso, uma avaliação da situação política: além de questões de raça, transparece uma certa apreensão quanto aos caminhos a seguir pela sociedade para conseguir uma verdadeira independência, então sob a liderança de um homem simples e com muito ímpeto de justiça, Tomás Sankará, que lutava contra o sistema neocolonial, mas também contra a subordinação do negro africano à França: “Quando a gente voltou para Burkina Faso, ele, o presidente [Sankará] mesmo estava lá. Ele era jovem; a gente se conhecia, a gente se conhecia... Estava jogando bola com a gente o tempo todo” (Toumani Kouyaté, 2017). Toumani expressa sua proximidade com o homem simples que era o Sankará, portanto, com conhecimento suficiente para falar do objetivo da revolução: “Ele [Sankará] virou presidente e falou: ‘Bom, vocês voltaram porque eu tenho um problema; a França não gosta e não gostou porque fizemos a nossa independência, e jogou todo mundo para fora. Não tem problema, vocês já são oficiais, todo mundo vai ficar aqui’” (Toumani Kouyaté, 2017). Toumani expressa como os africanos queriam sua liberdade total através daquele movimento, uma verdadeira reafirmação de uma identidade política africana para o novo Estado, para legitimar um poder dos que habitavam nela. A respeito, tem dito: “O branco tem medo de nós, porque nós abrimos os olhos. Como o negro abriu os olhos, agora o branco tem medo”. E acrescentou: “A gente vai mostrar o exemplo para todos os países negros da África” (Toumani Kouyaté, 2017). Reiterou: “Nós não somos escravos; a época da escravidão acabou. A época da colonização acabou. A partir de hoje, vocês vão fazer uma observação: não tem branco na administração, não tem branco na polícia, acabou” (Toumani Kouyaté, 2017).

A experiência revolucionária mencionada por Toumani, que durou de 1983 a 1987, precisa ser compreendida com um olhar no passado, ou seja, no processo colonial. Burkina Faso era chamado pelos franceses de Upper Volta. Não significava um lugar de grande potencial exploratório para a França, no que tange a desenvolvimento e investimento; porém, o que chamava a atenção dos colonizadores era a presença de uma reserva de mão-de-obra jovem. O país se opôs por várias vezes ao domínio colonial francês, com uma resistência armada em 1916 por figuras nacionalistas e conservadoras. Mas foi somente em 5 de agosto de 1960 que o Upper Volta se tornou independente. Ao conquistar sua

independência da França, o país caiu sob o domínio de um político que se opunha à independência, Maurice Yameogo. Contudo, como os movimentos estudantis eram organizados, lideraram uma insurreição contra ele, provocando sucessivos levantes e golpes militares (Harsch, 2013).

Sankará tornou-se um “herói nacional” histórico. Nascido em 21 de dezembro de 1949, passou a infância entre Bobo-Diulasso e Ouagadougou. Como líder, ele não detinha ações moderadas; era um oficial de esquerda, e sua radicalidade tinha raízes em ideologias marxistas, de um jovem que desde cedo fez parte do exército militar. Ganhou notoriedade em 1981, quando se tornou ministro da Informação em um frágil regime militar. Distinguiu-se por uma ferrenha oposição à corrupção, denunciando e fazendo oposição ao governo. Tornou-se célebre uma frase sua que resumia suas disposições políticas – “Ai daqueles que sufocam o povo” –, com a qual passou a ser visto como perspectiva de liderança de uma “revolução democrática e popular”.¹⁶ Suas orientações marxistas o levaram a analisar as lutas de classe e as estratégias a perseguir. Mesmo consciente da necessidade de uma revolução socialista, compreendia que Burkina Faso era um país agrícola, faltando-lhe uma classe trabalhadora e uma consciência de missão histórica. Entretanto, um embrião revolucionário com diversas transformações sociais e políticas estava plantado (Harsch, 2013).

Essas experiências e vivências foram decisivas nos percursos de vida de Toumani. Depois desses movimentos de luta, Toumani retorna para a França. Ele começou a participar de ONGs, movimentos ativistas, passando de um país a outro, deslocando-se mesmo por diversos outros países de diversos continentes, como Brasil, Canadá, França e países da África, levando sua arte enquanto um djé-li. Fazia disso a oportunidade de transformar e adaptar as tradições orais em seus trânsitos culturais. Todas essas vivências, que incluíam seu patrimônio familiar, sua vida na escola francesa militar, os movimentos de luta pela independência de

16 Michael Wilkins (1989) destaca que Tomás Sankará tinha como alvo iminente da revolução popular a injustiça social dos colonizadores franceses, que se apossaram das riquezas do país, passando-as das mãos negras para mãos brancas, empobrecendo a população a ponto de fazer dela indigente, vítima de miséria e repressão econômica. A pobreza de Burkina Faso, para Sankará, era consequência de um sistema desigual trazido pelos franceses e pelos trabalhos forçados na Costa do Marfim e em outras nações.

Burkina Faso, criaram nele um sentimento afropolitano,¹⁷ tornando-o um atuante djéli contemporâneo.

O djéli contemporâneo Toumani Kouyaté

Os velhos *djélis* não saem do lugar onde moram, mas as crianças do *djéli* viajam, viajam pelo mundo, levam consigo, com seus corpos, saem para o mundo todo levando a sabedoria, toda a tradição, toda a iniciação. Isso o faz viver com outras pessoas em outras partes do mundo. Eles conseguiram entender que para falar sobre a função do *djéli* têm que percorrer o caminho do *griot*, que são animadores, cantores, dançarinos que vão para encontrar outro mundo, em todas as culturas; eles têm a linguagem da cultura mundial, porque eles tocam, eles cantam, eles passam por esse caminho do *griot*. (Toumani Kouyaté, 2017).

Quando fui à França, Toumani já havia, coincidentemente, sido convidado a participar do Festival de Martigues, de 22 a 29 em julho de 2017, sob o título “Danças, músicas e vozes do mundo”. Alguns de seus irmãos vivem na França. Um deles, inclusive, Isyaka Kouyaté, é produtor de eventos e tem uma produtora, Live Culture, associada ao festival. Todo ano, ele leva griots da África ocidental para apresentação de performances em Marseille. Quando Toumani me convidou, vi uma oportunidade de presenciar a atuação artística da família Kouyaté, não só por suas narrativas, mas também por outras performances, como a música e os contos. Além disso, entendi o convite como uma oportunidade de observar o papel de educadores culturais exercido pelos griots, por meio de oficinas de instrumentos, e pelo trabalho que realizam de valorização dessas culturas, sobretudo com inovações que fazem parte de inúmeros repertórios que perpassam os caminhos das tradições orais mandingas.

17 O conceito de *afropolitanismo* é contrário ao nacionalismo africano. Como tomada de posição política e cultural, afasta-se, segundo Achille Mbembe (2014a), do conceito de *negritude*. Pela vertente africana do Atlântico, significava, num primeiro momento, um afastamento das aspirações do fetichismo das origens, ilegítimo na medida em que surgiam novas problemáticas para os africanos, com base em uma “autocriação” e “autoengendramento”. Nesse contexto, segundo o autor, já não mais havia tensão entre “o si e o outro” e “o si e o mundo”, mas uma ânsia de “autoinscrição” no mundo. Eles narram suas próprias histórias e, numa “estética de transgressão”, não se apoiam mais nas memórias de negação, focadas na escravidão, no colonialismo e no *apartheid*, mas no descomedimento de escrever histórias em que se preocupam consigo mesmos e com os outros em suas diásporas.

“Agora nós iremos, juntos, viajar no universo da tradição das pessoas de palavra, o que chamamos, em nosso país, as pessoas da palavra, isso quer dizer - a casta. A casta de “griot” – em francês. O griot! Na nossa língua, o djéli!” (Toumani Kouyaté, 2017). Foi assim que Toumani iniciou a conferência intitulada *Les griots d’Afrique de l’Ouest* [Os griots da África ocidental]. Trata-se do fio condutor que o leva a trilhar uma longa viagem no tempo, em um cenário que mobiliza uma relação estreita entre presente e passado, projetando visões sobre os djélis na história. Seu objetivo é definir seu papel sob referências fortemente ancoradas em genealogias históricas. Um tempo que permeia práticas sociais individuais e coletivas.

Toumani conta histórias variantes e que refletem mais o seu presente do que seu passado. As experiências reveladas por ele são versões ligadas às suas experiências enquanto sujeito africano, que passou por um longo caminho nos processos de aprendizado da palavra na iniciação do djéli. Agora, em contexto diaspórico, vai tecendo formas e estratégias que confluem para a definição de uma versão sobre como os djélis atuam no mundo contemporâneo.

Continuando sua narrativa, Toumani mostra seu objetivo inicial: “É verdade que há algum tempo se discute a fim de saber o que é ‘griot’ e o que é o ‘djéli’ [...]. Até hoje existe uma confusão em como chamar essa palavra e na questão da função dessa palavra” (Toumani Kouyaté, 2017). Para Toumani, o Ocidente deturpou o lugar e o significado de djélis e griots. Ele afirma que os djélis Kouyatés foram os primeiros djélis de Sundjata, pois, historicamente, segundo ele, “o griot canta, enquanto o djéli conta o Sumú” (Toumani Kouyaté, 2017) – a história das famílias e a epopeia.

Os griots não foram investidos da responsabilidade de contar as histórias das famílias dos reis ou a epopeia de Sundjata; além disso, não detêm a palavra sagrada, já que “o grande vestibular da palavra é na família dos Kouyatés” (Toumani Kouyaté, 2017), ensinada por meio da iniciação. Ele afirma que os griots são somente animadores públicos: cantam e dançam, viajam como mensageiros dos djélis para ajudar na mediação da sociedade. Eles têm os djélis como seus mestres:

O djéli conta para o povo a epopeia, para lembrar a epopeia do povo [...]. O griot conta a história para animar o povo. Ele vai contar só para lembrar o povo que ele tem uma história, uma origem. O griot tem essa destreza de ter outra maneira de falar a verdade pra gente, com provérbio, com a dança, com o canto, o griot faz isso para falar a verdade para alguém. No público, se você fez alguma coisa, o griot vai te falar na frente de todo mundo, mas ele vai falar com uma forma que você não vai ficar brava com ele. O djéli não fala na frente das pessoas, se você fez alguma coisa, o djéli vai ter chamar na casa dele. No vestibular que o djéli vai falar, ele é o mestre no vestibular da palavra. (Toumani Kouyaté, 2017).

Para Toumani, a arte da dança e da palavra do griot é ensinada pelo djéli nesse vestibular da palavra, na iniciação em conjunto. Porém, “o griot tem a missão de fazer o animador” e, muitas vezes, com esse “segredo de animação do povo”, pode utilizar seus dotes para sua sobrevivência, diferente do djéli, que “é a imagem do povo [...]”. Porque a imagem do djéli para o povo do mandê é o respeito; o djéli é a imagem de força e poder para o povo; é a imagem do rei” (Toumani Kouyaté, 2017):

Quando ele encontra alguém, o griot pode falar para você: Nossa, você me falou, você me prometeu, você me deu esse dinheiro, lembra que você me deu esse dinheiro? Se você nunca o encontrou, ou ele nunca te encontrou, mas ele vai transformar essa mentira numa verdade na frente de todo mundo, você vai se forçar a dar o dinheiro para ele. É um griot. O griot é como um mendigo. O djéli não sai da casa dele. Não, não! O djéli está na casa dele, se você quer encontrar ele, você vai na casa dele. (Toumani Kouyaté, 2017).

Existem, na literatura, diversas versões assertivas¹⁸ que caracterizam o trabalho dos agentes de memória, conhecidos quase sempre como griots. Muitos autores não os diferenciam. Produziram essa terminologia para designar todos os contadores de histórias, músicos e genealogistas. Entretanto, para Toumani, há uma iniciação específica, uma função e origens distintas para cada família griot ou djéli; por isso, ele quer fazer a diferença. A família Kouyaté tem prestígio histórico e algumas especificidades relacionadas aos griots do mandê; nesse caso, é preciso singularizar sua trajetória.

Nessa ânsia de diferenciá-los, Toumani aposta nas genealogias. Ele situa a audiência sobre o mandê, alertando: “Eu não vou falar sobre a África em geral, mas sobre o mandê” (Toumani Kouyaté, 2017):

O mandê antigo, se olharmos o mapa da África do Oeste hoje, ela compunha o mandê antigo - eu não falo do grande mandê, porque é um pequenino império que nasceu numa parte que se encontra entre Mali, Guiné e uma pequena porção do Burkina Faso. Após, esse mandê se estendeu até o grande Sudão, o que faz parte, para aqueles que conhecem

18 Vale lembrar que autores como Sory Camara (1992), Jan Jansen (1999), Conrad e Frank (1995) e Hoffman (2000) escrevem com base nas percepções de seu tempo, tornando-se contribuições relevantes para a apreensão dos papéis dos *djélis* e *griots* no tempo.

a história da África ocidental, em algum momento ouviu falar do Sudão francês, porque após o declínio do império e que a escravidão passou, que a descoberta e a colonização vieram, que se colonizou e que se conquistou territórios, se quis reconstruir esse império que já existia, se renomeou “O Grande Sudão”. Eu situo um pouco para que vocês possam ter uma grande imagem. (Toumani Kouyaté, 2017).

O mandê, referência como local de origem entre Burkina, Mali e Guiné, é o ponto de partida para uma longa história a partir do significado da palavra maaden. Toumani relembra o império do Mali e depois estrutura diversos significados para explicar a organização do grupo cultural mandinga:

Mas vamos falar do mandê antigo ou mandê de hoje? O que significa a palavra “mandê”? Ainda, o nome, não se pronuncia “mandê”, não se escreve “mandê”. Voltando aos etnólogos franceses da época, eles escreveram “mandê” porque não conseguiam pronunciar “maaden”. Maaden, em nossa língua bamanã, “ma” vem de humano: maaden = filhos do humano, sendo assim, a época, nesse tempo do mandê, todo mundo era parecido! Não existe alguém superior a outro. Todas as crianças são crianças de todos. Não existe: “é meu filho”; todos os filhos são filhos de todos. Não existia a palavra “meu”! Quando se dizia: eu sou filho, se dizia “eu sou filho do homem, do humano”, mas qual humano? Do império de Sundjata Keita! (Toumani Kouyaté, 2017).

Na menção a Sundjata, Toumani Kouyaté atribui ao império um sistema de organização social igualitário, sem superioridades ou divisões de parentesco, já que todos cuidavam dos filhos de todos e a educação era prioridade, pois a ação individual era responsabilidade de todo o império. A igualdade entre os homens mandingas, para ele, é uma herança cultural do passado, uma representação histórica dos tempos do império do Mali.

Toumani, a partir do deslocamento histórico desde o tempo do império, a partir do significado da palavra maaden, evidencia um aspecto essencial do discurso do djéli: o uso de uma genealogia histórica. Assim, a menção ao império de Sundjata Keita é exemplar para fortalecer seu discurso sobre igualdade.

A história de Sundjata é contada na epopeia mandinga, na qual toda a vida, todas as trajetórias e batalhas são mencionadas pela voz de um djéli Kouyaté. A epopeia de Sundjata é obra-prima para o estudo da literatura oral africana, posto que são fragmentos de uma herança histórica do famoso império medieval, transmitido oralmente e praticado em diversos contextos cerimoniais. Seus conteúdos revelam mitos de criação, genealogias históricas dos Keitas e suas relações políticas

e sociais com os djélis, com histórias híbridas e totalmente envolvidas com a vida cotidiana, pois não são produto da imaginação dos djélis, mas interconexões entre o presente e passado do povo mandinga (Jansen, 1999). Atualmente, Sundjata é referência como um passado vívido. Ele está na vida cotidiana mandinga porque sugere certas particularidades, atraindo valores sociais por sua figura heroica e por histórias fantásticas. Os heróis, segundo Cherif Keita (1995), são feitos de grandes atos, e a grande ação só se faz em um dia, mas a história dessa grande ação é propagada continuamente. Sundjata é o modelo de um líder perfeito por sua grande força e capacidade de se metamorfosear, por sua mobilidade como líder político e, principalmente, por possuir uma identidade que se moderniza ainda hoje pela boca dos djélis. Toumani segue sua narrativa, agora, com outras heranças culturais produzidas nas relações sociais do império mandinga:

Maaden porque nesse império, quando que o império nasceu, o povo conseguiu uma coisa, criar uma raiz de paz, que tudo o que tá no império é de todo mundo. A primeira ação e como um sistema democrático do mandê é a educação das crianças; toda criança que nasceu no mandê, qualquer família, grupo, língua diferente, ele é negro ou branco, ele é filho de todo mandê. (Toumani Kouyaté, 2017).

A paz é mais um princípio utilizado para a representação da organização social e política no império de Sundjata Keita, fortalecida por uma convergência do sistema social mandinga com o sistema tido como democrático, um lugar com ausência de conflitos e sem distinções entre os indivíduos por cor, língua ou grupo cultural. Nessa breve caracterização das relações sociais, Toumani agrega ao significado maaden — “filho de humano” — princípios como solidariedade e igualdade ou, como ele mesmo afirma, o início de um sistema que trouxe “uma raiz de paz” (Toumani Kouyaté, 2017), constituída sob os pilares da educação das crianças e pela convivência dos povos sem diferenciações. Fica visível, assim, que a imagem por ele produzida a respeito deste império é a de que nele (império) se compartilham as relações familiares e se valorizam os interesses de uma coletividade.

Tais atuações não são alheias aos eventos históricos citados nas epopeias ou mitos de origem. Essas reivindicações têm por objetivo mais do que o simples embelezamento estético. As palavras têm força, expressando técnicas, processos de seleção e um objetivo intrínseco. Neste sentido, as histórias de Toumani devem ser tratadas como produto, não somente como fontes históricas, sendo necessário distinguir os objetos e os sentidos de cada narrativa. Todas as histórias começam a partir de um objeto — o conteúdo da fala — e possuem historicidade quando o que é narrado se refere a evento real do passado. Quer dizer, conta-se uma narrativa histórica quando “seus narradores e seus ouvintes comuns asseguram funções de

compartilhamento que realizam em diferentes gêneros narrativos” (Bazin, 1979, p.445).

Em Toumani, há um desejo de validar suas tradições orais e de lhes conferir uma utilidade. Há interesse em contar suas histórias, falar de onde elas vêm, valorizar esse lugar e continuar sua missão. Então ele diz:

[...] Para mim, essa é a missão do djéli. Abrir o pensamento das pessoas, abrir o coração das pessoas. Levar a paz. Levar as pessoas a se encontrarem [...]. Essa é a missão do djéli. Só pela palavra. Tudo que eu falo é uma convicção pessoal, uma convicção do coração, que eu dou para as pessoas. Para que eu vou guardar? Não tenho interesse em guardar; se eu guardar, eu vou morrer. Não, eu dou! Depois, cada um faz o que quiser. Mas deve existir o respeito à humanidade. As pessoas que não respeitam a humanidade, eu não gosto; hoje tem um interesse pelo dinheiro, pelo poder [...]. (Toumani Kouyaté, 2017).

Toumani apresenta, no trecho acima, algumas de suas missões. Enquanto djéli contemporâneo, investe nas responsabilidades e na força das palavras proferidas por ele, numa missão que visa à paz, ao respeito, à humanidade e ao compartilhamento de um conhecimento que ele deseja dar às pessoas. Um desejo de ensinar os caminhos para uma humanidade marcada por valores resultantes de suas tradições. Ele constrói uma filosofia de vida baseada nos ensinamentos; diz, portanto, que não mudaria sua forma de pensar, mesmo longe de seu país: “Eu acho que não vou mudar [...]. Eu não sei quantos anos eu vou viver, mas eu vou fazer de tudo para que as pessoas tenham interesse de saber as coisas, porque minha vida é um caminho complexo, mas a minha força está na minha tradição” (Toumani Kouyaté, 2017).

Em determinado momento, após explicar as funções dos djélis, Toumani intervém politicamente na realidade francesa e reflete sobre o modo como os africanos veem o estrangeiro. A partir de um olhar refletido por sua cultura, ele faz a intermediação, buscando demonstrar o papel das tradições orais e seu papel de djéli contemporâneo na diáspora:

Nunca entrar-se-á na cultura do djéli e se sentirá um estrangeiro, porque a palavra estrangeiro não existe na cultura do djéli! Um estrangeiro é um amigo, um irmão, uma mulher, é um marido ou alguém próximo que nós encontramos. Quando alguém chega na nossa cultura, a primeira coisa é o alojar numa casa, visto que ele vem de longe e fará com que aprendamos com ele, e será uma espécie de educador. Então, não estamos no mesmo paralelo da palavra “estrangeiro”. (Toumani Kouyaté, 2017).

Existe em Toumani uma preocupação em significar a palavra estrangeiro como a imagem de si mesmo, um amigo, irmão ou companheiro, e essa noção surge de sua experiência de vida como estrangeiro na França. Ele tem a consciência de relativizar as raízes, possuindo uma “[...] sensibilidade cultural, histórica e estética que o afropolitanismo indica” (Mbembe, 2014a, p.184) uma consciência de saber que existe uma parte de africanos fora da África vista muitas vezes como indigente, além de tantos outros estrangeiros na África e pelo mundo. Então, ele abraça essa visão com conhecimento de causa, intervindo com um olhar crítico sobre as fronteiras.

Sua experiência com o passado surge para expressar as continuidades do pensamento colonial nas relações pós-coloniais, que ainda perduram nas experiências sociais e políticas da França contemporânea. Essas idas e vindas no tempo, que Toumani organiza como estratégias para compreender o presente, expressam uma “crise do tempo” (Hartog, 2003, p.37), pois ele não está preso a um presente ou a um passado, ou à totalidade do tempo, tampouco à compreensão desses tempos de forma desarticulada. É nas relações dessas categorias que surgem suas interrogações, que lhe permitem produzir histórias numa experiência contemporânea designada como “presentismo”, [...] “um presente perpétuo, inacessível e quase imóvel, que busca, apesar de tudo, produzir seu próprio tempo histórico” (Hartog, 2003, p. 37).

Considerações finais

Vivendo atualmente na França, Toumani Kouyaté reflete sobre seu lugar no mundo e acerca da visão existente de uma África, da qual as narrativas do passado e do presente confluem com a tradição e a modernidade. Uma modernidade marcada pela presença de sujeitos africanos que se tornaram “símbolo de um consciente de vida, força pujante, flutuante e plástica” (Mbembe, 2014b, p.19), engajados no ato de viver em vários tempos, histórias e lugares. Esses atos de criação se refletem em contos históricos, epopeias e genealogias, frutos de referências culturais dos lugares pelos quais Toumani circulou. Para explicar os papéis e as origens dos djélis e griots nas imagens recordadas pelos mitos fundadores, ele se inspira principalmente na organização mandinga. Negocia a prática da djaliá a partir de estratégias políticas e identitárias para a compreensão de si próprio na diáspora, neste momento histórico, cultural e político. A trajetória da referida prática djaliá pode servir para refletir como os africanos na diáspora lidam com suas mobilidades e com suas culturas no Ocidente, como dialogam com as realidades políticas e sociais, negociando suas histórias e experiências nesses lugares pelos

quais transitam e por onde inovam.

Antonietta Antonacci (2014, p.247) acredita que, desde meados do século XX, mulheres e homens começaram a falar sobre “intimidades de agressões seculares e assumiram latências político-ideológicas”, colocando em cheque o fato de que as fronteiras não dividiam; pelo contrário, proporcionavam um movimento de práticas e experiências capazes de produzir e reproduzir conhecimento, ensinar sobre o outro, o estrangeiro, que por muito tempo foi visto como invasor de um espaço que já tinha dono, uma nação erroneamente entendida como povos iguais. É nos “entre-lugares” da diferença que os sujeitos questionam esses limites, superando e criando sobrevivências subversivas, seja a partir de movimentos sociais, textos, músicas e palavras, ou de tradições orais — pela necessidade de contar a própria história e, junto com isso, suas versões subversivas, culturais e identitárias, hereditárias e tradicionais, reinventadas.

As tradições orais, para Toumani, estão constantemente presentes em suas práticas contemporâneas, mas a combinação com os novos signos da sociedade, ligados a acontecimentos africanos e franceses, são uma inovação, representando criatividade no uso de novos arranjos políticos que fazem parte de seu percurso cultural até a França. Toumani está fortemente ligado às comunidades de seu país e às demandas sociais e políticas africanas; no entanto, ele se adapta e se reinventa em meio às múltiplas identidades. Antonietta Antonacci (2014, p.240), quando reflete sobre a descolonialidade de corpos e saberes, reitera que os povos e as culturas africanas na diáspora “atravessaram a modernidade” com seus corpos, saberes, vidas, arte e cultura, interagindo com seus “corpos e tradições nas dobras da produção do Ocidente” e atualizando “alteridade e espaços de autonomia”.

Referências

ADAMU, Mahdi. Os Haussa e seus vizinhos do Sudão central. In: NIANE, Djibril Tamsir (Ed.). História Geral da África. África do Século XII ao XVI. 3. ed. Brasília: Unesco, 2011. p. 299-336.

ANTONACCI, Maria Antonietta. Memórias ancoradas em corpos negros. 1. ed. São Paulo: Educ, 2014.

BAZIN, Jean. La Production d'un Récit Historique. Cahiers D'études Africaines, Gens et paroles d'Afrique, Paris, v.19, n. 73, p. 435-483, 1979.

BHABHA, Homi K. O Local da Cultura. Tradução: Myriam Ávila, Eliana Reis e

Gláucia Gonçalves. 2. ed. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2014.

CAMARA, Sory. Gens de la Parole. Essai sur la condition et rôle des griots dans la société malinké. 2. ed. Paris: Karthala, 1992.

CANUT, Cécile. À la frontière des langues: Figures de la démarcation. Cahiers d'Études Africaines, Paris, v XLI (3-4), n.163-164, p. 443-463, 2001.

CHARRY, Eric. Mande music: traditional and modern music of the Maninka and Mandinka of Western Africa. Chicago: University of Chicago Press, 2000.

CONRAD, David; FRANK, Barbara. Status and Identity in West Africa: Nyamakalaw of Mande. Indiana University Press: Bloomington, 1995.

DE JORIO, Rosa. Politics of remembering and Forgetting: The Struggle over Colonial Monuments in Mali. Africa Today, v. 52, n. 4, p. 79-106, 2006.

GARDINIER, David. O impacto Francês na Educação em África, 1817-1960. Afro-Ásia, n.15, p. 86-99, 1992.

HAMPÂTÉ BÂ, Amadou. A tradição viva. In: KI-ZERBO, Joseph. História Geral da África I: Metodologia e Pré-História da África. 2. ed. Brasília: Unesco, 2010. p. 167-212.

_____. A noção de pessoa na África Negra. Tradução para uso didático de: La notion de personne en Afrique Noir. Tradução: Luiza Ramos e Kelvlin Medeiros. In: DIETERLEN, Germaine (Ed.). La notion de personne en Afrique Noir. Paris: CNRS, 1981. p. 181-192.

HARSCH, Ernest. The Legacies of Thomas Sankarà: A Revolutionary Experience in Retrospect. Review of African Political Economy, v.40, n. 137, p. 358-374, 2013.

HARTOG, François. Regimes de Historicidade: Presentismo e Experiências do Tempo. 1. ed. Belo Horizonte: Autêntica, 2003.

HOFFMAN, Barbara G. Griots at war: Conflict, Conciliation and Caste in Mande. Indiana University Press: Bloomington, 2000.

HÖFS, Carolina Carret. Griôs Cosmopolitas: mobilidade e performance de ar-

tistas mandingas entre Lisboa e Guiné-Bissau. 2014. Tese (Doutorado em Antropologia Social) – Instituto de Ciências Sociais, ULisboa, Portugal, 2014.

JANSEN, Jan. An Ethnography of the Epic of Sunjata in Kela. In: AUSTEN, Ralph A. (Org.). In Search of Sunjata: The Mande Oral Epic as History, Literature, and Performance. Indiana University Press, 1999. p. 297-311.

LAYE, Camara. O menino negro. Tradução: Rosa Freire D'Aguiar. 1. ed. São Paulo: Seguinte, 2013.

LOPES, Nei; MACEDO, José. Dicionário de História da África: Séculos VII a XVI. Belo Horizonte: Autêntica, 2017.

KEITA, Cheick M. Chérif. Massa Makan Diabaté: Un Griot mandingue à la rencontre de l'écriture. (Coleção Critiques Littéraires.). Paris: L'Harmattan, 1995.

_____. Fadenya and Artistic in Mali: Kele Monson and Massa Makan Diabaté. Research in African Literatures, Bloomington, v. 21, n. 3, p.103-114, 1990.

MBEMBE, Achille. Sair da Grande Noite: Ensaio sobre a África descolonizada. Tradução: Narrativa Traçada. Portugal: Edições Pedagogo, 2014a.

_____. Crítica da Razão Negra. Tradução: Marta Lança 1. Ed. Portugal: Antígona, 2014b.

MARTINELLI, Bruno. Trames D'appartenances et Chaînes D'identité. Cahier des Sciences Humaines, Auxerre, v. 2, n. 31, p. 171-209, 1995.

MUDIMBE, Valentin. A Ideia de África. (Coleção Reler África.). Tradução: Narrativa traçada. 2. ed. Portugal: Edições Pedagogo, 1994.

NIANE, Djibril Tamsir. Sundjata ou a epopeia mandinga. Tradução: Oswaldo Biato. São Paulo: Editora Ática, 1982.

NWANUNOBI, Onyeka. Malinké, the heritage library of African peoples. The Rosen Publishing Group, INC. New York, 1996.

PORTELLI, Alessandro. História Oral como Arte da Escuta. Tradução: Ricardo Santiago. São Paulo: Letra e Voz, 2016.

SCHERER, Mathias. Kwame Nkumah, o neocolonismo e o pan-africanismo. In: MACEDO, José Rivair (Org.). O pensamento Africano no século XX. São Paulo: Outras expressões, 2016. p. 143-166.

TURNER, Victor. O Processo Ritual: Estrutura e Antiestrutura. Tradução: Nancy Campi de Castro. Petrópolis: Editora Vozes Ltda., 1974.

VANSINA, Jan. Oral Tradition as History. Wisconsin: The University of Wisconsin Press, 1985.

WILKINS, Michael. The Death of Thomas Sankara and the Rectification of the People's revolution in Burkina Faso. African Affairs, Londres, v. 88, n. 352, p. 375-388, jul. 1989.

Fontes orais

KOUYATÉ, Toumani [54 anos]. [jul. 2017]. Entrevistadora: Mônica Pessoa. Saint-Nazaire, França, jul. 2017.

Resumo: Proponho-me, com o presente artigo, a traçar a trajetória do *djéli* Toumani Kouyaté, um *djéligrriot* da casta *nyamakala*. Os *djélis* são mediadores sociais que detêm os segredos da palavra na África ocidental. Toumani, pelas práticas adquiridas através de seu patrimônio familiar ancestral, caminha na diáspora mobilizando diversos conhecimentos para conhecer o mundo e a si mesmo e, como “*afropolitano*”, transformar e acomodar as tradições orais ao tempo presente, funcionando como produto de todo o conhecimento adquirido nos ritos de iniciação do *djéli*. Processado tal conhecimento nas sociedades mandingas, ele e todos os sujeitos *nyamakala* devem superar as tradições e inscrever-se como sujeitos históricos na modernidade. Neste sentido, busco mais especificamente definir o que é um *djéli* contemporâneo, discutindo as querelas das tradições orais mandingas como fonte histórica no tempo presente, a partir das performances do Burquinabê Toumani Kouyaté.

Palavras-chave: Tradições orais. Mandingas. Diáspora. Afropolitanismo.

“There is a secret between us”: the trajectory of *djéli* Toumani Kouyaté

Abstract: In this paper I intend to trace the trajectory of *djéli* Toumani Kouyaté, a *djéligrriot* of the *nyamakala* caste. *Djélis* are mediators who hold the word's

secrets in West Africa. Toumani, through the practices acquired through his ancestral family patrimony, moves along in the diaspora mobilizing diverse knowledge to know the world and himself, and, as an “Afropolitan”, to transform oral traditions and accommodate them in the present time, functioning as a product of all the knowledge acquired in the *Djéli* initiation rites. Once all this knowledge is processed in Malinké societies, he and all the other *nyamakala* subjects must overcome traditions and register themselves as historical subjects in modernity. In this sense, I seek more specifically to define what a contemporary *djéli* is, discussing the quarrels of Mandingo oral traditions as a historical source in the present, based on the performances of the Burkinabé Toumani Kouyaté.

Keywords: Oral traditions. Malinkés. Diaspora. Afropolitanism.

Recebido em 22/04/19

Aprovado em 04/05/19