



UNIVERSIDADE FEDERAL DA BAHIA

FACULDADE DE FILOSOFIA E CIÊNCIAS HUMANAS

**PROGRAMA MULTIDISCIPLINAR DE PÓS-GRADUAÇÃO EM ESTUDOS
ÉTNICOS E AFRICANOS**

EUMARA MACIEL DOS SANTOS

**A TESSITURA DA PALAVRA:
UM ESTUDO SOBRE A ORALIDADE AFRICANA NA OBRA
LITERÁRIA DE AMADOU HAMPÂTÉ BÂ**

Salvador
2019

EUMARA MACIEL DOS SANTOS

**A TESSITURA DA PALAVRA:
UM ESTUDO SOBRE A ORALIDADE AFRICANA NA OBRA LITERÁRIA DE
AMADOU HAMPÂTÉ BÂ**

Tese apresentada ao Programa Multidisciplinar de Pós-Graduação em Estudos Étnicos e Africanos, da Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas da Universidade Federal da Bahia, como requisito parcial para a obtenção do título de Doutor em Estudos Étnicos e Africanos.

Orientador: Prof. Dr. Valdemir Donizette Zamparoni
Coorientador: Prof. Dr. Jesiel Ferreira de Oliveira Filho

Salvador
2019

EUMARA MACIEL DOS SANTOS

**A TESSITURA DA PALAVRA:
UM ESTUDO SOBRE A ORALIDADE AFRICANA NA OBRA LITERÁRIA DE
AMADOU HAMPÂTÉ BÂ**

Tese apresentada ao Programa Multidisciplinar de Pós-Graduação em Estudos Étnicos e Africanos da Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas da Universidade Federal da Bahia como requisito parcial para a obtenção do título de Doutor em Estudos Étnicos e Africanos.

Salvador, 27 de agosto de 2019.

BANCA EXAMINADORA

Valdemir Donizette Zamparoni – Orientador
Doutor em História Social pela Universidade de São Paulo
Universidade Federal da Bahia

Jesiel Ferreira de Oliveira Filho – Coorientador
Doutor em Teorias e Crítica Literária e da Cultura pela Universidade Federal da Bahia
Universidade Federal da Bahia

José Henrique de Freitas Santos
Doutor em Teorias e Crítica Literária e da Cultura pela Universidade Federal da Bahia
Universidade Federal da Bahia

Félix Ayoh'Omidire
Doutor em Teorias e Crítica Literária e da Cultura pela Universidade Federal da Bahia
Universidade Obafemi Awolowo, Ile-Ife, Nigéria

Fernanda Murad Machado
Doutora em Literatura e Língua Francesa no Centre International d'Études Francophones -
Universidade Paris IV, Sorbonne
Universidade Federal do ABC

Às
memórias dos velhos e velhas da África e da diáspora.

À
esperança que são os jovens da África e da diáspora.

AGRADECIMENTOS

Agradeço às energias do universo que orientaram a minha vida até aqui.

À Universidade Federal da Bahia e à Universidade Federal do Oeste da Bahia, por todas as oportunidades que me foram dadas, tanto acadêmicas quanto profissionais, indispensáveis para a realização deste trabalho.

Ao Professor Valdemir Zamparoni, meu querido orientador, pela escuta atenta, pelos diálogos, pela indicação de referências, por acreditar na minha escrita, pelo incentivo e apoio constante em prol do meu crescimento acadêmico, profissional e pessoal.

Ao querido coorientador Professor Jesiel Oliveira pelo companheirismo e acompanhamento da pesquisa nas discussões, indicação de leituras e orientação de escrita.

Ao Professor Henrique Freitas, à Professora Fernanda Murad, ao Professor Ayoh'Omidire, membros da Banca Examinadora, pelas contribuições intelectuais e considerações significativas no encaminhamento desta pesquisa.

A todos os professores do Programa Multidisciplinar de Pós-Graduação em Estudos Étnicos e Africanos, os quais possibilitaram que eu enxergasse novas perspectivas no meu estudo, portanto, a Lívio, Jamile, Osmundo e Patrícia.

Aos meus colegas do curso, por compartilhar dos mesmos anseios, medos e realizações, através do laço de amizade que foi além da sala de aula: Hugo, Adrielle, Evelyn, Hilton, Cristiane, George, Joana, Oscar, Flávia, Edmar, Deserie, Ailton, Camila, Letícia, Paula, Ansel, David e Stéphanie, meus grandes amigos desde então; gratidão. Aos funcionários do Pós-Afro pela solicitude.

Aos professores do DCH I do mestrado em Estudo de Linguagens e do DCHT XXIV do curso de Letras da Universidade do Estado da Bahia, que me incentivaram e contribuíram para que eu continuasse meu caminho acadêmico: João Rocha, João Neto, Nerivaldo, Paulo, Ilmara, Ionaia, Crizeide, Jacimara, Juciana, Conceição, Cléia, Rita, Marluce, Ângela, Liz, Sayonara, Márcia, Paulo Santos, Carlos, e, em especial às minhas orientadoras de graduação e mestrado, Lise Mary Arruda Dourado e Elizabeth Gonzaga de Lima.

A todos os meus colegas de graduação e, em particular, a Allisson, Scharlina, Silvana e Pollyana, que foram meus primeiros parceiros de pesquisa sobre a obra de Hampâté Bâ. A todos os meus colegas de mestrado.

À comunidade acadêmica do Centro Multidisciplinar do *Campus* de Barra da Universidade Federal do Oeste da Bahia por todo o apoio que tornou possível a concretização deste trabalho; nunca me esquecerei das palavras de incentivo e ações de diretores, coordenadores, professores e terceirizados, em especial de Jaime, Jairo, Ana, Christiane, Talita, Flávia, Alexandra, Beatriz, Climério, Romenique, Paulo, Mirian, Portella, Janaina, Larissa, Ellenise, Marcelo, Siumara, Jacy, João, Rafael, Cleuto, Luciano, Márcio, Terezinha, minha maior interlocutora na pesquisa e na vida e Stelamares, que me acolheu como uma filha quando eu estava morando em Salvador.

Nunca me esquecerei de todos os estudantes que estiveram junto comigo através do Grupo de Estudos *Fihxs de Frida* e de todos os outros projetos que enfrentamos: Jamille, Jéssica, Aleila, Anny, Jaine Mendes, Douglas, Thainá, Raissa, Juliane, Lucas, Everaldo, Edeilton, Kelly, Kedma, Camila, Mônica, Rahena, Aldo, Ítalo, Karol, Myrla, Valesca, Alana, Héllen, Géssica Lana, Laura, Maurício, Alini, Isabel, Isabela, Iran, Régila, Diego, Lourrane, Linnyk, Danilo, Miréya, Kaique, Meury, Tatiane, Caliene, Aiane, Juliane Bispo, Yanna, Laura Marina, Nara, Jaine Marques, Ivan, Ellen, Geovanna, Zayan, Jesebel, Virgínia, Higor, Priscila, Suellen, Ailton, Edvânia, Thailan, Vanessa, Ailton, Kaique, Juliany, Jeicielly, Vitória, Kedma, Suellen, Deyse, Oscar, Evelyn; vocês foram e são a minha maior força na UFOB.

Nunca me esquecerei também dos meus colegas técnicos e seu apoio, compreensão e carinho sem medidas, vendo em mim uma colega local que seguiria um futuro possível a toda uma categoria, portanto, Eunice, Josevando, Rodrigo, Kátia, Gisa, Cris, Charles, Cristiane, João Rogério, João Medeiros, Mônica, Claudinha, Mário, Fernanda, Layla, Agnaldo, Filipe, James, Edvaldo, Marluce, meu muito obrigada. Nunca me esquecerei da ajuda de Fernanda, Cristiane, Joanice e Kaenna por ter acolhido minha filha nos dias em que precisava viajar para assistir às aulas.

À Cláudia, Victor, Marcos e Kaenna por terem me acompanhado nos momentos mais difíceis dessa jornada.

Aos meus amigos que acompanharam as minhas lutas para estudar, pela compreensão das minhas ausências e, também, pela leveza dos risos nos momentos oportunos: Euler, Kelly, Wesley, Eliane Pacheco, Bruna, Selma, Fábio, Fernanda, Asaf, Guilherme, Janete, Valerie, Didier, Inaldo, André, Joseilton, Ricardo, Edvânia, Marta, Yasmin, Luana, Tânia, Rogers, Lucia, Nildete, Camila, Iva, Uelida, Jurgen, Ana, Willian, César, Rita, Valney, Fabiana, Élbeti, Gabriel, Cláudio, Isabelle, Marluce, Valerie, Diana, Marta, Tayra, Grazi, Karol, Jean, Ana Rita, Bruno, Ilsa, Manuel, Carlos, Sirlene, Sueine.

À minha família, pelo amor, pela cumplicidade em todos os momentos: aos pequenos e pequenas em quem vive minha esperança de dias melhores para esta vida: Safira, Rafael, Guilherme, Ingrid, Ana Clara, Rayane, Yasmin, João, Davi, Clara, Yasmini, Taissa, Lara, Rebeca, Emilly, Pedro, Artur, Maria Cecília, Isa; aos irmãos de coração: Tallita, Thaiz, Tarcísio, Géssica, Grasy. Aos primos, tios e tias queridos Irly, Eliane, Wing, José Mário, Nefertiti, Yago, Rogério, Vanuza, Taline, Aline, João Marcos, Juliana, Nara, Joice, Laura, Beatriz, tia Núbia, Laura, Milena, Cielinha, Eunimária, Anderson, Alba, Lígia, Ívia, Irvig, Geórgia, Cassinho, tia Zilda, tio Davi, David, Kaique, Guilherme, Gabriel, Micaela, Laís, Tia Nalvinha, Natalício, Iraíldes, Bruna, tia Luciana, tia Nena, tio Roberto, Raissa, tio Marilídio, tia Iraci, Tami, tia Amélia, tia Cleuza, tia França, Vitória, Ramon, Brizza, Guinho, Adenildes, Ciete, Madrinha Amélia, tio Dilton, tio Arailton, tio Adailton, tio Ailton, Kátia, tia Neide, tia Neire, Liv, tia Ciene, tio Zé, com os quais aprendi o sentido comunitário.

Aos meus pais, Maria Eunice e José, e ao meu irmão, Mário, pelo amor da vida inteira e pelas manifestações de orgulho da minha trajetória acadêmica.

À minha filha, Carlinha, tão compreensiva, sobretudo, nesses anos de doutorado, mas que, desde o começo, acompanhou-me em muitas das noites insones em que eu estudava para seleção de aluna regular do Pós-Afro.

A Rauldenis Fonseca, pela paciência, compreensão e amor nesses anos de dedicação ao meu doutoramento.

A Fernanda e Camilo, Lise, Roberto e Selma pela acolhida nas fases de seleção e de aulas no Pós-Afro.

A Carlos Fernandes e sua família, por me receberem com carinho e atenção em Maputo, na ocasião da minha participação na X Conferência Científica da Universidade Eduardo Mondlane, em Moçambique.

À Professora Teresa Manjate, do Centro de Estudos Africanos da Universidade Eduardo Mondlane, em Moçambique, pela amizade e pela referência que foi para os rumos da minha pesquisa.

Ao Professor Alberto Carvalho da Universidade de Lisboa pela atenção em ter enviado parte de sua produção tão importante para o estudo que desenvolvi.

À Professora Patrícia Godinho por todas as ricas contribuições na Linha de Pesquisa de Estudos Africanos e pela indicação de pelas referências indispensáveis.

À Professora Tânia Tibre da SOAS da *University of London*, que se tornou uma grande interlocutora após o evento sobre *Estudos Islâmicos, Africanos e do Oriente Médio: Perspectivas Culturais e Geopolíticas*, realizado no Pós-Afro.

Às minhas colegas do Pensionato *Lar Feliz*, em Salvador, pelo apoio e companheirismo nessa jornada: obrigada Vilma, Adriana, Eliene, Eneida, Bárbara, Geize, Selma, Juliana, Vera e Rejina.

Aos estudantes da Plataforma Paulo Freire dos cursos de Artes Visuais, em Xique-Xique e de Matemática, em Barra, ambos tutoriados pela Universidade do Estado da Bahia, que me fizeram aprender tanto no meu estágio docente.

À Maria da Conceição Maciel, a quem devo muitos dos primeiros passos da minha pesquisa, por ter sido a minha primeira professora de *História e Culturas Africanas e Afro-brasileiras*, ainda no Ensino Médio, na Escola Cooperativista de Central.

Ao colega Caetano Ignácio pelo gentil apoio na revisão e normatização do texto.

Às forças vitais dos que já foram, dos que estão e dos que ainda virão; gratidão pelo meu modo de estar no mundo.

A todos que incentivaram a concretização deste trabalho. E, especialmente, àqueles que, durante anos, acompanharam-me no estudo das literaturas africanas, sobretudo de Ayaan Hirsi Ali e Amadou Hampâté Bâ, que marcaram a minha trajetória com suas histórias de vida. Gratidão é a palavra!

Qualquer adjetivo seria fraco para qualificar a importância que a tradição oral tem nas civilizações africanas. Nelas, é a palavra falada que se transmite, de geração em geração, o patrimônio cultural de um povo.

Amadou Hampâté Bâ (1979, p.10-11)

SANTOS, Eumara Maciel dos. A tessitura da palavra: um estudo sobre a oralidade africana na obra literária de Amadou Hampâté Bâ. 254f. il. 2019. Tese (Doutorado) – Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Federal da Bahia, Salvador, 2019.

RESUMO

Neste estudo, foi promovida uma análise das abordagens da tradição oral africana na obra literária de Amadou Hampâté Bâ. O autor maliano que coletou, compilou e publicou em francês, língua oficial do Mali, muitas narrativas populares *fula* e *bambara*. Dessas narrativas, emergem representações de culturas e história da região da África denominada Sahel, ao passo que apresenta a oralidade como acionadora de cadeias de transmissão de ensinamentos milenares, através de falas proverbiais, contos, poesias, e engendra significados e orientações para a vida nessa epistemologia de muitas sociedades africanas. Então, metodologicamente, foi analisada a produção literária de Amadou Hampâté Bâ, a saber, os seguintes livros: *Petit Bodiel* (1993), *Il n'y a pas de petite querelle, nouveaux contes de la savane* (1999), *Kaidara* (1969), *Amkoullé, l'enfant peul* (1991), *Oui mon commandant!* (1996), *L'étrange destin de Wangrin* (1973) e *Vie et enseignement de Tierno Bokar* (1980). A partir deles, foi considerado o potencial desses registros literários como um cabedal de saberes que veiculam ensinamentos culturais e históricos africanos, através de uma lógica geracional. Portanto, como um valor civilizatório africano, a tradição oral foi observada em sua importância para a manutenção de práticas culturais em meio, também, às influências coloniais na dinâmica de tradições e rupturas. O que ficou de conclusão, a partir dos resultados da pesquisa, foi a necessidade da chamada para a reflexão sobre as potencialidades de tal obra para os Estudos Africanos nos contextos da África e da diáspora, bem como para a necessidade de reinvenção de usos e sentidos da oralidade na atualidade e a possibilidade de utilização de novas formas de recolher e trazer a público tais narrativas orais para que não se percam no emaranhado da linha do tempo. Desse modo, para esta análise, contou-se com as referências teóricas de Ruth Finnegan (1970), Inocência Mata (2013), Teresa Maria Manjate (2000;2015) e Ana Mafalda Leite (1998), promovendo reflexões sobre oralidade e Literaturas africanas; Achille Mbembe (2001), Elikia M'Bokolo, (2009), Valentin Yves Mudimbe (2013), Joseph Ki-Zerbo (2010), Paul Gilroy (2001), Paulin Hountondji (1996; 2010; 2012), José Castiano (2012), Bas'Iléle Malomalo (2014) e Fábio Leite (1993;1995) quando postulam sobre história, memória, filosofia, educação, além de matrizes culturais africanas; Jan Vansina (2010), Laura Padilha (2007), Boubacar Barry (2000) e Amarino Oliveira de Queiroz (2007), trazendo considerações sobre a tradição oral e práticas grióticas. Lourenço Rosário (1989), Aboua Blaise (2012), Mamadou Diwara (2003) com os estudos sobre narrativas africanas. Para uma discussão sobre cultura e identidades, há as contribuições dos estudos Homi Bhabha (1998) e Stuart Hall (2000). Quanto às discussões sobre ancestralidade, foram apoiadas nas formulações de Eduardo Oliveira (2007).

Palavras-chave: Amadou Hampâté Bâ. Tradição oral. Literaturas orais africanas. Estudos Africanos.

SANTOS, Eumara Maciel dos. La tessiture du mot: une étude sur l'oralité africaine dans l'œuvre littéraire d'Amadou Hampâté Bâ. 254f. il. 2019. Thèse (Doctorat) – Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Federal da Bahia, Salvador, 2019.

RÉSUMÉ

Dans cette étude, une analyse des approches de la tradition orale africaine dans l'œuvre littéraire d'Amadou Hampâté Bâ a été encouragée. L'auteur malien qui a rassemblé, compilé et publié en français, la langue officielle du Mali, de nombreux récits populaires fula et bambara. De ces récits émergent des représentations de cultures et d'histoire de la région sahélienne de l'Afrique, tout en présentant l'oralité comme le moteur des chaînes de transmission des enseignements millénaires, à travers des lignes proverbiales, des contes, de la poésie, et engendrent des significations et des orientations de vie. épistémologie de nombreuses sociétés africaines. Ensuite, méthodologiquement, nous avons analysé la production littéraire d'Amadou Hampâté Bâ, à savoir les livres suivants: *Petit Bodiel* (1993), *Il n'a pas de petit querelle*, *Nouveaux contes de la savane* (1999), *Kaidara* (1969), *Amkoullel, l'enfant peul* (1991), *Oui mon commandant!* (1996), *L'étrange destin de Wangrin* (1973) et *Vie et enseignement de Tierno Bokar* (1980). À partir d'eux, le potentiel de ces archives littéraires a été considéré comme une source de connaissances véhiculant les enseignements culturels et historiques africains, à travers une logique générationnelle. Par conséquent, en tant que valeur civilisatrice africaine, la tradition orale a été observée dans son importance pour le maintien des pratiques culturelles au centre, ainsi que pour les influences coloniales dans la dynamique des traditions et des ruptures. Les résultats de la recherche ont conclu à la nécessité de lancer un appel à réflexion sur le potentiel de ce travail pour les études africaines dans les contextes de l'Afrique et de la diaspora, ainsi que sur la nécessité de réinventer les usages et les sens. de l'oralité aujourd'hui et la possibilité d'utiliser de nouvelles méthodes de collecte et de communication au public de tels récits oraux, afin qu'ils ne se perdent pas dans l'embrouillage de la chronologie. Pour cette analyse, les références théoriques de Ruth Finnegan (1970), Innocence Mata (2013), Teresa Maria Manjate (2000 ; 2015) et Ana Mafalda Leite (1998) ont été utilisées afin de promouvoir des réflexions sur l'oralité et les littératures africaines; Achille Mbembe (2001), Elikia M'Bokolo (2009), Valentin Yves Mudimbe (2013), Joseph Ki-Zerbo (2010), Paul Gilroy (2001), Paulin Hountondji (1996; Paulin Hountondji (1996; 2010; 2012), José Castiano (2012), Basille Malomalo (2014) et Fábio Leite (1993;1995), en postulant sur l'histoire, la philosophie de la mémoire, l'éducation, en plus des matrices culturelles africaines; Jan Vansina (2010), Laura Padilha (2007), Boubacar Barry (2000) et Amarino Oliveira de Queiroz (2007), abordent des questions relatives à la tradition orale et aux pratiques pratiques. Lourenço Rosário (1989), Aboua Blaise (2012) et Mamadou Diwara (2003) avec les études sur les récits africains. Pour une discussion sur la culture et les identités, il y a les contributions de Homi Bhabha (1998) et de Stuart Hall (2000). En ce qui concerne les discussions sur l'ascendance, elles ont été soutenues dans les formulations de Eduardo Oliveira (2007).

Mots-clés: Amadou Hampâté Bâ. Tradition orale. Littératures orales africaines. Études africaines.

LISTA DE ILUSTRAÇÕES

Mapa	1	Mapa da zona de referência de Amadou Hampâté Bâ.....	222
Mapa	2	Mapa da zona de referência de Amadou Hampâté Bâ – Bandiagara.....	221
Mapa	3	Mapa étnico: <i>mandingas, fulas e hauçás</i>	222
Foto	1	Exposição de tecidos no museu nacional do Mali.....	223
Foto	2	Capa do livro <i>Il ne pas de petit querelle</i>	224
Foto	3	Capa do livro <i>Petit Bodiel et autres contes de la savane</i>	224
Foto	4	Capa do livro <i>Contes initiatiques peuls</i>	224
Foto	5	Capa do livro <i>Amkullel, l'enfant peul</i>	225
Foto	6	Capa do livro <i>Oui, mon commandant!</i>	225
Foto	7	Capa do livro <i>Amkoullél, o menino fula</i>	225
Foto	8	Capa do livro <i>Vie et enseignement de Tierno Bokar</i>	226
Foto	9	Capa do livro <i>L'étrange destine de Wangrin</i>	226
Foto	10	Capa do livro <i>Sur les traces d'Amkoullél l'enfant peul</i>	227
Foto	11	Capa do livro <i>Le chant de l'eau</i>	227
Foto	12	Tecelão dogon.....	228
Foto	13	Tecelagem dogon.....	228
Foto	14	Menino pastor.....	229
Foto	15	Menino pastornos dias de hoje.....	229
Foto	16	Mesquita de Djenné (herança da colonização islâmica).....	230
Foto	17	Placa de loja (herança da colonização francesa).....	230
Foto	18	<i>Griot</i> Ma Lamini Jobareth e <i>griote</i> Adama Suso – Zâmbia, 1991.....	231
Foto	19	<i>Griot</i> no Mali.....	231
Foto	20	Aguibou, fama de Bandiagara. Filho de El Hadj Omar.....	232
Mapa	4	Os berços agrícolas africanos e mapa geográfica da África.....	233
Mapa	5	Os recursos minerais da África.....	234
Mapa	6	A África, a Europa e a Ásia.....	235
Mapa	7	África: os principais pontos de contato do comércio europeu do século XVI.....	236
Mapa	8	Repartição do plantel bovino na África.....	237
Quadro	1	Escritas africanas.....	235
Mapa	9	Localização da região do Sahel na África.....	239
Mapa	10	Circulação de homens e técnicas na África Ocidental.....	240
Mapa	11	Rotas de comércio interno e transoceânico das cidades da Costa da África Oriental.....	241
Mapa	12	Rotas de comércio interno e transoceânico das cidades da Costa da África Oriental.....	242
Mapa	13	Região da curva do Níger e da bacia do Volta, 1100-1600.....	243
Mapa	14	Estados do Sudão, no século XVI.....	244
Mapa	15	Império do Mali, em 1325.....	245
Mapa	16	Magreb durante o século XII – atividades econômicas.....	246
Mapa	17	Cerco português da África no século XV.....	247
Mapa	18	Diagramático das línguas da África.....	248
Mapa	19	Primeiro mapa elaborado com alguma precisão.....	249
Mapa	20	Divisão da África – conferência de Berlim.....	250
Mapa	21	Divisão política atual de África.....	251
Foto	20	Amadou Hampâté Bâ.....	252
Mapa	22	Antiga região de Bandiagara.....	250

Foto 21 Máscara iniciática *Komo*..... 254

LISTA DE SIGLAS E ABREVIATURAS

AOF	África Ocidental Francesa
CEAO	Centro de Estudo Afro-Orientais
FAO	Organização das Nações para a Agricultura e Alimentos
IBGE	Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística
IFAN	Instituto Francês da África Negra em Dakar
MEC	Ministério da Educação
ONU	Organização das Nações Unidas
PARFOR	Programa Nacional de Formação de Professores da Educação Básica
PÓSAFRO	Programa Multidisciplinar de Pós-Graduação em Estudos Étnicos e Africanos
UFBA	Universidade Federal da Bahia
UFOB	Universidade Federal do Oeste da Bahia
UFSCar	Universidade Federal de São Carlos
UnB	Universidade de Brasília
UNEB	Universidade do Estado da Bahia
UNESCO	Organização das Nações Unidas para a Educação, a Ciência e a Cultura

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO	17
1 TECENDO OS FIOS DA TRADIÇÃO ORAL AFRICANA	43
1.1 DA ORALIDADE AFRICANA	46
1.2 AMADOU HAMPÂTÉ BÂ E A TRADIÇÃO ORAL AFRICANA	60
2 NAS TRAMAS DAS PALAVRAS DAS LITERATURAS DE TRADIÇÃO ORAL NEGRO-AFRICANAS	72
2.1 DAS LITERATURAS DE TRADIÇÃO ORAL AFRICANA	74
2.1 O TRABALHO LITERÁRIO DE AMADOU HAMPÂTÉ BÂ	81
3 RETECENDO EPISTEMOLOGIAS: O QUE TEM A LITERATURA DE AMADOU HAMPATÉ BA A NOS DIZER?	90
3.1 O QUE CONTAM OS CONTOS?	91
3.2 NO FIO DA NARRATIVA AUTOBIOGRÁFICA	115
3.3 A LINHA BIOGRÁFICA DA NARRATIVA	146
CONSIDERAÇÕES FINAIS	186
REFERÊNCIAS	208
ANEXOS	220

INTRODUÇÃO

A única arma para melhorar o planeta é a Educação com ética. Ninguém nasce odiando outra pessoa pela cor da pele, por sua origem, ou ainda por sua religião. Para odiar, as pessoas precisam aprender, e se podem aprender a odiar, podem ser ensinadas a amar.

Nelson Mandela (2003, s/p)

Ler as palavras do sul-africano Mandela me faz lembrar da minha experiência na educação formal com a Lei nº 10.639/03¹. Sancionada pela Presidência da República e implementada na Lei de Diretrizes e Bases da Educação no ano seguinte, tornando obrigatório o ensino da história e das culturas africanas e afro-brasileiras na Educação Básica no Brasil, o sistema educacional deveria incluir a temática no currículo, tendo em vista a ligação histórico-cultural entre a África e a América. Nesse sentido de rediscussão da formação da nossa Nação, uma disciplina chamada *História e Culturas Africanas e Afro-brasileiras* passou a ser ofertada na escola que eu frequentava no interior da Bahia. Ações como essas representam uma conquista dos movimentos negros, que demandou um esforço por uma epistemologia não eurocêntrica na sala de aula, por uma reeducação das relações étnico-raciais, de modo a reconhecer e valorizar as matrizes da história e da cultura afro-brasileira.

Apesar de todos os desafios e avanços, é evidente que ainda é insuficiente o modo como a educação formal tem na agenda essa obrigatoriedade no ensino, porém o fato da implementação no currículo da minha escola, com ênfase nas áreas de Educação Artística, Literatura e História, fez com que eu passasse a ter contato e interesse pelos Estudos Africanos, além de ter sido um fator decisivo na minha trajetória, sobretudo a partir das leituras sobre a temática, tais como os estudos sobre raça e racismo de *Kabengele Munanga*; Abdias do Nascimento, em seu discurso, quando Senador, na ocasião dos 110 anos de abolição da escravatura; Elisa Larkin Nascimento, na leitura de *O Sortilégio da Cor; Identidade, Raça e Gênero no Brasil (2003)*, a abordagem da ancestralidade por Fábio Leite, bem como o trabalho de Reginaldo Prandi, em *Mitologias dos orixás (2001)*, entre outros. Seria impensável sair isenta de tais leituras e discussões,

¹ Em 2011, a Lei n.º 11.645 revogou a Lei n.º 10.639/2003, incluindo a obrigatoriedade do ensino da História e da Cultura Indígena no texto da Lei de Diretrizes e Bases da Educação. Entretanto, é importante citar a sua versão primeira, haja vista que foi um marco na história das conquistas de movimentos sociais.

mesmo tendo, na época, 15 anos de idade. Daí a importância da implementação da Lei para a formação de professores como multiplicadores dessa experiência decolonial na educação formal.

Pude, então, dar continuidade a esses estudos no curso de Licenciatura em Letras com habilitação em Língua Portuguesa e respectivas literaturas da Universidade do Estado da Bahia – UNEB, Campus de Xique-Xique, em 2008. Disciplinas em torno da *História e das culturas africanas e afro-brasileiras* também foram ministradas. Numa dessas oportunidades, conheci a obra autobiográfica do maliense Amadou Hampâté Bâ², *Amkoullel, o menino fula (2003)*. Tal livro tornou-se, desde o primeiro semestre da graduação, o meu *corpus* de pesquisa, partindo do estudo de aspectos da oralidade africana como um tema transversal, acionando discussões sobre diversos outros matizes culturais negro-africanas, tais como a ancestralidade, a força vital e o sentido comunitário. Muitas publicações e comunicações em eventos foram geradas a partir desses trabalhos.

No curso de mestrado em Estudo de Linguagens, também pela UNEB, tive a oportunidade de desenvolver um estudo do processo da escrita de si da somali Ayaan Hirsi Ali, que culminou na publicação de um livro chamado *Espaços do eu na obra infiel de Ayaan Hirsi Ali*, em 2017. Essa ligação da minha trajetória com os Estudos Africanos foi determinante para os rumos da minha vida acadêmica inteira e para o tipo de pesquisa que sempre me propus a fazer, não à toa estive ingressa na pós-graduação em Estudos Étnicos e Africanos da Universidade Federal da Bahia. No curso de doutorado, retomei a obra literária de Amadou Hampâté Bâ e a interdisciplinaridade dos saberes africanos, na busca da produção de um contributo para uma

² Comecei também a pesquisar as diversas entrevistas concedidas por Hampâté Bâ, em várias mídias, como as que se seguem e podem ser acessadas: *Amadou HAMPÂTÉ BÂ – La tradition orale africaine (DOCUMENTAIRE, 1969)*, disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=t1i3rweFa48>. *Amadou Hampaté Ba, le sage du fleuve Niger (1974)*. Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=EDP7U8rx5sI>. *Amadou Hampaté Ba Education et Traditions*. Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=bzC7qNskcM0&t=530s>. *Le sage de bandiagara Thierno Bocar*. Disponível em: https://www.youtube.com/watch?v=UN_XuQexK64. *Ahmadou Hampaté Ba*. Disponível em: https://www.youtube.com/watch?v=uE6xOpdC_tc&t=56s. *Amadou Hampate*. Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=xGRNRmtmm4>. *BA AMADOU Hampaté-SAVOIR QU'ON NE SAIT PAS*. Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=sAsjD5Co73Q>. *La sagesse du caméléon, Amadou Hampaté Bâ*. Disponível em: https://www.youtube.com/watch?v=o-mef8H_mgQ&t=60s.

pedagogia decolonial (OLIVEIRA; CANDAU, 2010) do modelo educacional exclusivamente ocidental, que fez, no contexto político atual brasileiro, 55% da população eleger um candidato a presidente com ideais neocoloniais, neo-escravagistas e neoliberais, por exemplo. Sabendo disso, este estudo também pode representar um enfrentamento às investidas de desarticulação da educação para as relações étnico-raciais, e, conseqüentemente, das ameaças de retrocessos que pairam sobre as conquistas históricas no campo da educação no Brasil, incluindo os avanços como a Lei 10.639/03 e as políticas de cotas raciais.

Contra essas investidas, é preciso lembrar e tratar da ligação ancestral entre a África e a América, entre diversas partes da África e o Brasil, sendo um país, segundo Alberto da Costa e Silva (1994), extraordinariamente africanizado, através da violenta experiência dos processos coloniais europeus na África, do tráfico negreiro, da colonização portuguesa e da escravidão no Brasil. Portanto, as bases da formação do Estado brasileiro são eugenistas e racistas; um racismo que persiste desde lá e mata todos os dias, inclusive de modo legalizado e institucionalizado. Mesmo que tragicamente, estamos assim interligados, e falar da África é também falar de nós, da nossa história, portanto, começo por aqui para dizer do meu insistente interesse em estudar sobre alguns aspectos da África Ocidental como um modo de conhecer um pouco mais sobre o Brasil: ora, sobretudo, a Bahia que recebeu um sem-número de africanos dessa região, e o que sabemos sobre eles? O que sabemos sobre os Malês³, além da informação de que lideraram o levante de 25 de janeiro de 1835, a famosa Revolta dos Malês, que ocorreu aqui em Salvador, na Bahia? As ruas do centro desta cidade foram, na América Latina, o palco para o primeiro e mais importante movimento liderado por africanos islamizados em luta política e militar pela libertação dos escravizados. À época, 20% da população era de negros muçulmanos⁴ (muçulmis), como pontuou João José Reis (2003), com justificado senso de organização, sabendo que os Malês eram oriundos de um dos impérios mais importantes da Idade Média. Eram designados Malês, assim como “[...] uma corrupção de Mali, nome de um dos primeiros reinos muçulmanos do vale do Níger⁵ habitado por malikê, no século XII de nossa era.” (BASTIDE, 1971, p.204).

³ Termo genérico usado no Brasil Imperial para designar os negros muçulmanos alfabetizados em árabe, sem distinção de etnias. Africanos da região ocidental do continente.

⁴ Que praticam o islamismo.

⁵ “Toda a região do Arco do Níger formava antigamente, em sua parte oeste, um verdadeiro reservatório de riquezas do país em matéria de agricultura, criação de animais, pesca e caça, sem falar das tradições religiosas e culturais. Ali, vivia-se com conforto e o artesanato tradicional era muito desenvolvido. Macina, onde os *fulas* foram se fixar pela riqueza de seus pastos, está situada no coração dessa região, de que Mopti é um dos florões.” (HAMPÂTÉ BÂ, 2003, p.240)

A presença do Islã⁶ negro no Brasil desde o século XIX é inaugurada com a chegada de africanos islamizados da região ocidental do continente, através do tráfico negreiro: foram os primeiros mulçumanos no Brasil antes dos sírio-libaneses. Parte das práticas do Islã negro na Bahia foi absorvida pelo Candomblé, como as Bolsas de mandinga ou patuá (BASTIDE, 1952). O branco na sexta-feira. As tabuinhas de escrever. O uso de provérbios para a educação religiosa⁷. Dessa interface com o Islã na Bahia, o que, de fato, sabemos? Um dos fatos é que, de acordo Blaise (2010), esses oesteafrikanos trazidos para o Brasil eram formados nas tradições orais. Levando, então, em conta essas contribuições históricas para a formação do Brasil, é importante pensar também: quanto há de oral na cultura brasileira? Quanto há de afrodescendente nos usos e sentidos da oralidade no Brasil? É evidente que não darei cabo dessa discussão aqui, mas vale a reflexão, sobretudo porque este trabalho visa à difusão da obra de Amadou Hampâté Bâ que tem essa parte da África islamizada como referência através da tradição oral⁸.

Nesses termos, como uma questão geral, sempre busco responder: o que tem a obra de Hampâté Bâ a nos dizer sobre a África Ocidental, sobre o Mali e sobre a nossa história? Quais as contribuições da obra literária de Amadou Hampâté Bâ? Então, para dar continuidade à busca por uma educação para a diversidade, é colocado o objeto desta pesquisa, com uma inquietação inicial sobre o valor da tradição oral para que tenhamos acesso à história da África: o que é a palavra para o ser humano? O trecho que uso para abrir esta reflexão inicial pode apresentar uma possível resposta para tal questionamento sobre o valor histórico das narrativas orais nas sociedades africanas ao Sul do Saara:

Diz-se que: "O ferreiro forja a Palavra, O tecelão a tece, O sapateiro amacia-a curtindo-a". Tomemos o exemplo do tecelão, cujo ofício vincula-se ao simbolismo da Palavra criadora que se distribui no tempo e no espaço. O tecelão de casta (um maabo, entre os Peul) é o depositário dos segredos das 33 peças que compõem a base fundamental do tear, cada uma delas com um

⁶ “[...] a palavra islam (Islã, em português) significa exatamente submissão” (DEMANT, 2008, p. 25).

⁷ As características dos ditados populares fazem deles excelentes instrumentos de trabalho educacional. São características como: Brevidade – frases curtas que facilitam o registro e memorização da verdade embutida neles; Agudeza – fazem uma crítica da vida, usando uma dose de ironia, que facilita a reflexão sobre o tema criticado; Fontes de Prazer - os provérbios produzem prazer, não só pela agudeza, mas também por possibilitar o registro e fixação de uma sábia mensagem, tendo a energia mental economizada. (SANTOS, 2012)

⁸ Tradição oral e oralidade são termos utilizados para falar da palavra como uma matriz cultural em muitas sociedades oeste-africanas. Ressalto que os termos relacionados ao tradicional, neste texto, estão sempre associados ao sentido de ancestral.

significado. A armação, por exemplo, constitui-se de oito peças principais: quatro verticais, que simbolizam não só os quatro elementos-mãe (terra, água, ar e fogo), mas também os quatro pontos cardeais, e quatro transversais, que simbolizam os quatro pontos colaterais. O tecelão, situado no meio, representa o Homem primordial, Maa, no centro das oito direções do espaço. Com sua presença, obtêm-se nove elementos que lembram os nove estados fundamentais da existência, as nove classes de seres, as nove aberturas do corpo [...]. Antes de dar início ao trabalho, o tecelão deve tocar cada peça do tear pronunciando palavras ou ladainhas correspondentes às forças da vida que elas encarnam. O vaivém dos pés, que sobem e descem para acionar os pedais, lembra o ritmo original da Palavra criadora, ligado ao dualismo de todas as coisas e à lei dos ciclos. Como se os pés dissessem o seguinte: "Fonyonko! Fonyonko! Dualismo! Dualismo! Quando um sobe, o outro desce. A morte do rei e a coroação do príncipe, A morte do avô e o nascimento do neto, Brigas de divórcio misturadas ao barulho de uma festa de casamento..." De sua parte, diz a naveta: "Eu sou a barca do Destino. Passo por entre os recifes dos fios da trama que representam a Vida. Passo do lado direito para o lado esquerdo, desenrolando meu intestino (o fio) para contribuir à construção. E de novo passo do lado esquerdo para o lado direito, desenrolando meu intestino. A vida é eterno vaivém, permanente doação de si". (HAMPÂTÉ BÂ, 2010, p.185)

A passagem do texto *A tradição viva* (2010), que integra um dos volumes da coletânea do projeto da UNESCO, MEC e UFSCar: *História Geral da África*, retrata os ofícios tradicionais de uma sociedade segmentária, dividida entre pastores, artesãos, cativos, griot e outros mais. A fala exerce uma função singular no cotidiano de muitos desses povos da África Ocidental, sobretudo na zona dessa referência de Hampâté Bâ: parte do Sahel⁹, região sociopolítica abaixo do Saara representada horizontalmente de Leste a Oeste do continente, incluindo Senegal, Mauritânia, Mali, Burkina Faso, Níger, Nigéria, Chade, Sudão e Sudão do Sul, Eritreia e Etiópia. Nesses espaços, as cosmogonias têm na palavra a fonte de vida, de cultura e de história dessas sociedades, no trato da tradição oral como uma estrutura motivacional das consciências individuais e coletivas, suas formas de ver e agir sobre o mundo: aqui, uma resposta oesteafriicana para o que pode significar a palavra. Falar é agir sobre si e sobre a atividade à qual se dedica; doa-se, portanto, falar é um modo de viver. O homem é feito de palavras, por isso a recorrência da imagem do intestino, das vísceras: é de si a matéria da palavra. Ou, ainda, segundo Fábio Leite (1995, p.105), a fala é um “[...] elemento desencadeador de ações ou energias vitais”, um valor civilizacional africano:

⁹ Geograficamente, em geral, a zona é árida ou semiárida, fator que influencia a organização social, cultural e política das sociedades ali presentes, daí a constante existência de povos nômades ou sedentários que se dedicam à agricultura, na maioria dos casos. Ver nos Anexos – Mapa 9 - Localização da região do Sahel na África.

Pode-se dizer que o ofício, ou a atividade tradicional, esculpe o ser do homem. Toda a diferença entre a educação moderna e a tradição oral encontra-se aí. Aquilo que se aprende na escola ocidental, por mais útil que seja, nem sempre é vivido, enquanto o conhecimento herdado da tradição oral encarna-se na totalidade do ser. Os instrumentos ou as ferramentas de um ofício materializam as Palavras sagradas; o contato do aprendiz com o ofício o obriga a viver a Palavra a cada gesto. Por essa razão a tradição oral, tomada no seu todo, não se resume à transmissão de narrativas ou de determinados conhecimentos. Ela é geradora e formadora de um tipo particular de homem. Pode-se afirmar que existe a civilização dos ferreiros, a civilização dos tecelões, a civilização dos pastores, etc. (HAMPÂTÉ BÂ, 2010, p.189)

Por estarem ligados ancestralmente desde a infância ao pastoreio de ovelhas¹⁰, fiar e tecer a lã no tear de madeira faz do tecelão uma figura muito cara na região que hoje é o Mali. Ademais, diz-se que a aranha mítica “[...] que ensinou sua ciência ao ancestral dos tecelões” (HAMPÂTÉ BÂ, 2010, p.186). Os tecidos estão, pois, ligados à vida, à história e à cultura do país, como o índigo dos *dogon*, o *bogolan* dos caçadores, os *Arkilla Kerka* dos *fula*¹¹, inclusive com um espaço reservado na exposição *Textiles du Mali* no Museu Nacional em Bamako¹².

Então, a tecelagem, como um dos ofícios tradicionais malianos é, portanto, uma metáfora que evoco nesta tese para falar da ligação entre os fios da vida e a força que a palavra agrega quando se tece: sua profissão está designada como um dos “especialistas das transformações” (LEITE, p. 03, 1994). Nesse sentido, quando emprego o termo tessitura ou tecedura e seus sinônimos, tenho em análise suas duas dimensões, a do sentido próprio e a do sentido figurado. Faço referência ao conjunto de fios no tear pelos quais o tecelão passa a linha da trama no ato de tecer para formar o todo, o tecido. Refiro-me também aos usos e sentidos enredados na palavra quando esse texto oral é (re)produzido no momento da tecedura, interligando palavra e ação, para formar o todo, o texto. Viver, falar e tecer são, então, atos indissociáveis.¹³ Nessa vertente, Hampâté Bâ fala da simbologia do tecer para esses povos de tradição oral no Mali:

Se a fala é força, é porque ela cria uma ligação de vaivém (*yaa-warta*, em fulfulde) que gera movimento e ritmo, e, portanto, vida e ação. Este movimento de vaivém é simbolizado pelos pés do tecelão que sobem e descem

¹⁰ Ver nos Anexos, Foto 14 - Menino pastor e Foto 15 - Menino pastor nos dias de hoje.

¹¹ A palavra aparece em diversas línguas (*fula*, *fulani*, *fulbis*, *fulbi*, *peul*, *pulo*, *poulo*, *pheul*, *fulfulde*) para se referir ao grupo étnico, *a priori*, nômade, praticando o pastoreio, que representa várias populações tradicionais da África Ocidental, em partes da África Central e também do Norte da África, à altura sudanesa. Optei pela utilização de *Fula/fulas*, de modo a padronizar a linguagem aportuguesada do termo para trazer mais fluência para o texto.

¹² Ver nos Anexos, Foto 1 - Exposição de tecidos no museu nacional do Mali.

¹³ Ver nos Anexos, Foto 12 - Tecelão dogon e Foto 13 - Tecelagem dogon.

[...] (Com efeito, o simbolismo do ofício do tecelão baseia-se inteiramente na fala criativa em ação). (HAMPÂTÉ BÂ, 2010, p. 172)

A fala como tecedura da própria vida através do tempo seria a definição da tradição oral. Ratifico esta afirmação, acrescentando a discussão de Jan Vansina, no capítulo *A tradição oral e sua metodologia*, que também integra o tomo I de *História Geral da África*, organizado por Joseph Ki-Zerbo, quando afirma que “A tradição pode ser definida, de fato, como um testemunho transmitido verbalmente de uma geração para outra.” (VANSINA, 2010, p.151). Essa relação entre o humano e a palavra falada é o objeto desta pesquisa e este estudo sobre tradição oral africana tem como ponto de partida a obra literária de Amadou Hampâté Bâ, o maliano que coletou e também produziu narrativas, recuperando essa motivação que orienta as ações individuais e coletivas em muitas das sociedades da África Ocidental, mesmo quando passou a ser utilizada a escrita árabe naquela região após o século XVI, sob influência da expansão do islamismo ao Sul do Saara e na costa oriental do continente, por exemplo. Faço esta observação porque se costuma associar a escrita na África como um advento ocidental, mas os árabes já haviam introduzido uma versão dessa tecnologia em parte do continente, em primeira instância, a escrita foi inserida como forma de registro de datas para os fatos memoráveis, dividindo o tempo em períodos e não com atividades, como seria em muitas sociedades africanas, mapas para a peregrinação, o comércio e para comunicar, nas distâncias, sobre as expansões. Influenciou, portanto, outro modo de lidar com o tempo e com o espaço. É importante pontuar que, apesar desses níveis de islamização nos modos da linguagem, apenas uma minoria letrada e restrita, uma elite colonial e tradicional, muitas vezes, sacerdotal, é que estava implicada na aprendizagem do Corão¹⁴, tinham acesso à escrita árabe, os *tarikhs*¹⁵. Além

¹⁴ O que corresponde a um artigo no português, o Al, juntou-se, no uso da língua, ao substantivo Corão, por este motivo aparecem as duas palavras para se referir ao Livro Sagrado do Islamismo: Corão e Alcorão que é: “[...] o centro da civilização islâmica é um livro, O Livro, segundo os muçulmanos: o Corão. De acordo com a tradição, ele foi revelado a Mohamed por intermediação do arcanjo Gabriel. Na tradição cristã, de outra parte, o centro não é o Evangelho, mas sim o Cristo, o Logos, o Verbo divino feito carne. Os muçulmanos consideram o Corão o “Verbo feito Livro”. O Profeta é o meio através do qual a revelação divina – o Corão – foi transmitida aos homens. No Cristianismo, a revelação é o próprio Cristo, “verdadeiro homem e verdadeiro Deus”. E, assim como no Cristianismo o Verbo foi gerado por uma “Virgem”, do mesmo modo no Islã o Livro foi escrito por um “iletrado”, Mohamed, o que simbolicamente é bastante significativo.” (AZEVEDO, 2000, p. 38).

¹⁵ A tradição dos *tarikhs* nasceu e vai se desenvolver nas teocracias muçulmanas de Fuuta Toro e Bundu, e de Fuuta Djallon, para dar aos letrados muçulmanos a possibilidade de consignar por escrito, seja em árabe, seja em pular, utilizando os caracteres árabes, os principais acontecimentos de que foram testemunhas. São, portanto, testemunhos diretos, ao mesmo tempo em que interpretação dos fatos históricos, isto é, certa forma de escrever a história. Esses *tarikhs*, transmitidos cuidadosamente de geração em geração, são multiplicados e difundidos, e são também complementados com o acréscimo dos acontecimentos mais recentes. As teocracias muçulmanas dão assim nascimento a uma nova raça de letrados que não são necessariamente griôs, que até ali detinham o monopólio da tradição oral, na verdade, de contar a história. Mas os griôs continuam, apesar disso, a desempenhar seu papel tradicional e sua conversão ao Islã os leva progressivamente a consignar também eles seu saber histórico em

disso, muitas sociedades também conheciam, além de outros modos de linguagens, diversas escritas pré-coloniais¹⁶, entretanto, estas formas grafadas não eram nem as predominantes, muito menos, as mais valorizadas, haja vista que eram sociedades da palavra falada (VANSINA, 2010). No mais, foi através da oralidade oeste-africana e suas técnicas mnemônicas que se foi facilitada, em parte, a apreensão do Islã, inclusive a memorização das mensagens do Livro Sagrado. Em outras palavras, sem o peso negativo que se impões sobre essa diferença de expressão linguística, as sociedades africanas a que Hampâté Bâ se refere eram sociedades em que a escrita era algo secundário, de modo que a palavra falada era o que regulamentava a vida das pessoas. No mais, para Tierno Bokar:

A escrita é uma coisa, e o saber, outra. A escrita é a fotografia do saber, mas não o saber em si. O saber é uma luz que existe no homem. A herança de tudo aquilo que nossos ancestrais vieram a conhecer e que se encontra latente em tudo o que nos transmitiram, assim como o baobá já existe em potencial em sua semente. (BOKAR *apud* HAMPÂTÉ BÂ, 2010, p. 181)

Tal passagem remete à importância da palavra quando revela a ligação do homem com a fala apreendida no cotidiano de muitas sociedades africanas. Essa busca pelo saber através da palavra é, ao mesmo tempo, uma filosofia do Continente e da ideologia da confraria sufi islâmica, da qual Tierno Bokar fez parte. Através da educação para a escuta, sobretudo daqueles velhos que seriam sábios, os ensinamentos circulavam na região islamizada da África Ocidental.

Ser um desses mestres da tradição oral pressupõe a preparação para tal, bem como a dedicação à transmissão do conhecimento em que se é especialista. Na fala de Tierno Bokar, sheikh da fraternidade sufista Tijaniyya e tradicionalista em assuntos africanos, citado por Amadou Hampâté Bâ, pode ser notado um proposital risco de hierarquizar a oralidade sobre a escrita. Ao tratar da compreensão em si da palavra falada num combate ao grafocentrismo das sociedades ocidentais – que tendem a corromper e reduzir o valor da oralidade –, Tierno Bokar foi o mestre e guia espiritual sufi de Amadou Hampâté Bâ, que, com as seguintes palavras, o descreve:

forma de notas ou tarikhs, que transmitem de geração em geração a seus filhos. Embora essas notas muitas vezes constituam lembretes guardados com ciúme para lhes permitir exercer seu talento, o de contar a história e desempenhar seu papel de gente da palavra numa sociedade da oralidade. (BARRY, 2000, p.14)

¹⁶ Ver nos Anexos, Quadro 1 - Escritas africanas.

Eu nasci entre suas mãos (...). Não tive outro mestre senão ele, no verdadeiro sentido da palavra. No momento em que meus olhos se abriam para conhecer o homem, foi ele que conheci. Foi ele quem me inculcou essa vontade de conhecer e de compreender, de nunca falar de algo que eu não conheça, de nunca ter medo de entrar em qualquer realidade, desde que eu seja respeitoso e que isso não abale minha própria fé. Tudo o que sou, devo a ele. (HAMPÂTÉ BÂ apud HECKMANN, 1987, p. 2, tradução nossa).¹⁷

Educado para tal, Hampâté Bâ foi em defesa da tradição oral como a referência primeira para a vida desses povos, em que ela transmite “[...] aos vivos a significação ontológica do grupo” (ZIEGLER, 1972, p.186), por meio de fórmulas, poesias, narrativas, provérbios, canções, genealogias, listas e comentários: nas sociedades da África Negra, essas são algumas das tipologias imateriais dos textos orais recorrentes na tradição¹⁸. E aqui, entende-se por tradição “[...] a ideia de que eles são uma autoridade historicamente derivada ou sabedoria transmitida de geração em geração, sancionada pela comunidade, que faz com que os textos realizem as funções socialmente pré-estabelecidas.” (MANJATE, 2015, p. 63).

Por conta do seu trabalho, em termos ocidentais, a obra de Amadou Hampâté Bâ pode ser considerada como um clássico sobre as culturas de nuances afro-islâmicas. Na Literatura Oral, recuperou, pelo fio da oralidade, a história dos antigos impérios, a trajetória de grandes personalidades, as demandas pré-coloniais¹⁹, coloniais e pós-coloniais da sua zona de referência. Mas, afinal, o que tem as tradições orais africanas a nos dizer?

[...] a tradição oral não é apenas uma fonte que se aceita por falta de outra melhor e à qual nos resignamos por desespero de causa. É uma fonte integral, cuja metodologia já se encontra bem estabelecida e que confere à história do continente africano uma notável originalidade. (KI-ZERBO, 2010, p. 43)

Compreendendo o que é tratado por Joseph Ki-Zerbo em *História Geral da África* (2010), as tradições negro-africanas têm na palavra falada o parâmetro para orientação da vida. São

¹⁷ “Je suis né entre ses mains [...]. Je n’ai pas eu d’autre maître que lui, dans le vrai sens du mot. Au moment où mes yeux’ouvraient pour connaître l’homme, c’est lui que j’ai connu. C’est lui qui m’a inculque cette volonté de connaître et de comprendre, de ne jamais parler d’une chose que je ne connaisse pas, de n’avoir jamais peur d’entrer dans n’importe quelle réalité, pourvu que j’en sois respectueux et que cela n’ébranle pas ma propre foi. Tout ce que je suis je le lui dois.” (HAMPÂTÉ BÂ apud HECKMANN, 1987).

¹⁸ A esta caracterização subjaz a ideia de que eles são uma autoridade historicamente derivada ou sabedoria transmitida de geração em geração, sancionada pela comunidade, que faz com que os textos realizem as funções socialmente pré-estabelecidas. ” (MANJATE, 2015, p. 63)

¹⁹ Utilizo este termo para um período anterior à colonização e não como ideia pejorativa do primitivo.

sociedades regidas pela particularidade dos usos e sentidos da oralidade, transmitindo práticas culturais através de contos populares, provérbios, adivinhas, canções, e muitas outras manifestações de conhecimentos desses povos veiculados pela oralidade como meio de expressão dessa memória viva, que se torna um canal para a difusão dessas sabedorias ancestrais. Ademais, como defende o Professor Brasão Mazula, em *Educação, cultura e ideologia em Moçambique* (1995): “Nas sociedades predominantemente de oralidade a tradição é, ao mesmo tempo, História, saber acumulado, e cultura.” (p.56).

As literaturas de tradição oral têm esse caráter interdisciplinar e, como afirmou Inocência Mata, em *A crítica literária africana e a teoria pós-colonial: um modismo ou uma exigência?* (2006), é mesmo um subsídio dos saberes das Ciências Sociais e Humanas nas sociedades orais e emergentes de situações coloniais, sendo que a Literatura pode ser um modo de ler a História. Observemos, pois, com o contexto social pós-colonização, a produção de Nadine Gordimer, Nobel de Literatura em 1991, na África do Sul, que tem a obra cingida pela situação social do *apartheid*. Assim também pode ser vista a poesia de Odete Semedo como “[...] o desabafo escancarado de uma situação” (2007, p.13), nos mapas de sangue pós-independência da Guiné-Bissau. Ou o romance de Nadifa Mohamed com pano de fundo a instabilidade dos conflitos e da tensão na Somália à época de Said Barré, como o episódio da Guerra de Ogaden. No Marrocos, Mohamed Khair-Eddine e a abordagem sobre o colonialismo francês. Ahlem Mosteghanemi na Argélia e sua escrita sobre direito das mulheres. Paulina Chiziane quando trata da poligamia e suas influências sociais e culturais no Moçambique pós-independência. Na Nigéria, o escritor Chinua Achebe, falando, por exemplo, sobre a desintegração da vida em comunidade, no sentido africano da palavra, em decorrência da chegada do colonizador europeu. Ou ainda, a discussão de identidade na escrita do angolano Pepetela, como abordam os estudos do professor Doutor Jesiel Oliveira.

Somada a essas vozes dos diversos cantos da África, no seu trabalho, Hampâté Bâ, com uma contranarrativa romântica inerente ao seu afrocentrismo, produziu um contradiscurso à historiografia colonial e racista sobre a África, ou ainda, contra a história-ciência ocidental, que busca enquadrar realidades africanas aos moldes europeus num esforço falível e assentado nas generalizações, já que:

Quando se fala da “tradição africana”, nunca se deve generalizar. Não há uma África, não há um homem africano, não há uma tradição africana válida para

todas as regiões e todas as etnias. Claro, existem grandes constantes (a presença do sagrado em todas as coisas, a relação entre os mundos visível e invisível e entre os vivos e os mortos, o sentido comunitário, o respeito religioso pela mãe, etc.), mas também há numerosas diferenças: deuses, símbolos sagrados, proibições religiosas e costumes sociais delas resultantes, que variam de uma região a outra, de uma etnia a outra; às vezes, de aldeia para aldeia. As tradições a que me refiro nesta história são, de maneira geral, as da savana africana que se estende de leste a oeste ao sul do Saara (território que antigamente era chamado de Bafur), e particularmente as do Mali, na área dos *fula-tucolor* e *bambara* onde vivi. (HAMPÂTÉ BÂ, 2003, p. 14)

É necessário estar livre de generalizações e sem ficar isento a essa discussão: daí a importância de materiais com outras perspectivas, pensando no exercício de compreensão e interpretação diferente da África; do outro, que não a etnocentrada, sem tomar nossas referências civilizacionais como padrão universal: é também um exercício de alteridade, além de ser um exercício de problematização de identidades; um exercício de reversão de uma falsidade ideológica sobre o continente, como nas palavras de Cheikh Anta Diop (1974).

Mas afinal, por que estudar a África e a diáspora negra? O que, de fato, sabemos sobre a África? Qual o ponto de partida para o estudo da África e dos países da diáspora? Qual África estudar? Quem se interessa por esse estudo? No contexto brasileiro, essas foram questões emergentes à altura da implementação da Lei n.º 10.639/2003. Esse marco legal já citado representou uma das conquistas dos movimentos negros contra o racismo institucionalizado, contra “[...] a rejeição ontológica do outro.” (MOORE, 2007) e como ação afirmativa na trajetória afro-brasileira, já que seja “[...] inequívoco que a construção de uma identidade passa pelo conhecimento da própria história, não no sentido de resgatá-la idealisticamente, mas de fazê-la presente como referência cultural.” (ZAMPARONI, 2006), isso, levando em consideração os estudos demográficos do Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística – IBGE, que indicam 51,1% da população como preta e parda, ou seja, segundo o último censo, a população de afrodescendentes é maioria no país. Em termos mais amplos, o relatório das Nações Unidas que trata dos números referentes à população latino-americana aponta que 150 milhões de afrodescendentes vivem hoje na América Latina e no Caribe: esse dado corresponde a 30 por cento de todos os habitantes.

Na presença ou na ausência de números que mensuram as dimensões dessas populações, não é difícil admitir que vários fatores em comum desenharam as identidades afrodescendentes na América Latina: a colonização no século XVI, seja portuguesa ou hispânica; a experiência

transatlântica do tráfico negreiro, que transportou, por três séculos, forçadamente, cerca de 12 milhões de africanos para as colônias europeias americanas; os processos desumanizadores de escravização racial colonial; a negação da sua história e de suas culturas através dos séculos e a reinvenção dessas identidades diaspóricas, que sobreviveram a essa série de atentados contra sua humanidade física e moral, no mais:

Dentro do espaço que hoje ficou consagrado como '*O Atlântico Negro*' (Gilroy, 1994), há três categorias de identidade negra. A primeira corresponde à identidade negro-africana, composta de uma riquíssima diversidade étnica e cultural que marca o próprio continente africano. A segunda categoria diz respeito à identidade afrolatina e afrocaribenha, dotada, também, de uma rica diversidade. A última categoria é aquela que se pode chamar, por falta de uma nomenclatura melhor, de identidade afrometropolitana. Essa se refere à identidade de indivíduos negros e negras que habitam as '*periferias do poder*' nas grandes metrópoles do primeiro mundo – Nova York, Berlim, Londres, Amsterdã e Paris, dentre outros. Embora haja uma ligação histórica, de escravidão e de colonialismo, que perpassa a formação da identidade das três categorias, observa-se uma diferença fundamental na maneira pela qual cada categoria encara a sua condição identitária. (AYOH'OMIDIRE, 2005, p.16)

Sim, estamos o tempo inteiro falando de identidades, e uma realidade atravessa as identidades afrodescendentes na América Latina, que é reflexo dessas demandas históricas, sociais, econômicas e culturais: são vítimas da pobreza, da exclusão social e da discriminação racial, revelando, assim, uma ligação entre raça e classe em que as identidades são mascaradas por discursos de multiculturalismo e de uma igualdade de direitos que não existe, resultando no epistemicídio dessas populações, através da negação ao acesso à saúde, à segurança, à educação, moradia, emprego, água potável, saneamento básico e eletricidade. Sem falar da constante violação dos seus direitos humanos, no racismo institucionalizado, no desterritório das populações afrodescendentes. Estamos falando de ciclos de injustiça social que acompanham os afrodescendentes em sua trajetória, que precisa de reparações por parte do Estado. Entretanto, na situação atual do Brasil, tais ciclos tendem a ter continuidade, se depender dos discursos de ódio, atos de violência e de ameaça de direitos e de existência dessas populações. Mais um motivo pela continuidade das lutas também e pela educação para a diversidade no sentido reparador e ressignificador da trajetória africana e afro-brasileira.

Entretanto, mesmo depois de 15 anos de aprovação da Lei, ainda não são suficientes as referências disponíveis ou a oferta de cursos de formação para professores com o foco na

educação para a diversidade histórico-cultural brasileira, o que seria fundamental para a eficácia da legislação. O fato é que a aplicação não ocorre na maioria das escolas e até em universidades, a não ser em termos episódicos em novembro, no dia 20, quando é comemorado o Dia da Consciência Negra, data em que se lembra da morte do líder do quilombo dos Palmares, Zumbi. Então, a abordagem da África e da diáspora na sala de aula ainda precisa ser construída: rastreamento de livros, revistas, sites, filmes, documentários, no sentido de retomar uma história negada, sobretudo no cenário atual brasileiro. Ir além da história do Egito faraônico, que, na escola, não costuma ser narrada como parte da história africana, em um movimento de silenciamento, ou ainda, de embranquecimento dessa parte da África, isso, levando em consideração a infiltração de brancos no Norte do continente, inclusive na região do Delta, e a formação de uma mestiçagem que exigia um esforço não preconceituoso para conceber o processo de enegrecimento, ou “negrificação” (DIOP, 1981, p.17) da população dessas prósperas sociedades africanas, afinal, estamos falando de contatos culturais²⁰ e interracialis dos quais os sujeitos não saem isentos desses intercâmbios.

É preciso ir além das estratégias de contar a África pelo olhar do europeu na mídia e de mascarar o racismo no Brasil com o mito da democracia racial, nos termos de Gilberto Freyre, afinal, negar o racismo é também negar uma responsabilidade social com as populações afrodescendentes. Não estou falando de um passado, falo do presente e das projeções sobre o futuro de representações: experimente digitar a palavra “África” no *Google* ou no *Youtube*. Constate com seus próprios olhos e ouvidos: esses são problemas que se colocam na atualidade, não à toa seja comum encontrar estereótipos como as de que “índio é preguiçoso, negro é malandro”, como na fala do nosso vice-presidente, General Mourão, em campanha eleitoral em 2018, da qual saíram vitoriosos. Portanto, é um fato preocupante, haja vista que se assemelha à ideia do sociólogo também brasileiro Sílvio Romero no começo século XX; o racismo é mesmo transtemporal.

É preciso, então, rever o que foi aprendido sobre a História da África, a História da América, a História do Brasil – e por que não dizer, a história da humanidade? Para lembrar de que tudo começou no continente com as teorias comprovadas da hominização ou as contribuições do antigo mundo egípcio, por exemplo, para as próprias sociedades ocidentais, como a Grécia,

²⁰ O africano da savana costumava viajar muito. O resultado era a troca e a circulação de conhecimentos. É por esse motivo que a memória histórica coletiva, na África, raramente se limita a um único território. Ao contrário, está ligada a linhas de família ou a grupos étnicos que migraram pelo continente. (HAMPÁTÉ BÂ, 2010, p.202).

conforme apontam os conhecidos estudos de Cheikh Anta Diop. Reparar a versão retratada nos materiais didáticos, afirmando que tudo teria começado com a colonização da África com a partilha na Conferência de Berlim, no final do século XIX, ou no tráfico negreiro ou na escravidão, negando sempre a história pré-colonial africana e reproduzindo uma história hegemônica pautada no europocentrismo.

Digo isso porque o que pode ser observado é que uma única história é reproduzida sobre o continente africano, representando uma África una, mítica, exótica, selvagem, lasciva, inferiorizada, sem considerar que é um continente multifacetado, com suas particularidades histórico-culturais, suas belezas, seus encantos, suas tradições, suas rupturas, suas necessidades. Uma história única e negativa, roubando a dignidade das pessoas, como pontuou Chimamanda Adichie. E acrescenta que não é que os estereótipos “[...] sejam falsos, mas sim que eles são incompletos. Eles fazem com que uma história se torne a única história.” (ADICHIE, 2009, s/p). A problemática da representação é algo que chega a negar a humanidade ao outro quando trata a diferença como algo negativo.

Um grande exemplo desse racismo levado ao grau de desumanização do outro pode ser citado, quando, nos idos de 1810, a sul-africana denominada Sarah Baartman foi exibida nas categorias das bizarrices humanas de feiras europeias, como nas atrações de circo em Londres e Paris. O que estava imbuído nessas apresentações era muito mais do que a água para a sede do público ocidental ávido pela prova do exotismo dos tipos encontrados nas empreitadas coloniais europeias pelo continente africano. O interesse residia mesmo era nos *shows* “étnicos” com humanos “exóticos” na Europa; a objetificação. Prova disso é que, mesmo depois da morte de Baartman, seu cérebro, esqueleto e órgãos sexuais ficaram expostos até 1974 no Museu do Homem de Paris. Apenas em 2002, Nelson Mandela, quando presidente da África do Sul, solicitou a repatriação dos restos mortais da “famosa” Vênus Hotentote, para enterrar em Hankey, província onde ela nasceu; isso quase duzentos anos depois de ter partido de sua terra natal.

Tal fato histórico faz lembrar da recente polêmica sobre o relatório francês emitido em novembro de 2018, que orienta a devolução das obras de arte e objetos africanos sempre que demandados pelos países que foram alvo de roubo, furto, espoliação e compra a baixíssimo custo dessas peças na época da colonização. Tal medida tem alarmado os museus etnográficos ocidentais, deixando seus gestores preocupados com um possível esvaziamento de suas

coleções. Não seria essa uma preocupação vil quando o que está em questão é, nas palavras de Achille Mbembe, professor da Universidade de Witwatersrand, Joanesburgo, uma reparação necessária para recolocar os debates sobre as questões coloniais de um passado de dominação, inclusive da riqueza da Europa, à custa das suas colônias? Ora, esse movimento de reparação seria o mínimo que o Ocidente deve à África. Não mais negar a historicidade ao continente, inclusive admitindo o museu com um lugar de memória também para os africanos, nos termos de Pierre Nora, apesar de ser uma memória refratária, é uma memória não-importada que serve ao continente para refletir sobre seu passado e para pensar sobre o seu futuro, inclusive sobre a relação entre a África e a Europa, que desembocaram em situações como essas. Mesmo assim, alega-se a falta de infraestrutura e outras tantas desculpas para atravancar as devoluções, o que não deixa de ser um reflexo de um pensamento colonial, subjugando sempre os africanos como se eles não pudessem resolver suas próprias questões: um afropessimismo, nos termos de Paulin Hountondji, em *Sur la philosophie africaine* (1976). O fato é que a recomendação do relatório não deixa de se inclinar para o fortalecimento de uma importante reclamação decolonial.

Enquanto há a preocupação com os acervos, não nos esqueçamos da dignidade e da humanidade negada e irreparável historicamente aos africanos como na cena das exposições de Baartman, a metáfora da África como a fêmea negra – para remeter às nomenclaturas do animal irracional disponível à descoberta masculina branca – que estava imbuída também das vozes do racismo científico do século XIX com seu esforço para provar a superioridade do europeu e que operou no nível da mensura da humanidade do não europeu. Pensando na perspectiva histórica, era o modelo europeu o padrão de humanidade. Aos que estavam fora desse grupo e sobreviviam a este fato, restava submeter-se aos três pré-requisitos do processo de domesticação para a civilização na cena colonial, segundo Edward Blyden (1967): a conversão cristã, a adoção da economia de mercado e a adesão às formas de governos iluministas. Essa concepção civilizatória do Outro permitia a distinção entre humanos e não-humanos. Esse não-humano poderia, seguindo os padrões europeus, ascender a um grau de humanidade: assim foram representados os africanos. Concebe-se, então, com a devida generalização, o africano, seu corpo negro, como personificação da degenerescência de uma humanidade que estava acima de si.

Essas representações às quais me refiro têm a ver também com a negação das matrizes histórico-culturais africanas pelo discurso e prática europeus de superioridade, fortalecidos nos séculos XVIII e XIX. O etnocentrismo moldou o interesse pelo estudo do continente africano. Somando

essa informação ao tráfico negreiro, aos sistemas de escravização, à política de colonização, à busca pela legitimação da supremacia branca e do crime da escravidão através das teorias raciais do século XIX, aqui na Bahia, com os estudos de Nina Rodrigues, por exemplo, inspirados em Darwin e Spencer, foram engessados padrões de comportamento e de visão de mundo em que o não europeu era denegado à invisibilidade ou a hipervisibilizações negativas.

Os relatórios do colonialismo a serviço do imperialismo humanitário também são exemplos da visão do colonialismo europeu sobre o Continente, tendo como um dos objetivos a missão de cura do corpo negro com suas pautas racistas e eurocêntricas, a partir dos contatos com os nativos. Essas investidas coloniais e sua tendência da objetificação do outro podem ser observadas nos projetos europeus de higienização das populações negras, subsidiada pela imaginação etnográfica do exótico, do selvagem e não-humano africano, como mostra o estudo de John e Jean Comaroff (1992), referindo-se ao início do século XIX, na África Austral.

No caso das imagens criadas da África, esse tipo de representação foi potencializada na atualidade pelo aumento de epidemias, o crescimento da miséria e a continuidade dos conflitos armados, gerados por golpes e regimes militares. Vale citar também as investidas neocoloniais das potências político-econômicas mundiais como os Estados Unidos, a União Europeia, a República Popular da China, e os próprios governos locais na exploração nociva e sem retornos para os nativos, de um modo geral, dos recursos naturais²¹, que está aliada à disputa pela dominação dos territórios que dispõem de riquezas minerais como matéria-prima para sustentar historicamente um mercado exterior²². Esse processo pode ser observado nos casos do diamante na Botswana, na República Democrática do Congo, na África do Sul e Angola; do ouro em Gana, no Mali e na Tanzânia; do Nióbio em Moçambique e Ruanda; do Urânio, na Nigéria e na Namíbia; do fosfato, no Marrocos e na Tunísia, do cobre na Zâmbia, sem citar o petróleo e o gás natural, na Líbia, Nigéria, Angola e Argélia, membros da Organização dos Países Exportadores de Petróleo (OPEP), que têm projeções ambiciosas de exploração. A implantação de modelos ocidentais de economia capitalista, a espoliação, subdesenvolvimento e as representações negativas acompanham, dessa maneira, a trajetória de dependência e continuação de um imperialismo epistemicida dessas populações em grande parte do continente, não por um acaso, Frantz Fanon falou sobre a luta anticolonial sempre levando em consideração uma luta igualmente anticapitalista. Contra ações desse tipo é impulsionada a luta

²¹ Ver nos Anexos – Mapa 5 - Os recursos minerais da África.

²² Ver nos Anexos – Mapa 7 - África: os principais pontos de contato do comércio europeu do século XVII.

pela dignidade africana e afrodiaspórica e pela libertação de uma história falsificada e usurpada em que se veem aprisionados desde a época colonial. Um pensamento fora do sentido de salvar os africanos de si próprios, como pontuaria o Professor Valdemir Zamparoni, precisa ser desenvolvido.

Desse modo, algumas inquietações principais movem este estudo e orientaram a escrita frente a todas essas reflexões sobre a importância dos Estudos Africanos para repensar a história da África e da diáspora, tais como: qual a definição de tradição oral? Que diferença há entre culturas orais e outras modalidades? A visão de mundo em contextos orais chega a ser distinta das demais? O que seria uma história marcada pela tradição oral? Em que medida a oralidade africana molda os padrões das relações interpessoais? Como estudar as oralidades africanas sem colocá-las num patamar de excepcionalidade, mas para refletir sobre a palavra falada como fundamental para a educação geracional, bem como para a transmissão de ensinamentos através da oralidade nesses contextos? Para essas sociedades da palavra falada, quais as demandas da dinâmica da tradição e rupturas na contemporaneidade? Em que medida a função das tradições orais está ameaçada pela quebra de cadeias de transmissão? Podemos pensar outros meios e suportes para a preservação dos saberes tradicionais transmitidos pelas oralidades africanas? Como encontrar um meio termo para conceber a oralidade como fonte importante para os Estudos Africanos sem correr os riscos de não reconhecer suas problemáticas e nem de minimizar sua função? Qual o papel das literaturas orais na cena das sociedades de tradição oral? Quais as estratégias de Amadou Hampâté Bâ para representar o *modus vivendi* de sociedades da África Ocidental na escrita literária? Como utilizar a interdisciplinaridade da literatura de Amadou Hampâté Bâ para a resignificação dos estudos sobre a África e sobre os africanos? De que maneira essas motivações africanas estão a serviço da luta contemporânea pela libertação? Que ensinamentos podem ser encontrados em valores civilizatórios africanos transmitidos pela oralidade para o mundo atual, inclusive para a própria África?

Tão numerosas quanto essas questões são as necessidades da discussão em pauta: é óbvio que muitas dessas perguntas não poderão ser respondidas nesse espaço de escrita, mas muito poderá ser refletido sobre a questão central deste estudo: como a literatura de tradição oral de Amadou Hampâté Bâ pode ser subsidiária para os Estudos Africanos na África e na diáspora? Sabendo da dificuldade do acesso às referências nos currículos, no caso do Brasil, a proposta é de poder apontar mais uma possibilidade de abordagem para os estudos da área, que não a eurocentrada, abordando oralidades oeste-africanas como fundamentais para a desmarginalização e à

reapropriação de saberes tradicionais (HOUNTONDJI, 2006) que ela carrega, partindo da recuperação crítica para seu estudo no contexto moderno a fim de, quiçá, poder indicar possíveis saídas para algumas situações contemporâneas.

Sendo assim, quando Chimamanda Adichie (2010, s/p) chamou atenção para os perigos da reprodução de uma história única, como já foi mencionado anteriormente, ela estava falando sobre o poder que essas histórias têm quando são “[...] usadas para expropriar e tornar maligno”. A nigeriana completa a reflexão apontando um caminho: “[...] Mas histórias podem também ser usadas para capacitar e humanizar. [...] Histórias podem destruir a dignidade de um povo, mas histórias também podem reparar essa dignidade perdida.” Como combater, então, uma única história? Buscando conhecer outras histórias. Os Estudos Africanos estão a esse serviço.

Num sentido ressignificador, é preciso seguir a linha de pensamento de Chinua Achebe, em *O mundo se despedaça* (1972, tradução nossa): “Se você não está feliz com a história que os outros escreveram para você, escreva sua própria história”²³ ou ainda, como no provérbio Haussa: “Enquanto não houver leões historiadores, a glória da caça irá sempre para o caçador”, e repensemos, por exemplo, as dimensões da geografia física do continente africano: estamos falando de mais de 30 milhões de quilômetros quadrados, de um território diverso que é rodeado pelo Oceano Atlântico ao Oeste, pelo Oceano Índico ao Leste, pelo mar Mediterrâneo ao Norte e pelo Mar Vermelho ao Nordeste. Com cinco fusos horários diferentes, a África é dividida pela linha do Equador em duas partes distintas: o Norte e o Sul, que determinam climas bastante diversificados, inclusive pela influência de baixas altitudes e de baixas latitudes, sendo equatorial (Centro-Oeste), tropical (Centro ao Sul), desértico, tanto ao Norte quanto ao Sul e mediterrâneo (extremo norte e do extremo sul do continente). Em termos humanos, podemos citar as sociedades da África Negra ao sul do Saara, diferindo do Norte da África, conhecida como Magrebe. Ou citar, ainda os diversos grupos étnicos como: *Igbo, Fula, Haussá, Zulu, Tsonga, Wolof, Sotho, Berberes, Koisán, Macua, Hutus e Tutsi*²⁴. Ou dizer da diversidade linguística nos 54 países (48 continentais e 6 insulares), que, além das línguas europeias oficiais, mas não nacionais, em 27 deles, e árabe em 8 outros, conta com 2.092 línguas locais e 8.000 dialetos catalogados. É um contexto multilíngue de famílias linguísticas afroasiático, nilo-

²³ “ Si tu n'es pas content de l'histoire que les autres ont écrite pour toi, écris ta propre histoire ” (ACHEBE, 1972)

²⁴ Ver nos Anexos– Mapa 3 - Mapa étnico: *mandingas, fulas e hauçás*

saariano, khoi-san e nígero-kordofiana, por exemplo. Esta última foi a que mais contribuiu para a formação do Português do Brasil, segundo Yeda Pessoa de Castro (2001). Um português africanizado mesmo sabendo das demandas do colonialismo em que “O ideal almejado pelas classes proprietárias coloniais foi a destruição pura e simples das línguas nativas e forasteiras e a manutenção e congelamento das formas linguísticas praticadas pelas classes dominantes metropolitanas” (CARBONI, MESTRI, 2012, p. 28). Essas são informações básicas capazes de destruir argumentos de uma interpretação totalizante, tornando, no mínimo, incoerente pensar “uma África”, admitindo as complexidades, diversidades e necessidades de busca de compreensão dessas realidades.

Percebam que estou falando da segunda área mais populosa do mundo, com 900 milhões de pessoas. Contra essa homogeneização, lembremos de que estamos falando de mais de 50 países no continente. Isso, depois de passar pelas demarcações dos colonialismos, que na partilha, eram cerca de 12 nações, e posteriores independências reconhecidas ou em via/luta de reconhecimento, frente ainda às investidas neocoloniais, disputas por territórios vizinhos, seja para incorporar ou para fragilizar. Isto, tendo como referência os casos do Saara Ocidental, Eritreia, também da Somalilândia, Camarões Britânicos, Mayotte, Azawad, Cabinda, Ogoniland, Barostseland. Além de pensar os protetorados europeus ainda existentes nas Ilhas e seu viés militar: aí, Reunião, Canárias, Madeira, Ascensão e Santa Helena. Todos com suas particularidades geográficas, históricas e culturais, que, não por acaso, pouco conhecemos, mesmo que tenhamos uma relação ancestral com o continente africano, como nos faz observar o estudo de Valdemir Zamparoni, publicado no n.º 2 da *Revista Ciência e Cultura*:

Qualquer brasileiro que tenha passado pelo primeiro grau certamente já ouviu falar das cidades-Estado gregas, do Império Romano, do Sacro Império Romano-Germânico, das potências aliadas; de Alexandre, Nero, dos vários Luíses, Napoleão, Churchill, Roosevelt, Hitler ou Stálin, mas quem já ouviu falar dos Ashantis, Iorubás, Haussás, *Fulas*, Bakongos, Makondes, Xhosas, Macuas e Swahílis? E do império do Monomotapa, dos reinos do Daomé, do império Vátua, da Rainha Jinga, de Mussa Keita, de Sundjata, de Chaka e Ngungunhane, Amílcar Cabral, Patrice Lumumba, Julius Nyerere ou Samora Machel? Alguém já estudou a respeito? O que se sabe sobre esses nomes senão algumas palavras superficiais? (ZAMPARONI, 2007, p. 46)

Contra a superficialidade dessas abordagens, é importante sermos sensíveis ao observarmos que foi impulsionada a necessidade de modificação do discurso distorcido, produzido e vinculado

sobre as representações da África, sobretudo depois da Segunda Guerra Mundial, dos movimentos de tomada de consciência, da luta pela independência de muitos países africanos e do Pan-africanismo, “[...] até metade do século XX, com a adoção de uma política da unidade africana nas primeiras etapas pós-independência dos Estados Africanos.” (ALVARADO, 2018, p. 10), isso tratando o contexto após a colonização e sua emergência decolonial para referir-se a uma metodologia crítica pós-independência contra os arquétipos e estereótipos negativos sobre a África, um renascimento africano, atentando também para novas formas de racismo, a xenofobia e a necropolítica, para usar um termo de Achille Mbembe.

Toda essa argumentação gira em torno da releitura dos estudos sobre a história e as culturas africanas que esbarrou por muito tempo nas referências históricas da humanidade, voltadas para o passado europeu de referência, majoritariamente grafocêntrica, a história africana ser mutilada, invisibilizada, e os respingos do preconceito enodoaram a trajetória do seu povo, comprometendo seriamente a sua autorrepresentação, estigmatizando-o, descaracterizando-o, unificando-o e, conseqüentemente, negando a historicidade do Continente, como na máxima de Georg Hegel ao defender que a África não seria um continente histórico, não demonstrava mudanças, nem desenvolvimento. Immanuel Kant também estava alinhado a esse pensamento de inferioridade dos africanos, portanto, notáveis nomes da filosofia ocidental negavam, assim, a história da África, e “A negação da existência da filosofia Africana é uma negação do estatuto ontológico de seres humanos dos Africanos”, como assinalou Mogobe Ramose, no trabalho *Sobre a legitimidade e estudo da filosofia africana* (2011, p. 7). E, então,

Pode-se falar de uma filosofia africana? Para muitos, a questão é chocante.[...] O reino da filosofia, do pensamento sobre sua forma mais elevada, ficaria definitivamente proibido aos africanos. No domínio da arte e da literatura, contudo, talentos, e até mesmo gênios negro-africanos se impuseram. Mas onde estão os Césaires e os Chinua Achebe da filosofia? Assim, se estabeleceu nos espíritos um preconceito que faz com que o Africano que quer falar de filosofia ou de ciência seja considerado como alguém que se mete no que não lhe diz respeito. A maioria das tentativas filosóficas da África moderna são antes de tudo reações contra esse pré-conceito racista. À exceção do conscientismo de Dr. Nkrumah, o debate sobre a filosofia africana até aqui girou em torno de sua própria existência e possibilidade, de aptidão das culturas africanas e dos Africanos no modo de pensar filosófico (TOWA, 1971, p. 5, tradução nossa)

Para ressignificar a história da África e dos africanos, por exemplo, uma fonte, por ser predominante neste continente, deveria ser revisitada: a tradição oral, definida por Hampâté Bâ (2003) como escola da vida, que rege todos os aspectos das relações interpessoais, desde a religião, a política, os ofícios, a recreação, a ciência, a história; a estrutura fundamental dos grupos. Tratando a oralidade como fonte, lembremos também de Albért Gérard e seus estudos sobre a importância da escrita na região hoje correspondente à Etiópia, desde o século XIII, isso sem citar o próprio Cheikh Anta Diop, em *Nations nègres et culture: de l'antiquité nègre égyptienne aux problèmes culturels de l'Afrique Noire d'aujourd'hui* (1999). Na obra, Diop vem em defesa da civilização no Egito enquanto aporte para as culturas africanas. Ele foi o primeiro a reconhecer a historicidade do continente, partido da ideia de que a história estava a serviço da libertação da África da subjugação na luta independentista e a tradição oral era a fonte para o estudo dessa história.

Com outras palavras, quando a fala proverbial africana avisa que “É preciso uma aldeia inteira para educar uma criança”, estamos nos referindo a uma linguagem pela qual todos estão interligados retroalimentando o ato de aprender-ensinar, tudo isso através da oralidade. Isso para fazer referência a uma oralidade primária, como definida nos estudos dos anos 1960, em suas diferentes formas, “[...] melodias, cantos, epopéias, danças, exposições e músicas, ainda preservados oralmente e transmitidos de geração a geração [...]” (HAVELOCK, 1995. p. 22). Aqui, então, pode ser observado um ponto de convergência do conceito de oralidade ocidental e da concepção de oralidade africana, portanto, um conceito útil para esta análise. Concebida dessa maneira a oralidade seria o manancial imediatamente disponível para a reconstrução da história africana, conforme trata Elikia M'Bokolo:

Sabe-se que a produção do saber histórico deste período só foi possível graças a consideráveis inovações metodológicas tais como a revalorização e a exploração das fontes orais e teóricas, ou a reformulação de perguntas constantemente renovadas ao passado africano. [...] Continuidade, adaptação, censura: é na combinação destes processos que se exprime, na África como alhures, o movimento da história. (2008, p. 12)

É importante observar que junto à tradição oral enquanto fontes de pesquisa estão a Arqueologia e os documentos escritos, que também figuram no estudo da especificidade histórica, social, cultural do continente e os traços seculares que ligam as civilizações africanas. A cultura oral

em África é, então, uma tradição viva, pulsante, diferindo-se de tantas outras culturas orais, como ratifica Joseph Ki-Zerbo (2010, p. 38):

Paralelamente às duas primeiras fontes da história africana (documentos escritos e arqueologia), a tradição oral aparece como repositório e o vetor do capital de criações socioculturais acumuladas pelos povos ditos sem escrita: um verdadeiro museu vivo.

Esse museu vivo, dito sem escrita, escapa do enquadramento grafocêntrico, usando a voz, o corpo, os gestos e movimentos, com as cores e/ou sons de elementos dispostos em seu cotidiano: instrumentos musicais, tecidos, seus tipos de registros escritos, etc.: é um revés epistemológico na ideia de fonte para os estudos das Ciências Sociais e Humanas. Portanto, pelo fato de não se basear na escrita, uma sociedade não deixa de ser menos importante que outras, ou como asseveraram Ki-Zerbo e Hama “[...] o homem é um animal histórico e o homem africano não escapa a esta definição.” (2010, p. 23), já que a forma de enxergar e construir sua história através das narrativas da tradição oral faz da mesma uma fonte também legítima de conhecimento, já que

[...] são o reservatório dos valores culturais de uma comunidade com raízes e personalidade regionais, muitas vezes perdidas na amálgama da modernidade. Na sociedade africana, em particular a campesina, onde a tradição oral é o veículo fundamental de todos os valores, quer educacionais, quer sociais, quer político-religiosos, quer econômicos, quer culturais, apercebe-se mais facilmente que as narrativas são a mais importante engrenagem na transmissão desses valores. [...] Quer isto dizer que é nas narrativas que se encontram veiculadas as regras e as interdições que determinam o bom funcionamento da comunidade e previnem as transgressões. Essas regras e interdições formam conjuntos que variam segundo as culturas, mas apresentam algumas constantes demonstrando que as narrativas na tradição oral, em geral, estão ligadas à própria vida. (ROSÁRIO, 1989, p.40)

Pensar dessa maneira requer o olhar fora do contexto ocidental. É uma questão de revisão metodológica. É preciso enxergar que as sociedades africanas possuem outros modos de lidar com a vida, com o tempo, com o espaço: são estruturadas de maneiras diferentes, as relações de poder são distintas, a economia não é capitalista, as cosmogonias são outras. O espaço é ancestral, vivos e mortos estariam no mesmo plano, por exemplo. Para discutir sobre o tempo precisaríamos partir do princípio de que ele é cíclico, prático, vivido, de modo que o passado

seria uma repetição do futuro com as devidas adaptações para garantir a existência, convencionado por cada comunidade, representados por calendários que têm por marcos os números de colheitas, da lida cotidiana com o gado, da semana definida pelos dias de feira ou pela época de chuva ou de seca, enfim, da relação do homem com a natureza. Se a vida vivida não precisa ser estruturada, se não há importância para história cumulativa e escrita, então não há como querer enquadrar esse tempo social nas cronologias ocidentais para interpretar as trajetórias das comunidades africanas tradicionais. A história-ciência é inoperante para os africanos e necessária para os ocidentais, precisamos de noções africanas de história, teorias africanas do tempo, precisamos ampliar nossos campos de visão.

Desse modo, a pesquisa é justificada pela necessidade de ressignificação do valor da tradição oral africana marcada na literatura ligada à relação do escritor com a reconstituição do seu passado. Para compreender a África pelo olhar de um africano, o Mali pelo olhar de um maliano, a ancianidade e sua relação com a tradição oral por um olhar afrocentrado, ao levar em consideração que “[...] debater questões endógenas não condiz, forçosamente, a uma autarquia científica nem a um fechamento intelectual.” (HOUNTONDJI, 2008, p.157). Desse modo, podem ser encontrados contributos importantes em Hampâté Bâ para a educação de seus leitores no tocante a uma visão isenta de equívocos sobre as culturas africanas, portanto, é uma referência importante para os Estudos Africanos.

Além disso, na tradição oral africana abordada na obra literária de Hampâté Bâ, apresenta-se toda uma teoria acerca da arte narrativa de *griots e griotes*²⁵, a partir da África colonial francesa tais termos são utilizados para definir artistas que têm preparação para perpetuação da memória das culturas “[...] recorrendo à história, à genealogia, à tradição e a um exercício performático que se apoia em manifestações diversas como o canto falado, a poesia, as narrativas orais, a encenação, a música, a mímica e a dança.” (QUEIROZ, 2007, p. 42). Esse fator pode potencializar o trabalho no ensino brasileiro com a cosmovisão africana, em especial, naquilo que se identifica no campo da educação para as relações étnico-raciais, como valores

²⁵ Para Amarino Queiroz, que recupera os estudos de Nei Lopes, no seu trabalho *As inscricuras do verbo* (2007), “[...] a referência feita aos *griots* ou *djelis* em sua condição de depositários das tradições imemoriais, bem como o registro de seu histórico papel de agentes dinamizadores dessa memória, remete-nos imediatamente à tradição oral africana e a um modo particularmente performatizado de transmissão dos conhecimentos que vem constituindo, ao longo dos séculos, rasgos fundamentais indispensáveis à compreensão desse passado e de tantas expressões culturais que dali derivaram. (p.42)”. Ver nos Anexos – Foto 18 – *Griot* Ma Lamini Jobareth e *griote* Adama Suso – Zâmbia, 1991 e Foto 19 - *Griot*no Mali.

civilizatórios afro-brasileiros referentes à circularidade, à religiosidade, à corporeidade, à musicalidade, à ancestralidade, ao sentido comunitário, à memória e à oralidade.

A justificativa profissional desta pesquisa é por contribuir, na Universidade Federal do Oeste da Bahia (UFOB), para a reflexão sobre história, memória, saberes e reivindicações das populações, sobretudo negra e indígena, que tiveram suas identidades, culturas e histórias negadas e compartilham os piores índices sociais num contexto pós-colonial e pós-abolição em que se luta pela cidadania através do acesso à educação, à moradia, ao território, à saúde, ao trabalho e ao bem-estar social, frente aos desafios do racismo. Daí a importância da promoção de espaços de diálogos entre UFOB e sociedade na busca pela compreensão das condições em que vivem essas populações que também adentram os portões da Universidade, quando ingressos, inclusive pelo SISU e seus sistemas de cotas, criados justamente para atender à essas demandas.

Portanto, estando na Secretaria Executiva, cargo ligado à lida com o público e à realização de eventos, e tendo a oportunidade de cursar o doutorado num programa de pós-graduação que tem por tema os Estudos Étnicos e Africanos, sediado em Salvador, será ofertada a possibilidade da ampliação dos debates que ora promovo no centro em que sou lotada, através da realização de eventos e de atividades de extensão, em que são realizadas discussões e ações no sentido de propagar uma educação para o respeito à diversidade, culminando, assim, no beneficiamento mútuo entre servidor-estudante e Universidade.

Refletindo sobre tais conjecturas, e seguindo essa linha de estudos, nesta pesquisa, o objetivo foi investigar as abordagens da tradição oral africana na obra literária de Amadou Hampâté Bâ, buscando destacar seu papel na compreensão das tradições orais, bem como as suas representações culturais e históricas em seus modos de transmissão, de recepção e rupturas, em meio também às influências coloniais que contribuíram para a construção do patrimônio histórico-cultural deixado pela oralidade africana, tornando visíveis os elos das narrativas de Amadou Hampâté Bâ à história e às culturas do Mali, reveladas no cenário das suas narrativas literárias, empregando uma metodologia que vai em defesa da tradição oral na África enquanto instrumento de validação histórico-cultural, inclusive em sua expressão literária, quando descreveu e também reconstruiu uma mundivisão negro-africana. Nesse sentido, pretendo, nesta tese, promover outras possibilidades de leitura da história da África por meio dessa literatura do Mali, que pode ser considerada um material de referência para fomentar a

implementação da Lei 10.639/2003 no Brasil, ao ler literaturas orais africanas para (re)ler as Áfricas.

Em termos metodológicos, o trabalho será integrado com a seguinte estrutura de discussão: a) Problematização de conceitos e terminologia inerente à área da pesquisa, de modo a selecionar a discussão da perspectiva adotada, em coerência com que defendo na tese; b) Identificação do objeto de pesquisa e seu contexto; c) Análises dos textos literários. Nesse sentido, este texto foi dividido em seções, descritas a seguir: A primeira seção, com título *Tecendo os fios da tradição oral africana*, é o espaço em que promovo discussões acerca das teorias da oralidade e da oralidade africana em seus usos e sentidos, bem como a inscrição de Amadou Hampâté Bâ como um mestre da tradição oral, ao situar os seus lugares de fala no contexto da transcrição e publicação de tradições orais na região do atual Mali. *Nas tramas das palavras nas literaturas africanas*, seção do texto na qual abordo o modo como as literaturas africanas recuperam a tradição oral e seus ensinamentos. Já a terceira seção, *Retecendo epistemologias: o que tem a literatura de Amadou Hampâté Bâ tem a nos dizer?* foi pensada no sentido de observar o caráter funcional da literatura de Amadou Hampâté Bâ, bem como o potencial de sua obra literária para os Estudos Africanos.

De cunho bibliográfico, a pesquisa é amparada pelas discussões voltadas para a tradição oral em África e, ao longo da escrita, acionará concepções africanas de memória, ancianidade e ancestralidade, visibilizando a representatividade da tradição oral para a constituição das culturas e da história do Mali a partir da obra de Amadou Hampâté Bâ; a saber os seguintes livros: *L'étrange destin de Wangrin* (1973), *Petit Bodiel et autres contes de lasavane* (1993), *Kaidara, récit initiati que peul* (1969), *Amkoullel, l'enfant peul: mémoires* (1991), *Oui mon commandant!: mémoires (II)* (1996), *Vie et enseignement de Tierno Bokar* (1980), *Koumen: texte initiatique dès pasteurs peul* (1961).

Para tanto, um levantamento de literatura foi realizado: em Amadou Hampâté Bâ, quando traz à baila o valor da tradição oral e das culturas africanas, através da literatura; as dissertações de mestrado registradas no Banco de Teses da Capes: *Educação e oralidade no Oeste Africano pela representação de Amadou Hampâté Bâ*, de Antônio Filogênio de Paula Júnior (Universidade Metodista de Piracicaba), *Traduções comentadas de três contos orais africanos coletados por Hampâté Bâ*, de Mayara Matsu Marinho, da Universidade Federal de Santa

Catarina e *O papel da memória em Amkoullel, o menino fula, de Amadou Hampâté Bâ*, de Helenice Christina Lima Silva, da Universidade Federal de Uberlândia. Promovendo reflexões sobre oralidade e Literaturas africanas: Ruth Finnegan (1970), Inocência Mata (2013) e Ana Mafalada Leite (1998); Achille Mbembe (2001), Elikia M'Bokolo, (2009), Valentin Yves Mudimbe (2013), Eduardo Oliveira (2007), Joseph Ki-Zerbo (2010) e Paul Gilroy (2001), Paulin Hountondji (1996; 2010, 2012), José Castiano (2012) quando postulam sobre história, memória filosofia, educação, além de matrizes culturais africanas; Jan Vansina (2010) e Laura Padilha (2007), trazendo considerações sobre a tradição oral e práticas grióticas; Teresa Maria Manjate (2000) sobre Literaturas orais africanas. Lourenço Rosário (1989) e Mamadou Diwara (2003) quando lucubram sobre narrativas africanas. Para uma discussão sobre cultura e identidades, há as contribuições dos estudos de Homi Bhabha (1998) e Stuart Hall (2000). Quanto às discussões sobre valores civilizacionais negro-africanos e ancestralidade foram apoiadas nas formulações de Amarino Oliveira de Queiroz (2007) e Fábio Leite (1996).

1 TECENDO OS FIOS DA TRADIÇÃO ORAL AFRICANA

“O atraso da África”, diz Boubou Hama, é “justamente o fermento dinâmico do homem, a que, tragicamente, faz falta a massa com a qual o Ocidente pretende fazer um ‘tipo novo’”.

Mounkaïla Abdo Laouali Serki (2012, p.79)

Essas palavras do nigerense Mounkaïla Serki retomam questões do retorno aos saberes africanos para pensar uma nova epistemologia para o estudo das Ciências Sociais, através da alusão à Boubou Hama. Essa menção me fez lembrar da ocasião da participação da X Conferência Científica da Universidade Eduardo Mondlane, quando estive, por alguns dias, em Maputo. Desembarquei na província no dia 25 de outubro de 2018: nesta data, estava sendo celebrado o Dia das Forças Armadas de Defesa de Moçambique. O feriado faz assim referência ao início da luta de Libertação Nacional. Havia uma comemoração no Bairro Militar, então, fomos até lá. Saímos do aeroporto e fizemos o trajeto pelas vias da cidade, passando por monumentos, grandes prédios e a vista ao longe da ponte Maputo-Catembe com sua estrutura semipronta. Já no bairro, muitas pessoas em um círculo sob a sombra da mangueira e sobre a areia amarelada assistiam à dança *Mapiko*, originária de Cabo Delgado: ao som de diversos tipos e tamanhos de tambores, um homem dançava acompanhando as batidas agudas com sua roupa de guerra cheia de chocalhos e com sua máscara de madeira, numa encenação de perseguição e fuga, como quem está guerreando. Para atingir os tons adequados à cena, de tempo em tempo, o couro do tambor era aquecido num fogo aceso perto da grande roda. Na concepção primeira, a dança seria parte de um ritual iniciático masculino do grupo étnico *Makonde*. Mas, por ali, naquele dia, alguns também tomavam cerveja, muitas crianças assistiam atentas, outros cantavam para acompanhar a performance e alguns curiosos tiravam fotos com câmeras profissionais ou filmavam usando seus *smartphones*.

Já nesse primeiro dia em Moçambique, algumas reflexões furtaram a minha atenção: quais as fronteiras entre o tradicional (o endógeno) e o moderno (científico e tecnológico)? Como se dá a difusão dessas tradições culturais, considerando-se, aqui, o conceito de cultura enquanto as criações humanas, seu modo de transmissão e de transformação, de modo a viabilizar sua vida em sociedade? Quais as implicações da chamada modernidade ocidental sobre esses processos sociais? Afinal, como questionaria Paulin Hountondji (2012): o que se transmitia noutros tempos e o que ainda se transmite desses saberes-fazer? Como ainda opera a oralidade nesses

contextos? E mais: o que essa dança guerreira ancestral do norte moçambicano tem a nos dizer ainda hoje quando realizada no aniversário de uma luta armada independentista? Apesar da colonialidade ainda muito presente observada por lá, essas perguntas me acompanharam por todo o período em que estive na cidade, sobretudo no sentido de pensar o argumento do meu estudo sobre como a tradição oral e os saberes que ela carrega estão implicados nesses contextos. Vale lembrar de que não estou defendendo um estaticismo da ideia de tradicionalidade e sua longa vida como instituição reconhecida (MANJATE, 2015), mas para pensar o local dessas tradições na atualidade, seus sentidos ancestrais, tendo em vista que, também para Ana Mafalda Leite, em *Oralidade e Escrita nas Literaturas Africanas*, essa percepção seria

[...] um princípio nostálgico, idealista e essencialista, pensar em termos estáticos na recuperação de uma mundividência pré-colonial, não levando em linha de conta as transformações sofridas nessas sociedades, com o colonialismo, as independências e a modernização. (2014, p.23).

É preciso, então, atentar para o caráter intangível da ideia de um retorno aos modos de vida ditos “autênticos”, afinal, o que é original se as culturas são marcadas pelas dinâmicas nas práticas para a manutenção da vida e das matérias e imatérias que fazem parte dela? Isso sem falar que as tradições nem sempre são referências que nos servem, como no caso do estudo da minha dissertação de Mestrado em Estudo de Linguagens, por exemplo, que tratou da autobiografia da somali Ayaan Hirsi Ali, tendo vivido num contexto afro-islâmico no qual foi submetida à experiência ancestral da abalação da genitália, bem como do casamento arranjado e precoce. Tais fatos fizeram com que ela fugisse para a Europa e foram mola propulsora para a denúncia dessas situações, que são tradicionais, na luta pelos direitos dessas mulheres, partindo de uma releitura dessas práticas quando passou a observar outros modos de vida. Percebamos, então, que um meio termo deve ser encontrado para a reapropriação dessas tradições, é preciso uma “reapropriação como um diálogo argumentativo”, nas palavras de José Castiano (2014, p.408), sabendo que:

Um perigo é a romantização do poder do conhecimento tradicional para resolver os problemas encontrados no processo de desenvolvimento (por exemplo, educação, abastecimento de água, VIH/SIDA e outras doenças, emprego, criminalidade, ambiente etc.). Não devemos pensar que por vir de ‘pessoas reais’ das aldeias, este tipo de conhecimento seria a chave para

resolver quaisquer problemas. A tradição não é sempre o local seguro, onde podemos encontrar soluções para todos os problemas.” (2014, p. 422)

Admitindo tais contribuições, se assim podemos chamar, a ideia de reapropriação (HOUNTONDI, 2014) serve-nos na defesa da retomada crítica das tradições para observar como elas operam na vida das pessoas, mesmo frente às investidas violentas de aculturação e sua ameaça às formas de sociabilidade nas matrizes culturais africanas. Trata-se de como essas tradições podem nos fornecer respostas para nossos modos de vida atuais para pensar os conflitos atuais na África – e quem sabe na diáspora? – e para refletir sobre “[...] em que medida a introdução do conhecimento local/tradicional na educação serve o projeto de tornar a produção de conhecimento no contexto africano mais responsável para o desenvolvimento das nossas culturas?” (CASTIANO, 2012, p.407). É para aprender com o passado, numa perspectiva afrocentrada, para vislumbrar novas formas de ver os problemas que se colocam e a partir deles produzir soluções calcadas no saber que é ancestral e que garantiu por gerações a continuidade da vida.

Com esse pensamento, a viagem recente ao continente me fez observar a realidade daquela região de Moçambique e, mesmo sendo na África Austral, inquietou as minhas percepções e reflexões sobre a história recente do Mali, e a de muitos outros países africanos. A zona de referência da minha pesquisa é a maliense, com seus golpes de Estado, instabilidade política, que é aproveitada por extremistas, grupos separatistas, como no Norte com os Tuaregues, combinados com atentados terroristas, guerras civis e intervenções da comunidade internacional. Trata-se, então, de entender e pensar em soluções africanas tradicionais para lidar com contextos de crise, por exemplo, ou ao menos, usar a capacidade endógena e criativa de sair dessas situações. Faz parte de um esforço no sentido de reestabelecer laços com as tradições para lidar com o presente e o futuro e para refletir sobre em que ponto se perdeu o sentido comunitário fortemente relatado por Amadou Hampâté Bâ ao longo de toda a sua obra. E mais: como podemos retomá-lo para pensar nossas relações no presente?

Uma epistemologia pautada no “Renascimento cultural e ético” é o que convoca Obaré Bogoda (2008, p.68) pela recorrência aos valores civilizacionais das tradições negro-africanas, tais como: a sociabilidade, a relação do homem com a natureza, a valorização do diálogo, o humanismo, a tradição oral, aliando, assim, os saberes “modernos” locais e ocidentais aos

saberes endógenos. Voltar para aprender com o passado e reinventar o futuro. Então, num movimento de reapropriação recorrer à tradição oral, suas formas de transmissão, aos saberes nela implicados e às atitudes diante das rupturas são maneiras de entender o que tem essa matriz cultural africana a nos dizer na contemporaneidade, seja na África Ocidental, com as leituras sobre o Mali, ou na África Austral, na experiência ali em Maputo, é no sentido de busca de respostas para essa inquietação que é movimentada esta pesquisa.

1.1 DA ORALIDADE AFRICANA

Pensemos a oralidade enquanto o uso falado da língua nos processos de interação do homem com o meio social em que vive, compreendida por Luiz Antonio Marcuschi (2002, p.2) como “[...] toda produção linguística dialogada ou monologada naturalmente, realizada livremente em tempo real, em contextos e situações autênticos, formais ou informais, na relação face a face em condições de proximidade física.” A noção de oralidade está, nesses termos, estreitamente relacionada ao uso da modalidade oral da língua em práticas sociais e discursivas, tanto para produzi-la quanto para escutá-la. Esse âmbito das teorias da linguagem estuda a oralidade também como interação através desse código e da educação para a leitura do mesmo: há uma cultura que instrui para tal, de acordo com as necessidades de cada sociedade. Nessa dinâmica, a palavra, através de possíveis gêneros discursivos, é o elemento mais sensível às transformações sociais, isso confirmado em *Marxismo e filosofia da linguagem* por Bakhtin e Volochionov (2006), traçando um paralelo entre o desenvolvimento das sociedades e da palavra enquanto signo ideológico na comunicação social.

Para Bakhtin, “A palavra é o território comum do locutor e do interlocutor” (2006, p.113). A linguagem depende, então, da interação verbal no momento da produção e recepção de enunciados nas relações sociais: é o que chamou de enunciação entre locutor e interlocutor. Nesses termos, “A língua é uma atividade, um processo criativo ininterrupto de construção (‘energia’) que materializa sob a forma de atos individuais de fala.” (BAKHTIN, 1992, p.72). E esses atos individuais da fala são expressões de um todo exterior que molda as possibilidades de comunicação, das condições de produção e da educação para a interação em cada situação: a palavra seria, então, uma construção social, sendo assim, variável, inseparável de seu cunho ideológico, com energia de materialização ou viva, como na aproximada acepção de Amadou

Hampâté Bâ (2010). Ressalto, ainda, que, refiro-me à ideologia aqui enquanto um conjunto de ideias dominantes que circulam através da linguagem nos contextos sociais nos quais o indivíduo está inserido, portanto, a linguagem teria assim um aspecto sócio-ideológico. Isso, ao contrário do que sustentavam os filósofos da linguagem da linha do psiquismo linguístico, quando defendiam a atividade mental como organizadora da expressão, sendo que ocorre justamente o contrário, pois os modos de expressão é que orientam a atividade mental: o que quer dizer que isso tudo é realizado na coletividade através da comunicação imediata, a oralidade.

As sociedades dizem de si e de seus integrantes quando estes se comunicam através da fala. Assim, a palavra acaba por moldar o dia-a-dia da vida das pessoas quando transmite valores ideológicos da língua verbal, ao passo que são produzidos textos em seus gêneros enquanto produtos sociais das diferentes situações de comunicação. A enunciação através da fala está comprometida com o social, não à toa, nos ritos de iniciação referidos Hampâté Bâ, a oralidade é um fator formador dos sujeitos, portanto, deve ser tomada com o devido respeito e comprometimento. Em consonância com essa ideia, em *Verbal art as performance* (1977), Bauman defende que a comunicação verbal não é apenas uma competência comunicativa: na relação entre intérprete e público, falar é uma responsabilidade, de modo que transmite os conhecimentos e as habilidades no uso dessa modalidade da linguagem, demonstrando adaptação a formas socialmente aceitas. A palavra, nessas definições, acaba por reger a vida na individualidade e na coletividade.

Considero essa busca específica filológica importante por nos situar na dimensão da palavra como um signo ideológico e como interação verbal para entender o valor da tradição oral, logrando um amplo campo da linguagem, quando, por exemplo, entendemos que Hampâté Bâ promove a ideia da importância da oralidade nas sociedades da palavra falada, como definiu Jan Vansina (2010), ao conferir à tradição oral o poder de alimentar a história e a cultura de sociedades inteiras e encontrar caminhos para sua legitimação a partir dos contextos negro-africanos. Portanto, o estudo desse intelectual. “[...] trata-se aqui de seu engajamento africano.

Seu combate pela salvaguarda da cultura africana excede em muito as fronteiras de seu país e mesmo da África.” (SANANKOUA, s.d., p. 22, tradução nossa).²⁶ Entretanto,

Hoje, a dicotomia e a polaridade entre oralidade e escrita continuam a ser abordadas por vários estudiosos de várias formas. Embora muitos entendam as duas modalidades da palavra como complementares, parece-me que subsiste ainda no imagiário do Ocidente muita incredulidade em relação à palavra falada, sobretudo no tocante a suas capacidades sócio-literárias. (AYOH'OMIDIRE, p.2005, 100)

Uma primeira observação a ser feita em relação a essa constatação é que precisamos lembrar de que a oralidade não é exclusividade africana, nem a escrita é eminentemente ocidental. Portanto, a oralidade é uma característica reconhecida do continente, mas não como algo natural, é evidente, como fruto de condições materiais e também, histórico-culturais, assim como, a escrita também não é algo que lhes é alheio, conforme já foi pontuado anteriormente. No caso africano, apesar de saber que o ato de contar é universal, entre muitos povos ele envolve uma simbologia mágica. Palavras são coisas e, assim sendo, há um cuidado com as falas e com os silêncios nesses contextos, não por um acaso, nas sociedades de tradição oral, a mentira é considerada como uma doença moral, que mata socialmente a pessoa que a emite.

Partindo dessa ideia, não pretendo incorrer na defesa de uma exclusividade exótica da oralidade africana, já que, em concordância com Ana Mafalda Leite (1995, p. 18): “Há duas atitudes extremadas para com a oralidade. [...] A primeira considera as sociedades orais (e as tradições) primitivas; a segunda considera-as exemplares”, mas para mostrar que na tradição oral, com suas epistemologias, no contexto estudado, o poder da palavra é concebido como humano e divino ao mesmo tempo. Muito além do binômio emissão-recepção da mensagem, as palavras têm o poder de criar coisas e “[...] pode criar a paz, assim como pode destruí-la. [...] O que é que coloca uma coisa nas devidas condições? [...] A fala. O que é que estraga uma coisa? A fala. O que é que mantém uma coisa em seu estado? A fala”. (HAMPÂTÉ BÂ, 2010, p. 173). Segundo Jan Vansina (2010), as sociedades africanas de tradição oral reconhecem a fala como

²⁶ “Il s’agirait là de son engagement africain. Son combat pour la sauvegarde de la culture africaine dépasse largement les frontières de son pays et même de l’Afrique.”(SANANKOUA, s.d., p. 22)

modo de preservar a sabedoria ancestral e não apenas como um instrumento de comunicação. No estudo de Petter, em *Linguagem, língua, linguística*, essas culturas orais,

[...] associam a palavra – a linguagem verbal – ao poder mágico de criar. O fascínio que a linguagem sempre exerceu sobre o homem vem desse poder que permite não só nomear/criar/transformar o universo real, mas também possibilita trocar experiências, falar sobre o que existiu, poderá vir a existir, e até mesmo imaginar o que não precisa nem pode existir. (2004, p.11)

Margarida Petter (2004) discute sobre essa crença de povos distintos no poder criador da palavra, concedido aos homens por um Deus, tendo sido o homem e o mundo também criados pela “Palavra”, trazendo dois textos: um de origem africana, de Hampâté Bâ, outro de origem judaico-cristã, um trecho bíblico; uma escritura sagrada, afirma que eles acabam por dialogar mesmo em contextos aparentemente incongruentes:

Uma das grandes escolas de iniciação da savana sudanesa, o Komo, diz que a Palavra (kuma) era um atributo reservado a Deus, que por ela criava as coisas: “o que MaaNgala (Deus) diz é”. No começo, só havia um vazio vivo, vivendo da vida do Ser. Um que se chama a si mesmo MaaNgala. Então ele criou Fan, o ovo primordial, que nos seus nove compartimentos alojava nove estados fundamentais da existência. Quando esse ovo abriu, as criaturas que daí saíram eram mudas. Então para se dar um interlocutor, MaaNgala tirou uma parcela de cada uma das criaturas, misturou-as por um sopro de fogo que emanava dele mesmo, constituiu um ser à parte: o homem, ao qual deu uma parte de seu próprio nome, Maa (homem). (HAMPÂTE BÂ, 1973, p. 171)

No princípio, Deus criou o céu e a terra. A terra, porém, estava informe e vazia, e as trevas cobriam a face do abismo, e o Espírito de Deus movia-se sobre as águas. E Deus disse: Exista a luz. E a luz existiu. E Deus viu que a luz era boa; e separou a luz das trevas. E chamou à luz dia, e às trevas noite. E fez-se tarde e manhã, (e foi) o primeiro dia. (BÍBLIA SAGRADA, Gênesis, I, 1-5).

Então, essas crenças assemelham-se em uma convicção: ao criar, “Deus” disse, “Deus” falou, “Deus” não escreveu. Em diversas histórias cosmogônicas, a fala, desde o princípio, é criadora. Porém, para os “homens de conhecimento” – *silatigui* para os *fula*, *doma* para os *bambara* – (HAMPÂTE BÂ, 2003, p. 31), a relação com a palavra vai além da sustentação de um mito criacional, pois:

A fala, *kuma*, permite exteriorizar a genialidade dos grandes espíritos. É através dela que o pensamento elevado toma um belo corpo. Quaisquer que sejam a qualidade ou a aspereza de um espírito, se *kuma* não intervesse, ele passaria despercebido. É graças à *kuma* que o pensamento toma corpo e se torna linguagem. (HAMPÂTÉ BÂ, 1981, p. 7)

Consideram, em parte da África do Sahel delimitada na obra de Hampâté Bâ, que o meio está transmitindo, a todo tempo, vibrações que podem ser captadas e revertidas em experiência, para, mais tarde, serem oralizadas como meio de transmissão saberes. Não por acaso, se diz naquela parte do continente: “‘Esteja sempre à escuta’ [...] tudo fala, tudo é palavra, tudo procura nos comunicar um conhecimento.’ [...] Desde a infância, éramos treinados a observar, olhar e escutar com tanta atenção que todo acontecimento se inscrevia em nossa memória como cera virgem” (HAMPÂTÉ BÂ, 2003, p.13). O que pode ser observado é que, além de ser um signo carregado de sentidos histórico-culturais, baseada nas definições linguísticas, a palavra envolve forças materiais e imateriais, que regula a vida individual e em comunidade. Daí a insistência de Hampâté Bâ em recorrer às fontes orais na empreitada da retomada desses saberes humanos, ambientais, antropológicos, históricos, geográficos, sociais, políticos e religiosos, no sentido de transcrever as narrativas como uma solução possível à falta de sucessores dos depositários dessas memórias coletivas (HALBWACHS, 2006) veiculadas pelas diversas formas assumidas pela oralidade.

Sobre o uso da palavra assim concebida, pode-se presumir que haja regras e interdições no uso da fala. A narrativa aparece como um direito de enunciação, que, mesmo que outorgado por alguém a outro, é um ato linguístico e metafórico de liberdade de falar, de ser ouvido, de ser reconhecido e respeitado, como descreveria Homi Bhabha, em *The right to narrate* (2014). E, em uma perspectiva aproximada, para Frantz Fanon “[...] falar é existir completamente para o outro” (1983, p. 13) ou, como no provérbio africano, “Eu só existo porque você me reconhece”²⁷. Uma das faces desse reconhecimento é a palavra falada; “Falar é definir-se”, no conceito de Jan Jansen em *Epopée, histoire, société - Le cas de Soundjata (Mali-Guinee)* (2000, p.225). Não apenas na instância do uso da linguagem, mas, nas condições (neo)coloniais, também para se deslocar enquanto negro que fala e não que é “dito” e, assim, objetificado, alienado, mas, mesmo quando usa a palavra, não o pode fazer sem a língua do Outro, no caso de Hampâté Bâ, o francês, concebendo a linguagem, nesses termos, em sua dimensão oral, como uma

²⁷ Que também pode ser chamada de *ubuntu*. Na tese de Bas’Ilele Malomalo (2014) o *ubuntu* é o retrato da cosmovisão de muitas sociedades negro-africanas no Oeste do continente para muitas línguas traduzido sempre no sentido de interdependência nas relações humanas no ambiente.

característica física de uma língua que exhibe, de algum modo, a “pele negra” do corpo colonizado (FANON, 1983).

Assim, pontuemos que, igualmente em sociedades oeste-africanas, narrar representa um poder social do uso da palavra, ou ainda, a palavra tem peso diferente para cada um: como numa hierarquia no âmbito da comunicação verbal. Seja linhageira ou mesmo pelo tipo de profissão: “[...] o secretismo e elitismo envolvidos na aprendizagem e recriação de certos géneros da oratura em que o bardo ou o ‘griot’ é um especialista [...] e só ele detém o conhecimento dos textos mais longos e essenciais, como a epopeia, as genealogias ou a crónica histórica”, segundo Ana Mafalda Leite (1998, p.21), e:

“[...] o silêncio é sua prova. Para exprimir a raça sem escrita, eles cavaram, e até pilaram o silêncio, que permaneceu intacto, prendendo-os nas muralhas de sua massa obscura. No silêncio cavaram grutas de ritmos, relâmpagos luminosos de guitarra, profundos vales de lendas. Durante milênios, antes que o fio da escrita internamente e por todos os lados costurasse o mundo negro a si mesmo, os griôs, por meio da voz e dos instrumentos que imaginaram, foram os demiurgos que construíram esse mundo, e suas únicas testemunhas. Eles o exaltaram, encheram de dignidade, de peso, dizem, o elevaram acima de si, suspenso nos campos de batalha, preservado na glória e na tradição. Essa obra, a concluíram contra o silêncio e o esquecimento, contra o tempo destruidor. Também Farba Mâsi Seck, griô dos Diollobe do Fuuta Toro conhecia a força do silêncio.” (KANE apud BARRY, 2000, p.5)

Esse fato pode ser observado nos casos das sociedades de castas africanas²⁸, nas quais aparecem as figuras desses *griots* (*Doma* e *Dieli*²⁹) como uma dessas corporações geracionais de profissões, em que os herdeiros fazem viver a tradição de suas famílias e desempenham um papel social em muitas sociedades negro-africanas, lembrando que, nos casos da classe dos *griots*:

²⁸ Distinguem-se de um lado os artesões (ferreiros, tecelões, sapateiros etc.) e, de outro, os “animadores públicos” [...] Os membros das “castas” (palavra pouco apropriada em razão do sentido que lhe é dado no Ocidente) chamam-se *nyamakala* em bambara, o que quer dizer “antídoto do *nyama*”, força oculta inclusa em todas as coisas. Considerados como possuidores de poderes especiais, antigamente eram mais temidos e respeitados do que desprezados. Não podem, em nenhum caso, ser submetidos à escravidão e os nobres lhe devem presentes, consideração e sustento. Outrora, cada função artesanal correspondia a um caminho iniciático específico. Para conservar os conhecimentos secretos dentro da linhagem e não misturar “forças ocultas” diferentes, isto é, incompatíveis, os ramos de *nyamakala* praticavam a endogamia por meio de interdições sexuais e constituíram grupos hereditários fechados. Não há aqui nenhuma noção de “intocável” como na Índia, nem de inferioridade. (HAMPÂTÉ BÂ, 2003, p.110).

²⁹ *Dieli* em bambara significa sangue, e, segundo Amadou Hampâté Bâ (1982, p. 204): “De fato, tal como o sangue, eles [os dielis, ou griots] circulam pelo corpo da sociedade, que podem curar ou deixar doente, conforme atenuem ou avivem os conflitos através das palavras e das canções.”

Não se deve confundir os tradicionalistas-doma, que sabem ensinar enquanto divertem e se colocam ao alcance da audiência, com os trovadores, contadores de história e animadores públicos, que em geral pertencem à casta dos Dieli (griots) ou dos Woloso (“cativos de casa”). Para estes, a disciplina da verdade não existe; e, como veremos adiante, a tradição lhes concede o direito de travesti-la ou de embelezar os fatos, mesmo que grosseiramente, contanto que consigam divertir ou interessar o público. “O griot”, como se diz, “pode ter duas línguas”. Ao contrário, nenhum africano de formação tradicionalista sequer sonharia em colocar em dúvida a veracidade da fala de um tradicionalista-doma. (HAMPATÉ BÂ, 1982, p.178-179)

Entrelaçando-se ao valor da fala, vê-se esses signatários da tradição oral enquanto veículo de sua transmissão: a figura simbólica do *griot*. No sentido francês e generalizante, os *griots* constituem “castas, com regras, direitos deveres, interditos, privilégios. De geração em geração, mudando de lábios, persiste a voz evocadora, ressuscitando o que não deve morrer no esquecimento” (CASCUDO, 1984, p. 143). Na descrição poética da obra *Sundjata ou a Epopéia Mandinga*, do historiador nigeriano, Djibril Tamsir Niane, o *griot* é assim (auto) definido por Djeli Mamadu Kuyatê:

Sou griot. Meu nome é Djeli Mmadou Kuyatê, filho de Bintu Kuyatê e de Djeli Kedjan Kuyatê, Mestre na arte de falar. Desde tempos imemoriais estão os Kuyatês a serviço dos príncipes Keita do Mandinga: somos os sacos de palavras, somos o repositório que conserva segredos multisseculares (...) recebi minha ciência de meu pai Djeli Kedian, que a recebeu igualmente de seus pais; a História não tem mistério algum para nós; ensinamos ao vulgo tudo que aceitamos transmitir-lhe; somos nós que detemos as chaves das doze portas do Mandinga. (NIANE, 1982, p. 11)

Para recontar a história do império maliquê, Djibril Tamsir Niane traz a público a primeira obra utilizando exclusivamente a tradição oral por meio da narrativa do *griot* Djeli Mamadu Kuyatê. A epopeia de Sundiata Keita, conhecido como o “Príncipe Leão”, remonta a história do Império do Mali (1235)³⁰, enquanto um mito fundador: o maior da África Ocidental, que influenciou profundamente a cultura da região do rio Níger. À época, abrangia a área do atual Senegal, o Sul da Mauritânia, o Mali, Burkina Faso ao Norte, o Oeste do Níger, a Gâmbia, a Guiné-Bissau, a Guiné, a Costa do Marfim e o Norte do Gana:

³⁰ Ver nos Anexos, Mapa 15 - Império do Mali, em 1325.

Assim, Sundjata Keita, fundador do império de Mali, ocupa um lugar excepcional. Nascimento milagroso, infância difícil, exílio distante e reino feito de grandeza e de esplendor. Nessa narrativa, a lenda o disputa com a epopéia e a história. Sundjata aí aparece como sendo o libertador de Manden, o imperador que realiza o programa inicial de seu rival Suma Woro: a abolição da escravidão e do tráfico nos seus Estados; o chefe político que tornou seu país confiável, o patriota ardoroso que abre Manden ao progresso, em suma, o herói por excelência, Simbo, cuja memória permanece surpreendentemente viva no espírito dos Malinkés e que permanece para todos a figura mais ilustre da história medieval da África Ocidental. (BARRY, 2000, p.09)

Ainda hoje, essas dimensões do Império e de Keita, assim como de Chaka Zulu no Sudoeste da África, são evocadas nas imagens e imaginário malinqués³¹ através de narrativas diversas que circulam nessa região, e, também em muitas representações, inclusive nas releituras fílmicas como no trabalho do cineasta Dani Kouyaté: *Keita! O legado do griot* (Burkina Fasso, 1995). No filme, Djeliba³², é um *griot* que saiu de sua comunidade do interior rumo à Ouagadougou, para a casa de Keita, onde pretendia iniciar o pequeno Mabo Keita nas tradições da família, através do conhecimento de seu passado, que faz alusão à descendência do próprio Sundjata Keita. Entretanto, um clima de tensão foi instalado a partir do momento em que o garoto passa a se interessar pelos ensinamentos do seu mestre e vai perdendo o interesse de ir à escola formal, fato que incomodou os pais e representa a luta entre valores tradicionais e as demandas de sociedades africanas modernas (para falar de um desenvolvimento pautado na europeização das relações, mesmo depois da colonização), culminando, presumivelmente, no insucesso da missão do velho Djeliba, que deixou a reflexão final para Mabo:

Bem, eu é quem estou indo. Mas antes quero dizer algo a Mabo. Mabo, sabes por que, nos contos, o leão sempre é vencido pelo caçador? Porque o caçador é quem conta a história. Se a história fosse contada pelo leão poderia, às vezes, ser diferente. Isto ocorre aqui também. Pense nisso e tenha confiança no futuro. Lembre-se sempre que esse mundo é muito velho e que o futuro vem do passado. Adeus. (*KEITA! O legado do griot*, 1995)

É evidente que esse objeto merece um estudo à parte, mas sua menção é válida para pensar sobre como a história do continente e, por conseguinte, a história do Mali, é encontrada nas fontes orais de maneira latente e permeada por suas próprias experiências sociais, econômicas,

³¹ Malinqué (ou mandinga, quer dizer “do mandê” (Mali): um dos principais povos do grupo mandê, herdeiro do império fundado no século XIII por Soundiata Keita. Os malinqués eram chamados de “roedores de amendoim” devido à sua atração imoderada por este fruto. (HAMPÂTÉ BÂ, 2003, p.300)

³² Interpretado por Sotigui Kouyaté. (Ver subcapítulo 3.3).

culturais e políticas³³, ou, nas palavras de Ngugi Wa Thiong’o (2007, p. 31) “[...] a arte cinematográfica tem o dever de desmascarar a descolonização parcial da maioria dos estados na África”, então, a experiência do Kouyaté teve êxito no sentido de recuperar a discussão do valor das narrativas orais nessas sociedades, afinal, como foi preservada a história desse maior reino da Idade Média? Como foi preservada essa memória social? Como foi retransmitida? Seria essa outra disposição do real à sua narrativa? Respondo dizendo que pudemos conhecer pela oralidade, dos *griots*, pela transmissão por gerações em forma de poema, tendo em vista que, “[...] a relação entre a História e a Literatura se resolve no plano epistemológico, mediante aproximações e distanciamentos, entendendo-as como diferentes formas de dizer o mundo, que guardam distintas aproximações com o real.” (2004, p.80), assim defende Sandra Pesavento, em *História & História Cultural*.

Para Boubacar Barry, em *Senegâmbia: o desafio da história regional* (2000), esse narrador, que chama de griô, é definido como pertencente a uma casta socioprofissional de grande parte da África ancestral Ocidental e a fala seria seu trabalho. Com a participação dinâmica do público, como uma garantia de uma interlocução, são contadores de histórias, de genealogias, de contos, de crônicas, e declamadores, calcados na tradição oral, na história, na cultura, na memória coletiva, tendo dupla função social quando “[...] rompe o silêncio do esquecimento e exalta a glória da tradição” (BARRY, 2000, p. 05).

Em um estudo similar, Carolina Hofs em *Griôs cosmopolitas: mobilidade e performance de artistas mandingas entre Lisboa e Guiné Bissau* (2014) trata da (re)produção e a circulação do trabalho desses artistas, observando o ofício dos griôs. Para Hofs, esses agentes sociais possuem a habilidade na lida através das “[...] palavras e dos sons, que contam nas suas letras e melodias, as histórias dos reis e famílias nobres, suas genealogias e feitos” (2014, p.06). São práticas que chamo de grióticas que não são tão distantes do nosso entendimento.

Vejamos que a aplicabilidade dessas técnicas pode ser estendida, inclusive a muitas das comunidades afrodescendentes, ligadas pela rota transatlântica do tráfico negreiro, a África e a América, guardam as relações do trato com a palavra, com sua apresentação diversa, entre tantas

³³ Não à toa a Constituição do Império do Mali, também conhecida através da narrativa oral como a *Carta Mandinga*, foi considerada, em 2009, como Patrimônio Mundial da Organização das Nações Unidas para a Educação, Ciência e Cultura (UNESCO).

outras contribuições culturais de diferentes partes do continente africano. Nesse sentido, no contexto brasileiro, por exemplo, há a tradição do Candomblé, recuperando um conjunto de práticas de vários espaços africanos, um variado repertório cultural e litúrgico em que o inculcamento de valores e normas de comportamento candomblecistas se dá pela repetição de ensinamentos cotidianos na prática religiosa que evocam a memória, a continuidade do legado cultural dos povos africanos que contribuíram para a formação do Candomblé; tudo isso através da narrativa, ou como enfatizou Stella de Azevedo Santos, a Ialorixá e membro da Academia Baiana de Letras, Mãe Stella de Oxóssi³⁴: “No candomblé, a vivência mítica das divindades é cantada e contada através do que é chamado de sopro das Tradições Oraís.” (2012, s/p). Assim, o recurso da repetição como prática educativa foi e é usado tanto pelos sacerdotes, sacerdotisas afro-brasileiros e outros grupos afins, quanto pelos *griots* malianos, mesmo que com modos distintos. Afinal, Hampâté Bâ descreveu: “Nunca nos cansamos de ouvir mais uma vez, e mais outra vez a mesma história! Para nós, a repetição não é um defeito.” (HAMPÂTÉ BÂ, 2003, p.14). Repetir³⁵, aqui, não é uma falha, mas um mecanismo de sobrevivência.

Continuando com a perspectiva de aproximação, também no Brasil existe um projeto de lei que propõe a abordagem, em nível nacional da educação formal, da transmissão de saberes e saberes-fazeres da tradição oral. A chamada Lei Griô visa à promoção de atividades para o fortalecimento da ideia de ancestralidade do povo brasileiro, através da valorização sociocultural dos nossos narradores. Em dado nível, algumas atividades já vêm sendo desenvolvidas nesse sentido, como o Ponto de Cultura Grãos de Luz, de Lençóis, aqui na Bahia, visando à preservação de tradições orais das comunidades da Chapada Diamantina e o reconhecimento dos mestres e dos aprendizes enquanto patrimônio cultural brasileiro.

³⁴ Nos moldes das heranças culturais africanas que consideram sagrada e poderosa a palavra, a ialorixá Mãe Stella de Oxóssi, do Terreiro Ilê Axé Opô Afonjá, em Salvador, escreveu um livro de provérbios, intitulado *Ôwe: provérbios* (OXÓSSI, 2007)³⁴ com o intento de transmitir, por escrito, os ensinamentos, a sabedoria do axé, a partir das influências da oralidade. Desse modo, nota-se quanto sacerdotes e sacerdotisas de religiões afrobrasileiras mantêm das tradições orais africanas, quanto podem se aproximar dos mestres da palavra aos quais Hampâté Bâ faz referência; dos *griots*.

³⁵A propósito do Galam, em seu livro *Les portes de l'or*, Abdoulaye Bathily nos dá explicações sobre o duro aprendizado das tradições orais em Gajaaga: Segundo Mamadu Talibe Sissoxo, nosso mestre nos faz sentar em torno dele. Manda que levantemos. Quando estamos todos de pé, nos dá uma haste de milho. Então começa a falar. Recita-nos três falas (passagens). Diz-nos: esta noite, aprendam-nas. Recitem-nas para si mesmos no decorrer da noite. No dia seguinte, ao levantar, os reúne e interroga sobre o que aprenderam na véspera. Vocês o recitam para ele. Depois de terminado, ele lhes dá ainda outras falas (passagens). Todo dia começamos a recita desde o início até o ponto em que paramos na véspera, e isso durante sete anos. Uma mesma fala que vocês aprendam durante sete anos não pode escapar de vocês. Nós tivemos sucessivamente durante os sete anos três mestres, mas cada um deles nos fez reaprender do começo até o fim. Esses mestres foram Tamba Waranka durante três anos, Dawda durante dois anos. Todos dois são Sissoxo. Meu pai Talibi durante dois anos. No todo, dá sete anos. (BARRY, 200, p.06)

Há, na Universidade de Brasília – UnB, o projeto *Encontro de Saberes*, que possibilita a oferta de disciplinas ministradas por mestres tradicionais, no sentido de compartilhar saberes e de valorizar essas experiências que ficam apartadas do universo acadêmico. Nesses termos, é ofertado um diálogo entre os saberes chamados de tradicionais e populares e os saberes científicos, de modo a trazer para a cena mestres da comunidade local para a universidade, tematizando seus conhecimentos multimodais, que tratam também de identidades culturais e experiências enquanto conhecedores, tendo em vista o reconhecimento institucional desses mestres e de suas tradições culturais, bem como a promoção do intercâmbio entre os saberes científicos e tradicionais.

E, em Salvador, a Escola Municipal Eugênia Anna dos Santos, vinculada ao terreiro Ilê Axé Opô Afonjá, faz jus às experiências escolares da griotagem no Brasil, ao passo que trabalha, entre outras coisas, com “[...] contação de mitos afrobrasileiros, por meio de: livros didáticos e paradidáticos; uso cotidiano de saudações de gentileza, em yorubá” (2014, p.05), promovendo uma educação voltada para a pluralidade cultural, assim afirmou Lise Dourado em seu estudo acerca *Fluências lexicais africanas e afrobrasileiras no processo de construção identitária dos estudantes da Escola Municipal Eugênia Anna dos Santos* (2014). Iniciativas como essas são importantes para podermos pensar em modelos diferentes de educação, numa espécie de griotagem afro-brasileira como técnica narrativa, com uma leitura que fizemos dos narradores do continente africano.

No âmbito não-formal da educação, pude contribuir e aprender com a pesquisa do Professor Nerivaldo Araújo (2008), quando fomos a campo na comunidade remanescente de quilombo chamada Mucambo dos Ventos, povoado de Barra, Bahia, cidade onde vivo. Lá, as narrativas orais relacionadas ao Rio São Francisco é que regem a vida das pessoas. Assim, os mais velhos sentados na areia branca na sombra da grande árvore nos contaram sobre o *Nego d’água*, a *Mãe d’água* e a *Serpente da Ilha do Miradouro*; nas performances e discursos, podíamos observar a colocação de questões sociais, raciais, identitários, culturais e históricos através de heranças grióticas recriadas no Brasil.

Em um movimento inverso de aproximação, na África a atuação dos *griot* nos dias de hoje tem interfaces com a tecnologia e a reinvenção de uma prática que é ancestral. Como que

modernizando tradições, os *griots* malianos também fazem *shows* numa associação comercial com a griotagem: seja nos casos dos já famosos Fatoumata Diawra,³⁶ ou Sona Jobarteh ou Sidiki Diabaté, de famílias de *griots* e tocam *corá* como seus ancestrais³⁷. Como também Amadou e Marian, Toumani Diabeté e Mamadou Diabeté, Ali Farka Touré, Tianrien, Tamikrest, Salif Keita, Oumou Sangaré, Abib Koité, ou como no *Hip Hop* e a apropriação dos *rappers* desses *griots* contemporâneos, que, em alguma medida, têm nos velhos narradores a referência primeira para o trabalho que acabam desenvolvendo, seja na África ou na diáspora, já que, assim como na Guiné Bissau, a realidade de muitos países africanos é perpassada por um:

[...] passeio pela história pré-colonial do país que sinaliza com a ocupação de seu território pelo deslocamento dessas várias etnias, a penetração árabe, a islamização, as lutas pela independência e os embates políticos posteriores. Dados como estes proporcionam uma direta interferência sobre a criação literária e artística, inscrevendo-se numa relação entre oralidade, escritura, performance, memória, testemunho e improviso que envolvem desde os cantores/contadores da tradição [...] até os cronistas rappers e os escritores e escritoras da contemporaneidade. (QUEIROZ, 2007, p.15)

Então, os artistas do canto-falado, através de suas estratégias mnemônicas, tecem tradições por meio da poesia *dub* e também do *rap* (FREITAS, 2016), e, afinal, como foi afirmando pelo DJ Hum, considerado um dos pioneiros do *rap* brasileiro, “O DJ e o MC têm relação com o *griot*.” (FREITAS, 2016, p.222).

Aprende-se, então, com os *griots* em largos territórios da África Ocidental tradicional que recontavam os feitos dos antepassados de famílias nobres, e participavam, assim, da história de impérios africanos, por exemplo, e, para isso, eram evidentemente muito bem regalados, sendo que: “Um nobre é capaz de se despojar de tudo o que traz consigo e possui dentro de casa para presentear a um *griot* que conseguiu lhe mover os sentimentos. Aonde quer que vão, estes *griots* genealogistas têm a sobrevivência largamente assegurada.” (HAMPÂTÉ BÂ, 2010, p. 197). A formação desses sábios começava desde a infância e se prolongava por toda a vida até a velhice: seria preciso paciência e humildade para aprender a ouvir, a memorizar, para falar e performar, com habilidade artística, inclusive no domínio de, ao menos, um instrumento musical, haja vista

³⁶ Que teve como sua principal referência o *griot* Sotigui Kouyaté.

³⁷ Corá ou kora é um instrumento musical comum na África Ocidental. Possui 21 cordas e os sons de uma combinação de harpa e alaúde.

a presença funcional dos instrumentos musicais nas narrativas africanas como parte dos textos literários produzidos na oportunidade narrativo-performática.

Segundo Hampâté Bâ, são vinte e um anos de aprendizagem, mais vinte e um de prática e mais vinte e um anos dedicados ao ensinamento. Nesses termos, ele faz alusão mais marcada a três *griots* nas suas autobiografias: Koullél, considerado como o principal contador de seu tempo, o tradicionalista que lhe narrou *Kaidara* e foi uma das suas referências – daí o seu apelido de infância Amkoullél (o filho de Koullél); Danfo Siné, o tradicionalista tocador de *dan*³⁸, com quem aprendeu o mito da criação do mundo de Maa n'gala, e Ali Diéli Kouyété, o *griot* pessoal do seu padrasto, com quem conviveu muito tempo a apreender ensinamentos tradicionais *fula* e *bambara* nos serões do pátio da sua própria casa ou na praça, quando:

Na primavera, íamos à noite a Kérétel para ver os lutadores, escutar os *griots* músicos, ouvir contos, epopeias e poemas. Se um jovem estivesse em verve poética, ia lá cantar suas improvisações. Nós as aprendíamos de cor e, se fossem belas, já no dia seguinte espalhavam-se por toda a cidade. Este era um aspecto desta grande escola oral tradicional em que a educação popular era ministrada no dia-a-dia. (HAMPÂTÉ BÂ, 2010, p. 174)

Nesses e em outros termos, esses mais velhos têm sempre o princípio da autoridade, quando não o monopólio, sobre os mais novos. A gerontocracia seria o princípio que sobrepuja toda hierarquia, mesmo que ela seja falocrática. No caso de sociedades patrilineares, a ancienidade de uma mulher sobre os demais, garante a si o uso da palavra e o devido respeito a sua fala, que pode portar benção ou maldição, e diz-se, em provérbio africano: “A mão do ancião pode tremer, sua voz costuma acertar o alvo”. Nessa motivação geracional, o fato é que o ancião pode ser um narrador: por tudo que já viu, por tudo que já passou, viajando ou em seu lugar, e transmitiu em matéria de ensinamento entre as gerações de uma mesma sociedade. A relevância da oralidade pode ser concebida nessa experiência narrativa entre quem narra e quem ouve, acionando uma fisiologia da continuidade de traços de matrizes histórico-culturais.

Com isso, para os africanos, envelhecer também é tecer, anos a fio, uma história que mais tarde apresentará linhas de experiência na qual se entrelaçam saberes, costumes e valores que vestem o ancião para aconselhar: pois, também em fala proverbial maliense: “Estar nu é estar sem

³⁸ Uma espécie de alaúde de cinco cordas feito com a metade de uma cabaça.

palavras”. O ancião narrador, a fim de retroalimentar sua memória e a de seus ouvintes, ziguezagueia pela narração, vai e volta, faz uso da repetição. Como um tecelão, o ancião urde palavra por palavra, gesto por gesto, de forma minuciosa e com muita atenção, para que, a cada história, não se perca na linha finita do seu tempo, mas que suas palavras e seus gestos sejam guardados por todos aqueles que escutam o eco dos seus antepassados, já que, conforme Eduardo David de Oliveira, em seu estudo *Filosofia da Ancestralidade* (2007, p. 245), a própria ancestralidade é “[...] como um tecido produzido no tear africano: na trama do tear está o horizonte do espaço; na urdidura do tecido está o tempo. Entrelaçando os fios do tempo e do espaço cria-se o tecido do mundo que articula a trama e a urdidura da existência”.

Hampâté Bâ, como esse “mais velho”, registrou fios da trama histórico-cultural do Mali quando trouxe para sua obra esse vaivém, o ziguezague das suas digressões pelas memórias que lhe são caras: ensinamentos tecidos. No Mali, especificamente entre os povos *fula*, há a tradição de transmitir histórias. Esse conceito é aplicado também às sociedades africanas de tradição oral, já que esta é inventada a cada vez que os Mestres fazem uso da palavra e dos demais recursos por ela acionados. Pela palavra eram preservados os conhecimentos ancestrais. Nesse sentido, a escrita de Hampâté Bâ é uma confluência de saberes e de todas as disciplinas neles implicados, captados pelo ouvido habituado às narrativas e aos ensinamentos, conforme o autor relata, quando perguntaram sobre o trabalho minucioso de sua memória na coleta e transcrição de tradições orais:

Perguntaram-me um dia quando é que eu tinha começado a recolher as tradições orais. Respondi que na verdade jamais cessara de fazê-lo desde muito jovem, já que tive a oportunidade de nascer e crescer num meio que era uma espécie de escola permanente de tudo que se relacionasse à história e às tradições africanas. Tudo que eu escutava à noite no pátio dos meus pais, transmitia no dia seguinte a meus pequenos companheiros de brincadeiras, forjando assim minhas primeiras armas de contador de histórias. Mas eu só viria a fazê-lo de maneira sistemática alguns anos mais tarde. (HAMPÂTÉ BÂ, 2003, p. 141)

Assim descreve o íntimo contato dos *fula* com o poder da palavra desde a infância; passando pela a vida adulta, tem-se o contato com sabedorias e técnicas da tradição oral, para que, quando ancião, possa ou não se deliciar com os frutos da rememoração e da transmissão de tudo aquilo que apreendeu, forjando um ciclo de sobrevivência da tradição.

Da boca ao ouvido, entoa-se também a historiografia através do suporte oral imbricada na relação mestre/discípulo, observando não só os esforços para a fidedignidade na transmissão dos relatos, mas também a oferta das rupturas inerentes da comunicação oral. Nesses moldes, o texto oral e o corpo põem-se num movimento mnemônico, rítmico, ritualístico, poético, imagético, ancestral no sentido de subsidiar a continuidade de partes de práticas tradicionais através dessas inscrições do verbo, como descreveria Amarno Queiroz (1997).

1.2 AMADOU HAMPÂTÉ BÂ E A TRADIÇÃO ORAL AFRICANA

Na região do Mali, que hoje é a cidade de Bandiagara³⁹, antiga capital do Império Tucolor de Macina, nasceu o filho de Hampâté Bâ e Kadidja Diallo, Amadou Hampâté Bâ, por volta de 1900. Proveniente de uma família *fula*⁴⁰ de “[...] pastores nômades que conduziu seus rebanhos através de toda a África savânica ao sul do Saara entre o Oceano Atlântico e o Oceano Índico durante milênios” que passavam o dia trabalhando com “[...] seus grandes zebus com chifres em forma de lira ou de lua crescente e à noite dedicavam-se a torneios de improvisação poética.” (HAMPÂTÉ BÂ, 2008, p. 24-25). Mais tarde, tornar-se-ia um mestre de tradição oral negro-africana: um dos muitos responsáveis pela transmissão oral de testemunhos de uma geração à outra.

Tendo perdido o pai ainda jovem, Hampâté Bâ foi acolhido como filho primeiro pelo padrasto Tidjani Thiam, à época, filho do rei de Bandiagara. Com essa filiação, pode frequentar escolas

³⁹ “No coração de uma grande planície em forma de bacia, no lugar chamado *Bannya'ara*, ‘a grande tigela’, porque era ali que os elefantes tinham o costume de matar a sede. Esse é o lugar onde Tidjani fundaria mais tarde a capital de seu reino, que seria chamada *Bannyagara* pelos Tucolores e que, transcrito mais tarde num registro por um funcionário francês como Bandiagara, conservaria este nome.” (HAMPÂTÉ BÂ, 2003, p.30). Ver nos Anexos - Mapas 1 - Mapa da zona de referência de Amadou Hampâté Bâ e Mapa 2 - Mapa da zona de referência de Amadou Hampâté Bâ - Bandiagara.

⁴⁰ A própria definição de fulanidade é quase impossível e os diversos critérios retidos pelos especialistas desde o século XIX suscitam objeções. Alguns insistem em características físicas, de que se conhecem a fragilidade e as derivas potenciais (misturas de traços “caucasóides” e “negróides”, ao passo que outros salientam a existência de pelo menos duas comunidades muito contrastadas, cuja definição remete na verdade para fatos de história e de organização social. Melhor estabelecido, o estudo de sua língua não permite de maneira alguma que se vá mais longe. Misturada por contribuições diversas e apresentando afinidade muito forte com o jalofo e serer do Senegal, foi classificada no grupo das línguas sudanesas da costa ocidental atlântica. Mas alguns, como Cheikh Anta Diop, dizem-na derivada do egípcio antigo, entre outras coisas porque alguns nomes de clãs (Ba, Ka) seriam conceitos centrais na teologia do Egito faraônico. [...]; origem asiática, malaia para uns, amanita para outro; mais simplesmente de origem saariana, resultando os peul, nesta perspectiva, de demoradas mestiçagens entre populações saarianas e populações negras. (M'BOKOLO, 2009, p. 126)

coloniais em Djenné e Kati, por exemplo, e ocupou espaços na administração francesa na colônia, como uma figura de mediação entre a administração colonial francesa e as comunidades de tradições africanas; um intermediário cultural. Por todos os lugares que passou, Hampâté Bâ conviveu com diversos povos, sobretudo *fula* e *bambara*, fato que contribuiu para sua imersão nas manifestações da tradição oral e sua importância para essas gentes. Tornou-se um dos grandes especialistas das tradições negro-africanas e, segundo as palavras de Fathia Boulafrad: “[...] jamais um escritor subsaariano havia realizado tal projeto autobiográfico na língua do colono, escrevendo uma tão grande História de seu povo associando-a aos relatos de sua infância, de sua adolescência, para fazer uma autobiografia comum” (BOULAFRAD, 2010, p. 43, tradução nossa)⁴¹, ao se referir aos livros autobiográficos.

Foi um narrador, escritor, historiador, etnólogo, poeta, de família aristocrata *fula*: todas essas qualificações para falar de um “homem de conhecimento”, letrado na savana e alfabetizado na escola dos brancos franceses colonizadores. Ele, então, adentrou na administração colonial da circunscrição⁴² de Kati, a cidade militar, como auxiliar do exército, quando jovem. Mais tarde, como escrevente temporário em Ouagadougou, no Alto Volta (atual Burkina Faso). Esses são alguns lugares de fala, e também um lugar de autoafirmação, de Amadou Hampâté Bâ, os quais precisam ser demarcados, no seu uso político e também cultural da oralidade.

De seu local de enunciação, chamou a atenção para o cuidado com o estudo da história da África como num projeto contra-hegemônico, sem a “ilusão unânime” (HOUNTONDJI, 2008, p. 157) ou unanimismo, que é sempre um risco quando falamos de novas epistemologias. É preciso também levar em conta a incontestável ligação da história com as fontes orais, pois as narrativas trazem ensinamentos milenares, e que devem ser caros às pesquisas que deem visibilidade ao valor da tradição oral para muitos povos africanos, revelando os legados culturais (re)construídos de povos. E esse trabalho foi realizado por, entre outros, Amadou Hampâté Bâ, que assumiu, a partir do seu discurso, a representação de viés de africanidades, tais como as características culturais, linguísticas, artísticas, os sistemas de crenças, as visões de mundo e a própria tradição oral, ou ainda: “[...] os traços culturais espalhados por diversos pontos da África

⁴¹ “Jamais, un écrivain subsaharien n’avait réalisé un tel projet autobiographique dans la langue du colon, écrivant une si grande Histoire de son peuple en l’associant aux récits de son enfance, de son adolescence pour en faire une autobiographie commune.” (BOULAFRAD, 2010, p. 43)

⁴² Também chamada de círculo, eram as sub-regiões.

subsaariana. (2007, p.9)”, conforme as definições de Kabengele Munanga sobre *África e Africanidade*.

Nesses termos, os saberes religiosos, históricos e culturais eram assim transmitidos na zona da África banhadas pelo rio Níger e seus afluentes, ali, ao Sul do Saara onde viviam muitos *fula*. Teve essa zona de referência para o trabalho no campo da recuperação, recolha e transmissão de narrativas africanas, resultado de meio século de pesquisa sobre as tradições orais, em um exercício de escuta dessas vozes subterrâneas na “conversão da memória”, como pontuou Valentin Yves Mudimbe (2003), de geração em geração, conforme os modos de vida dessas sociedades às quais ele se refere ao exercitar a essencial dinâmica entre mestre/discípulo em que:

[...] o discípulo deve se acostumar a não interromper, a “sentir” qual pergunta pode fazer e que deve calar. Essa paciência no conhecimento é imposta como condição *sine qua non*, é uma verdadeira educação mental, a sua aquisição será uma prova para o mestre do amadurecimento do seu aluno. (HAMPÂTÉ BÂ, 1978, p. 22, tradução nossa)⁴³

Pessoas que contam, pessoas que ouvem. Na acepção oeste-africana trazida por Hampâté Bâ, sacerdote e discípulo, o respeito à narração é como uma máxima na escuta dos relatos para a realização do ato da fala, do ato da escuta, do ato da comunicação do saber, da sobrevivência dele. Nesse sentido, ele realizou seu trabalho, sempre acompanhado por uma preocupação, expressa nas seguintes palavras:

Estamos hoje, portanto, em tudo o que concerne à tradição oral, diante da última geração dos grandes depositários. Justamente por esse motivo o trabalho de coleta deve ser intensificado durante os próximos 10 ou 15 anos, após os quais os últimos grandes monumentos vivos da cultura africana terão desaparecido e, junto com eles, os tesouros insubstituíveis de uma educação peculiar, ao mesmo tempo material, psicológica e espiritual, fundamentada no sentimento de unidade da vida e cujas fontes se perdem na noite dos tempos. (HAMPÂTÉ BÂ, 2010, p. 217)

⁴³ “[...] Le disciple doit s’habituer à ne pas interrompre, ‘sentir’ quelle question Il peut poser et la quelle il faut tarie. Cette patience dans la connaissance est imposée comme condition sine qua non, c’est une véritable éducation mentale, et son acquisition sera une preuve pour le maître de la maturité de son élève. Il saura par là qu’il peut confier les secrets à l’initié, carce dernier aura la discrétion nécessaire pour ne pas aller les divulguer.”(HAMPÂTÉ BÂ, 1978, p.22)

Com esse alerta, Amadou Hampâté Bâ defendeu que as tradições orais fossem tratadas enquanto fontes históricas e culturais, em meio às demandas da era colonial e da era moderna. Colonial pela própria natureza da colonização em seus impactos exógenos, assim como a introdução da concepção ocidental da escrita, além dos vazios demográficos da África Ocidental francesa pelo recrutamento de tropas negras para a Primeira Guerra Mundial e também pelos tráficos negreiros: árabe-muçulmano e ulterior transatlântico. Moderna, com a inserção forçada de modernizações tecnológicas-industriais, dos alcances da globalização, da urbanização dos espaços e o fortalecimento da lógica colonial e capitalista na qual, entre outras coisas: “[...] a escrita se impõe à oralidade por motivos funcionais da vida económica” (CARVALHO, 1995, p. 81); portanto, ainda segundo Carvalho, o fortalecimento de um chamado imperialismo da escrita. Ou mesmo:

A nível social, a escrita, ao lado de fatores económicos e políticos, serviu para definir novos contornos de estruturas e hierarquização no universo humano. Estabeleceu-se como um dos fatores de formação e de inscrição de um componente de afirmação e de estratificação social e cultural, de autoridade e, em alguns casos de supremacia, definindo-se, neste caso, a escrita como um factor de promoção social. (MANJATE, 2000, p. 28)

Assim, hegemonizando as formas associadas à escrita e, conseqüentemente, marginalizando as formas orais, essa expressão da ocidentalização contribuiu para a obstacularizar os usos e sentidos da palavra para esses povos, ofertando novas leituras da realidade, suplantação e transculturações, conforme explicou Hampâté Bâ:

Outrora, este conhecimento era transmitido regularmente de geração em geração, mediante ritos de iniciação e pelas diferentes formas de educação tradicional. Esta transmissão regular foi interrompida devido a uma ação exterior, extra-africana: o impacto da colonização. Esta, chegando com sua superioridade tecnológica, com seus métodos e seu ideal de vida próprios, fez de tudo para impor seu próprio jeito de viver àquele dos africanos. Como jamais se semeia em terras não preparadas, as potências coloniais foram obrigadas a "roçar" a tradição africana para poder plantar sua própria tradição. A escola ocidental começou, portanto, combatendo a escola tradicional africana e perseguindo os detentores do conhecimento tradicional. Foi a época em que todos os curandeiros foram jogados nas prisões como "charlatões" ou por "exercício ilegal da medicina"... Foi também a época na qual se impedia às crianças de falar sua língua materna, com o propósito de afastá-las das influências tradicionais. Isso chegou a tal ponto que, na escola, a criança que fosse surpreendida falando sua língua materna recebia pendurado no pescoço um quadro chamado "símbolo", no qual estava desenhada uma cabeça de burro, e ficava privada do almoço... Os grãos desta

nova tradição, uma vez semeados, cresceram e deram frutos. É por isso que a jovem África, nascida da escola ocidental, tem tendência a viver e a pensar de modo europeu, pelo que não podemos repreendê-la, pois é apenas o que ela conhece. O aluno vive sempre de acordo com as regras de sua escola. (HAMPÂTÉ BÂ, 1997, p. 25-26)

Levemos também em consideração que a escrita gira em torno de um tempo cronológico. Essa cronologia assim conhecida por nós não se aplica à constituição histórica de tradições africanas: há um modo próprio de lidar com o tempo, com seu próprio espaço, com sua própria história. Para definir uma categoria teórica do tempo, podemos classificá-lo das seguintes maneiras: físico, psicológico e social, segundo o autor já citado Jean Ziégler, em *O Poder Africano* (1972). O primeiro representa os efeitos naturais do tempo sobre o corpo; o segundo, diz respeito às reações psicológicas da consciência através do tempo e o terceiro, é compreendido enquanto uma convenção de um grupo. O tempo para muitos africanos está longe do que consideram os ocidentais como imprecisão e vagueza. A lida com tempo é algo como um parâmetro para o pensamento, um tempo pragmático, no sentido de estar ligado às atividades que regem o dia e a noite, não esse tempo cronometrado rigidamente pelos relógios e pelo calendário gregoriano, que, inclusive é contestado em sua ininterruptão, mas com uma conotação unitária que os faz apreender o mundo a sua volta e a si mesmo, permitindo digressões e pausas, como num “tempo suspenso” (ZIÉGLER, 1972); não por acaso os inúmeros casos de interregnos que causavam rupturas na história de sociedades até que outro rei pudesse assumir e dar movimento, novamente, a essa temporalidade particular, ao novo tempo, como deveria ser. Então,

Como a cronologia não é uma grande preocupação dos narradores africanos ao tratarem de temas tradicionais ou familiares, nem sempre pude fornecer datas precisas. [...] nas narrativas africanas, em que o passado é revivido como experiência atual de forma quase intemporal, às vezes surge certo caos que incomoda os espíritos ocidentais. Mas nós nos encaixamos perfeitamente nele. Sentimo-nos à vontade como peixes num mar onde as moléculas de água se misturam para formar um todo vivo. (HAMPÂTÉ BÂ, 2003, p. 14)

Ou ainda, nas palavras do angolano Manuel Rui, frente a um contexto afim sobre a ordem diversa das sociedades:

Quando chegastes, mais velhos contavam estórias. Tudo estava no seu lugar. A água. O som. A luz. Na nossa harmonia. O texto oral. E só era texto não

apenas pela fala, mas porque havia árvores [...]. E era texto porque havia gesto. Texto porque havia dança. Texto porque havia ritual. Texto falado ouvido visto. É certo que podias ter pedido para ouvir e ver as histórias que os mais velhos contavam quando chegaste! Mas não! Preferiste disparar os canhões. (1987, p. 308-310)

Com essa exclamação, Manuel Rui nos provoca sobre a corrupção de cadeias geracionais que funcionavam através da oralidade antes das violências, simbólicas/ou não, e sobre colonizações dos territórios e das muitas gentes africanas. Todos esses aspectos confluíram para rupturas no trato da tradição oral e suas cadeias de transmissão, expressada pela máxima de Hampâté Bâ: “Na África, cada ancião que morre, é uma biblioteca que se queima”⁴⁴. Então, as oralidades africanas perpassam também pela figura dos anciões, evidentemente sem generalizações, sua capacidade mnemônica e sua relação de guarda da palavra, com escreveu Joseph Ki-Zerbo:

Seus guardiões são os velhos de cabelos brancos, voz cansada e memória um pouco obscura, rotulados às vezes de teimosos e meticulosos (*veilliesse oblige!*): ancestrais em potencial [...]. São como as derradeiras ilhotas de uma paisagem outrora imponente, ligada em todos seus elementos por uma ordem precisa e que hoje se apresenta erodida, cortada e devastada pelas ondas mordazes do “modernismo”. (KI-ZERBO, 2010, p. 38-39)

Frente ao sepultamento desses velhos sábios, de seus legados, e dos distintos pleitos de uma nova geração, o registro desses ensinamentos da tradição, que permeiam as narrativas orais africanas, parecia ser o que os salvaria do esquecimento, levando em consideração também a “tensão intergeracional, novos VS velhos.” (CARVALHO, 2017, p. 13).

É importante, portanto, ressaltar que, em nível também de ruptura dessas cadeias de transmissão, a maior parte das civilizações africanas atravessaram diversos processos coloniais, desde a ação exploratória de matérias-primas e recursos minerais presentes no continente, até a escravização de negros africanos levados para vários outros lugares, além das próprias dinâmicas internas. Nessa esteira de ações, intercâmbios culturais foram impostos a esses povos, modificando os modos como lidavam com a vida. No caso da região do Mali,

⁴⁴ Nas palavras de Alberto Carvalho (2017, p. 06): “Não surpreende que a memória se tenha tornado uma forma de Biblioteca [...]. Aliás, o sábio e tradicionalista maliano Amadou Hampâté Bâ, autor daquela máxima, faz repousar o seu conceito de biblioteca na íntima substancialidade entre a memória e a Palavra, ôntica de valor ético e de carácter sagrado, que se vincula ‘à sua origem divina e às forças ocultas nela depositadas. Agente mágico por excelência, grande vetor de forças etéreas, não era utilizada sem prudência’.”

esse processo foi impulsionado por duas colonizações em diferentes épocas: a árabe-muçulmana e a francesa. Na obra, Hampâté Bâ revela os reflexos dessas colonizações.

Apesar da chegada dos árabes-muçulmanos na África, em meados do século VII, o islamismo só adentrou na região do Mali no século X. Dessa forma, parte do seu legado religioso e cultural se expandiu no cotidiano maliense, através do comércio e das inter-relações pessoais. Isso porque a promessa de prosperidade vociferada pelas riquezas do comércio e do *status* dos muçulmanos incentivou os malianos a se tornarem adeptos do islamismo. Aos poucos, a região adotava uma nova ordem de fé, tinha uma nova religião: o Islã.

A economia de trocas encontrou, nos países sudaneses, relações estreitas, que não eram de causalidade simples e unilateral, mas de caráter dialético, com o fenômeno estatal e com processos muito amplos de mudança social. A introdução relativamente precoce do Islã também moldou mais ou menos profundamente as sociedades e os sistemas políticos oeste-africanos. (M'BOKOLO, 2009, p. 132).

A chegada do evento islâmico, todavia, não foi bem visto por todos e encontrou resistência. É importante pontuar que já existia uma sociedade estruturada, com uma dinâmica social sólida, a tradição era municiada por doutrinas e filosofia. Os novos adeptos dessa religião, que se aproximavam dos muçulmanos, visavam à ascensão social ou ao prestígio.

Não pretendo aqui fazer a historiografia da islamização no continente africano, mas alguns pontos precisam ser demarcados porque são importantes para a proposta de estudo desta tese, sobretudo no tocante aos processos que levaram à islamização e suas consequências do Mali no século X, portanto a relação dos *fula* com o Islã na África Ocidental, que tem a ver com o fator árabe na história da África Negra, incluindo parte do registro das memórias desses árabes sobre a Idade Média africana, que fazem menção à diversidade dos povos dos Estados sudaneses e sua política de abertura econômica às trocas, fato que facilitou a entrada do Islã na África Ocidental por conta dessas dinâmicas inicialmente comerciais e, posteriormente, de imposição de poder, inclusive religioso.

Fossem pelas estradas do ouro e escravos no sentido sul-norte ou as estradas do sal, no sentido norte-sul, que ligavam os Estados sudaneses aos da bacia do Mediterrâneo e outras, a primeira fase da introdução do Islã na África Negra estava imbuído do que Elikia

M'Bokolo chamou de arabização dos contextos alcançados pelo comércio. E não só, já que o estabelecimento de relações nunca é unilateral, mas imerso em interfaces de aculturações em diferentes níveis e em via de mão dupla, como no caso dos casamentos entre comerciantes árabes e autoridades locais, como ocorreu com os Berberes e Tuaregues. Desse modo, houve tanto uma arabização dos contextos oeste-africanos quanto a africanização da cultura árabe-muçulmana nesse modo, segundo Homi Bhabha (1998), de articulação de diferentes culturas.

A imposição do Islã a partir do século XI, já foi no sentido de uniformizar os modos de vida como um todo. Um exemplo disso foi a produção e reprodução de *Réponses aux questions de l'émir El-Hadj Abu Abdallah Nohammed*, obra de Al-Maghaili, um manual do príncipe perfeito muçulmano, e então, “[...] assistiu-se em muitos lugares à ‘Primeira reescrita da história africana.’” (M'BOKOLO, 2008, p.139) em que os chefes de Estado pregadores do islamismo eram os próprios africanos à frente dessa tarefa. A busca por purismo árabe-muçulmano fortaleceu o preconceito racial, portanto a discriminação ligada à raça não é um produto criado pela colonização europeia. De todo modo, a subjugação histórica dos africanos justificou, assim, o tráfico e a escravatura entre África e Arábia, pela religião, o Islã.

Através do Saara e do Índico houve o tráfico regular de africanos para o mundo árabe-muçulmano com dimensões de difícil mensuração, mas que pode responder em dada medida à situação atual do continente, já que essas vias passaram a ser exploradas pelos europeus numa era posterior à fundação das grandes cidades na costa da África e da abertura do comércio negreiro. Isso para não mencionar as imagens e imaginários muito difusos sobre uma inferioridade dos nativos; na relação entre árabes e africanos, estes eram representados “[...] quase sempre como escravos” e, ainda, “[...] na Arábia, a escravatura tornou-se cada vez mais, com o tempo, a condição específica e exclusiva dos africanos negros. Homens ou mulheres, os escravos brancos eram destinados a fazer tarefas exigindo certas qualificações.” (M'BOKOLO, 2008, p. 215)

Seja através das rotas transaarianas ou pelo Índico, no século IX, passou-se do rapto ao comércio regular de pessoas, numa relação entre nativos e muçulmanos orientais, contando com a atuação dos africanos no tráfico. Comprados como se fossem *souvenir* no comércio negreiro, havia mercados no Egito para “[...] abastecer o mundo árabe-muçulmano em

escravos africanos.” (M’BOKOLO, 2008, p. 216) e “[...] se poderia às vezes contar até dois mil na feira do Cairo” (M’BOKOLO, 2008, p.222). Portanto, um comércio que chegou a ser, em muito, superior ao transatlântico. Essas são informações importantes que marcam as relações entre árabes-muçulmanos e africanos e as prováveis rupturas causadas nessa trama colonial.

Já a presença dos franceses em território maliano é datada de 1855, e findando com independência em 22 de setembro de 1960. Se, por um lado, a cultura afro-islâmica se solidificava na região do atual Mali, por outro, as populações também recebiam influências dos franceses, sobretudo na língua francesa que se tornaria a oficial. Vale lembrar que a imposição e opressão gerada pela língua estrangeira foram ligadas à alfabetização dos colonos, que não ocorreu de uma forma generalizada, para que não se pense numa ilusão de língua oficial como abrangente e unânime. Entretanto, acrescenta-se a esse fato que “pensar noutra língua é também pensar de outra maneira” (LEITE, 1998, p.55), portanto a cultura francesa permearia, em dada medida, as terras de Bandiagara banhadas pelo Yamé. Assim relembra Hampâté Bâ de um episódio em que era ensinado aos jovens a “amar a França”; uma expressão da política de assimilação:

Você conhece as três co-ores
 As três cores da fra-ança!
 Aquelas que fazem o coração so-nhar
 Com glória e a esperan-ça
 Azul celeste, cor do dia-a
 Vermelho sangue, cor do amo-or
 Branco, lealdade e brav-ura!
 Branco, lealdade e brav-ura!
 (HAMPÂTÉ BÂ, 2003, p. 276)

É visível que a colonização francesa foi diferente de outras por conta da política de assimilação que consistia em tentar transformar os negros africanos em cidadãos franceses, como no caso da *Loi Blaise Diagne*, que reconhecia a cidadania francesa dos residentes das comunas do Senegal, sendo elas Dakar, Goreé, Sant-Louis e Rufisque, mas não para incorporá-las como francesas, já que, para Kusum Aggarwal (1999), a África nunca foi considerada uma civilização que pudesse enriquecer a cultura francesa, mas muito mais com a visão de impor sua cultura ao outro. Daí a importância de pensar, falar e viver em francês.

Outro obstáculo foi constituído pela própria necessidade de reorganização dos modos de vida frente, além de tudo, às geografias dessas colonizações, suas redefinições de fronteiras e suas implicações na transformação dos espaços de circulação da memória coletiva, enquanto “[...] uma coletânea de rastros deixados pelos acontecimentos que afetaram o curso da história dos grupos envolvidos” (RICOEUR, 2007, p. 129). De todo modo, a ocupação e o domínio colonial causaram impacto negativo na forma como a população se organizava e sobre suas visões de mundo. Nos espaços de transmissão, nos espaços da narrativa, como por exemplo, pode ser citada a ideia de Valentin Y. Mudimbe:

Conforme admitido pelos próprios, tanto o colonizador quanto o missionário estão convictos de que a promoção de um modelo para habitações ventiladas por meios alternativos e, sobretudo, independentes do local da aldeia antiga é o preço a pagar para garantir a sobrevivência da conversão da memória coletiva africana. O que, de fato, é verdade. [...] uma habitação rectangular, aberta ao mundo exterior e às suas influências, substitui a aldeia circular. A concentração de vários elementos tradicionais veicula as diferentes funções da interdependência interiorizada, desencadeando, em simultâneo, uma obrigação comunal (auxílio mútuo, protecção, solidariedade, etc.) e interações sociais específicas dentro da localidade de um espaço fechado comum. Relativamente à construção de uma nova memória coletiva, a missão procedeu à reformulação da coerência espacial, ao introduzir um novo tipo de organização na qual cada função deve corresponder a um lugar específico e cada vertente de uma actividade, a um local particular, preservando-se rigorosamente a ordem temporal. Por conseguinte, a geografia da aldeia deixa de ser o mero reflexo de um método de conversão. Devido à força das circunstâncias e à necessidade, a ordem antiga deve renunciar *ao seu próprio movimento*, a fim de dominar o processo de autotransformação, indicativo de progresso. As rotinas diárias também sofrem alterações pelo que as práticas quotidianas passam a cumprir as exigências da modernidade. (MUDIMBE, 2013, p. 183)

Nesse sentido, a construção da história da África não pode ser apartada da tradição mnemônica que está ligada à ancestralidade, à circularidade; portanto, também à oralidade como forma de transmissão, sendo que a imersão na história e nas culturas dos povos africanos pressupõe o apoio nessas fontes do conhecimento. Então, era preciso, diante de todos esses fatos, transculturar, pensando na dinâmica desses contatos coloniais, de suas mudanças, sem deixar a veia ancestral parar de pulsar. Uma fonte de história. Daí uma das importâncias desses registros de Hampâté Bâ e não só os dele, mas de tantos outros que, mesmo falando de lugares indeterminados, distantes, mitológicos, falam da história que nem nos chega ou nos chega eurocentrada, já que “[...] havia uma recusa a considerar o povo africano como o criador de

culturas originais que florescem e se perpetuam, através dos séculos, por vias que lhes são próprias [...].” (MBOW, 2010, p. 21).

Para Hampâté Bâ, os ouvidos e olhos devem estar atentos ao continente africano que se comunica, em suas linguagens, em suas epistemologias próprias, em que ouvir, falar e viver são ações inseparáveis a formar as historiografias, as histórias oficiais e não-oficiais das coletividades africanas. Nesse sentido, é deixada a seguinte reflexão, dizendo que:

A condição mais importante de todas, porém, é saber renunciar ao hábito de julgar tudo segundo critérios pessoais. Para descobrir um novo mundo, é preciso saber esquecer seu próprio mundo, do contrário o pesquisador estará simplesmente transportando seu mundo consigo ao invés de manter-se "à escuta". Através da boca de Tierno Bokar, o sábio de Bandiagara, a África dos velhos iniciados avisa o jovem pesquisador: "Se queres saber quem sou, Se queres que te ensine o que sei, Deixa um pouco de ser o que tu és, E esquece o que sabes.” (HAMPATÉ BÂ, 2010, p. 212)

Portanto, ouvir, transcrever e traduzir narrativas foi o modo como Hampâté Bâ contribuiu para o registro das tradições, um dos primeiros intelectuais a registrar as literaturas orais tradicionais do Oeste africano, afinal:

Os textos de Literatura Oral ganharam também outra projecção, dentro do universo primariamente consagrado à escrita através do registro gráfico, pela mão dos escritores que os resgatam como um recurso retórico e poético e também pela mão dos colectores, que os registram através da escrita [...]. (MANJATE, s/p, 2011)

Nessas definições, o intelectual e político Boubou Hama também fez um trabalho de etnologia na coleta de literaturas de tradição oral, em *Contes et légendes du Niger (1972)*, de maneira a registrar e a divulgar um arcabouço de saberes do Níger, acreditando na salvaguarda de culturas enquanto garantias para um futuro através dos valores que por lá circulavam. Igualmente, Djibril Tamsir Niane, importante historiador, dramaturgo e escritor de contos africanos nascido em Conakry, também atuou de maneira efetiva no comitê científico internacional da UNESCO para a redação da História Geral da África e com suas obras intituladas *Recherches sur l'empire du Mali (1959)* e *Histoire de l'Afrique occidentale (1961)*. Assim, são muitos os sábios que me

ajudam a tentar responder o que as literaturas de tradição oral têm a nos dizer através da recuperação crítica dos valores civilizatórios africanos na obra de Amadou Hampâté Bâ.

2 NAS TRAMAS DAS PALAVRAS DAS LITERATURAS DE TRADIÇÃO ORAL NEGRO-AFRICANAS

Para Terry Eagleton, em *Teoria da literatura: uma introdução* (2006), a literatura é definida de acordo com cada contexto em que ela se encontra, observando os interesses e valores, suas polifonias, que marcam o tempo e o espaço em que ela foi produzida. Então, a generalização é insustentável na sua tentativa de simplificação de esquemas (DIOP, 1981), inclusive ao buscar unificar uma teoria para falar de “uma literatura africana”, suas dimensões formais e temáticas. As literaturas africanas, dentro de suas diversidades, são formadas tanto pelos modelos estéticos e linguísticos que demandam cada diferença cultural e étnica do país em que foi produzida quanto das rasuras e recriações geradas pelos, também diferentes, processos coloniais, além de suas mudanças endógenas. Então, as pautas literárias de Cabo Verde podem conversar, mas não são iguais às de Madagascar; nem o estilo literário somali é como o maliano: estamos falando de um continente, é importante sempre se lembrar disso.

Em princípio, para dar conta de uma literariedade em espaços africanos, um olhar dos etnólogos sobre as produções literárias do continente cresceu na segunda metade do século, com maior sistematização, utilizando, inclusive, meios de registro sonoro, revelando uma atenção com os estudos dessas estilísticas em comparação com outras. Esses primeiros estudos da literatura oral foram desenvolvidos por folcloristas europeus que, por sinal, criam no estágio primário dessas produções, considerando a literatura escrita como seu oposto, portanto, menos elaborada, opondo também os fazeres literários africanos aos ocidentais.

As Literaturas Oraís africanas foram desenhadas a partir das atividades coloniais e a curiosidade desses exploradores eurocentrados: uma literatura sobre a África teria sido produzida, *a priori*, no patamar do exótico, considerada uma forma rudimentar da Literatura com L maiúsculo, uma literatura “ultramarina” sob a ótica do imperialista, a do outro, a inferior, a da colônia. Isso tudo não deixa de ser reflexo das teorias da época colonial que alcançam também esses campos conceituais. Ou seja, as Literaturas Oraís, na esteira desse pensamento, eram consideradas menores, levando em consideração o enquadramento evolucionista entre as formas orais e escritas.

Um dado interessante é que se costuma apontar para a dificuldade de desenvolver estudos a respeito do *status* de literatura dos países africanos por conta de sua circulação por meio da

cultura oral, mas a *Ilíada* e a *Odisseia* – epopeias ocidentais⁴⁵, atribuídas a Homero – não foram também transmitidas a gerações, há cerca de quatro séculos, pela oralidade, antes de serem registradas pela escrita? O que pode ser observado é que tais narrativas evidentemente “[...] podiam ser devidamente consideradas como fontes essenciais da história da Grécia antiga, em contrapartida, negava-se todo valor às tradições orais africanas, essa memória dos povos que fornece, em suas vidas, a trama de tantos acontecimentos marcantes.” (M’BOW, p. XIX, 2010). Mais uma vez, pode ser observada a inclinação para hierarquização das formas ocidentais em detrimento de todas as outras. Tendo confirmada essa proposição, e, sabendo das dimensões da palavra e da narrativa para as sociedades negro-africanas, podemos imaginar os significados da literatura para as culturas orais, e, pensando também nesses termos, devemos ressaltar ainda que “A cultura se constitui no modo de apreensão do real, e o real constitui-se como singularidade. Ora, o modo pelo qual eu apreendo o real depende da percepção que tenho da singularidade. Depende, sobremaneira, do observador que observa e não do que é observado” (OLIVEIRA, s/d, p.02), portanto, nas culturas orais, as literaturas também são originalmente orais e devem ser estudadas a partir dessa demarcação, de maneira a ler com os devidos cuidados os textos literários que foram concebidos para ser transmitidos oralmente.

Mas as literaturas africanas não tratariam também de temas universais da condição humana representados pela linguagem literária? O que há de diferente? Há um objetivo diferente nesse tipo de literatura? O fato é que essa expressão da literatura não tem só um objetivo, tem várias funções nas sociedades em que elas são concebidas: é diversa na forma de transmissão, no modo da interlocução, na mutabilidade por natureza, na fundamentação no coletivo, por exemplo, quando o estilo⁴⁶ do intérprete, a adaptação do texto ao auditório, são meios para os ensinamentos de valores civilizacionais como a circularidade, o cooperativismo, a energia vital, a memória, a musicalidade, a corporeidade, a ludicidade, a religiosidade, o humanismo e a ancestralidade: são matrizes culturais negro-africanas inscritas nessas literaturas que não podem ser estudadas sem levar em consideração o valor da oralidade para a sua concepção e transmissão nessas sociedades da palavra falada.

⁴⁵ Ademais, o estilo oral assemelhado ao que se convencionou chamar de jogral no sentido medieval do termo, que exercita, segundo Raman Jakobson, a função poética, estética e rítmica da literatura. O *skaz*, por exemplo, no século XX, era um estilo que, para os formalistas russos, era praticado pelos contadores de história correspondentes à oralidade escrita, portanto, conceitos diferentes para designar a arte de contar histórias em contextos diferentes.

⁴⁶ É importante que se dê atenção aos recursos literários e não só temáticos. Haja vista que cada narrador constrói seu método através da performance artística e literária que escolhe para contar a história.

2.1 DAS LITERATURAS DE TRADIÇÃO ORAL AFRICANA

Conto histórias e se as pudesse contar sempre na oralidade era o que faria. O que me dá gosto é fazer com que a oralidade invada a escrita e que, neste processo de incursão do oral, a escrita se desmanche, se desarticule. [...] a riqueza que há na oralidade não deve ser perdida, e penso que é sempre possível fazermos umas fracturas, inscrevermos algo de novo. Considero uma felicidade poder ter um pé numa cultura originária do oral com toda a sua riqueza, porque é ela que me convida para entrar na escrita.

(COUTO apud MARTINS, 2000, p. 27)

No trecho, Mia Couto trata sobre a importância e pertinência da oralidade. Na expressão, o autor moçambicano aprecia as marcas da oralidade⁴⁷ no momento da expressão escrita. Ser sensível a isso parece trazer um conforto para si nas formas como as literaturas africanas recuperam estratégias do texto oral com seus ditos, pausas, exclamações e interrogações, que podem fazer escutar, assim, de boca a ouvido.

Nessa busca pela definição dos fazeres literários no continente africano, várias denominações foram ensaiadas, tais como literatura folclórica, literatura popular, literatura de expressão oral, literatura tradicional, tradição oral, oralitura, oratura. O termo Literatura Oral proposto por Paul Sébillot (1881) é o mais utilizado e, por ora, o que serve para esta discussão, lembrando de que ainda é uma disciplina em formação, com sua necessidade teórica para o estudo de oralidades africanas. Ao que parece, é que, metodologicamente,

A aplicação do termo literatura a uma parte da produção verbal das civilizações da oralidade tal como das civilizações da escrita, na condição de que ela esteja fundamentada numa análise séria das práticas, apresenta, por outro lado, **a vantagem de dar conta de uma consciência poética da linguagem comum aos dois tipos de cultura.** (DERIVE, 2010, p. 124, grifo nosso)

Limba stories and story-telling (1967) de Ruth Finnegan é um grande expoente da produção sobre literaturas orais africanas, apesar de ainda estar calcada numa estilística da literatura ocidental. O fato é que, mesmo com esses entraves metodológicos, aspectos como a entoação

⁴⁷ Estamos falando de uma oralidade dita tradicional, não de uma segunda oralidade em que figura hoje o audiovisual, gravações e seus consumos mediatizados.

da voz, a gestualidade e a performance foram apontadas enquanto implicações culturais da oralidade na literatura oral estudada e coletada no Norte da Serra Leoa, entre os *limba*. Por que é importante ter esta perspectiva? Estima-se, segundo Derive (2010), que, na maioria das sociedades africanas, $\frac{3}{4}$ da produção verbal é realizada em forma de canto, inclusive acompanhada por um instrumento, gestos e dança: o que inscreve a fala, o corpo e os instrumentos musicais como funcionais nessas literaturas, como que com sua gramática própria, haja vista que, por exemplo, “O tambor, outro elemento literário referenciado em muitos textos africanos, torna-se ele mesmo poesia suplementar do griotismo dos poetas africanos.” (FREITAS, 2016, p.89). Estamos, portanto, falando de modos particulares da lida com a palavra que reivindicava atenção para uma abordagem literária.

Já em termos teóricos, a autoconstrução africana através da literatura foi marcada pelo Pan-africanismo, por exemplo, e sua bandeira antirracista, anti(neo)colonial e de políticas em torno dos ideais de libertação e integração africana e afrodescendente (OLA, 1979). Uma das reivindicações foi a admissão da “[...] continuidade relativa do discurso tradicional oral no discurso escrito.” (LEITE, 2005, p.149), sendo que:

Na sequência do movimento da Negritude e da necessidade de afirmação cultural da herança africana, os africanos e africanistas enveredaram pelos complexos e inúmeros caminhos da tradição oral africana, quer ao nível da recolha e estudo dos textos e sua fixação e classificação, quer ainda na sua premeditada incorporação nos universos da escrita literária. Por outro lado, a preocupação em legitimar um espaço próprio e diferencial das literaturas africanas em relação às literaturas europeias, marcadas inconscientemente com o signo colonial, levou a pressupostos teóricos e críticos que ainda hoje revelam algumas fragilidades ou inadequações. O uso da "oralidade" como instrumento de detecção de africanidade textual é um deles. Na base deste estudo tentaremos situar a questão, procurando adequar de forma mais correcta a utilidade do instrumento crítico, não menosprezando a sua inegável aplicação ao universo literário africano, mas legitimando-o em termos menos ideológicos. (LEITE, 1995, p. 12)

Em diálogo com uma perspectiva linguística ocidental, podemos, então, observar o carácter precedente da oralidade à escrita, bem como esta sendo a continuidade daquela, portanto, não menos importante, mas de diferentes maneiras de expressão da linguagem, em épocas diferentes, sociedades diversas, com concepções particulares, que não justificaria a dupla discriminação das literaturas orais africanas. Afora o perigo da dicotomização entre o oral e o escrito, considera-se a constituição multimodal (KRESS E LEEUWEN, 2001) das linguagens,

sejam de textos visuais, sonoros, performáticos, ou quaisquer outros, afinal, não estou aqui, em nenhum momento, para propagar a ideia de rivalidade entre oralidade e escrita, e, sim, para dizer das potencialidades e das limitações de cada uma dessas formas de comunicação, que dependem dos contextos de sua produção e reprodução, sempre com o intuito de tornar os discursos inteligíveis aos interlocutores. É importante igualmente ressaltar, então, que, em nenhum momento, Hampâté Bâ, em sua obra, busca criticar a escrita ou criar paralelos avessos entre oralidade e escrita, ao contrário, o autor mostra que, através da escrita, a oralidade pode ser crescente, e ambas possuem seu valor, afinal:

Não faz a oralidade nascer a escrita, tanto no decorrer dos séculos como no próprio indivíduo? Os primeiros arquivos ou bibliotecas do mundo foram o cérebro dos homens. Antes de colocar seus pensamentos no papel, o escritor ou o estudioso mantém um diálogo secreto consigo mesmo. Antes de escrever um relato, o homem recorda os fatos tal como lhe foram narrados ou, no caso de experiência própria, tal como ele mesmo os narra. (HAMPÂTÉ BÂ, 2003, p. 67)

Léopold Senghor foi também um dos defensores dessa textualização da oralidade como continuidade na expressão literária com fins na transcrição e publicação, mesmo com as problemáticas do *self* africano entre os extremos do instrumentalismo e da retórica da autoctonia (MBEMBE, 2001), mas frente à negação da história da África em que figura, então, o papel da tradição oral e o direito de narrar sua memória com sua própria história, suas identidades, nesse trabalho de autoconstrução.

Nesses termos, é importante lembrar de que para falar das produções de um *self* independentista e pós-independentista, alguns fatores delineiam a singularidade da história africana e da chamada tragédia pela qual ela acabou sendo alvejada. E como falar de tragédias sem dor? Tanto nas experiências africanas quanto nas experiências afrodescendentes, paira também sobre a consciência uma memória traumática das feitorias, por exemplo, em que o colonialismo exerceu, sim, uma espécie de sedução sobre os colonos, que visava a lucros material e moral (MBEMBE, 2001), garantindo, assim, a manutenção do estado colonial europeu, impondo seus hegemônicos sistemas para realidades diferentes da sua: não seria, previsivelmente, um resultado falível para a (re)organização das colônias? Ressalto que esta problematização é trazida sem a intenção de vilanizar o colonialismo, mas para colocar no terreno da crítica os

mecanismos de opressão do colonizador no esforço da suplantação dos valores dos colonizados, ou, nas palavras de Joseph Ki-Zerbo:

O historiador da África, sem ser um mercador de ódio, deve dar à opressão do tráfico de escravos e à exploração imperialista o lugar que elas realmente ocuparam na evolução do continente e que tantas vezes e tão habilmente é minimizado por certos historiadores europeus, com resultados terríveis para a mentalidade dos jovens africanos que nos bancos das escolas se alimentaram destes manjares envenenados. (1999, p.35)

Não esqueçamos também da coparticipação dos africanos nesse processo. De que maneira trabalhar, então, uma autoconstrução nesse contexto de negação da própria existência enquanto sujeitos, afinal, não foi o colonialismo uma máquina de extermínio das subjetividades, nas palavras fanonianas? “Qual o preço a pagar para reacender o que foi enterrado, ofuscado ou simplesmente esquecido?” (MUDIMBE, p.70, 2013). A primeira reivindicação seria no sentido de afirmar a própria humanidade. Mas, ser humano como qualquer outra pessoa implica a igualdade e, aqui, reside uma problemática desse humanismo: a homogeneização. Daí um cuidado para não cair em contradição, de modo a negar, novamente, as pluralidades das tradições, já que, entre outros, sob o signo dessas tradições a ideia das identidades africanas foi construída, portanto, negar a pluralidade seria negar as identidades: é mesmo um trabalho delicado o das literaturas, nem sempre isentas dessas problemáticas.

Como uma arma, a literatura era também um espaço pós-colonial⁴⁸ na tentativa de combate das literaturas do colonizador, nessa busca de modelos próprios, já que as motivações para as produções estão na capacidade de reinterpretar, recontar, reescrever, “[...] a memória da tradição oral de um estatuto literário” (LIETE, 2003, p. 43), como num movimento de subversão, como aparece nas considerações de Inocência Mata (2006) ao estudar sobre as literaturas pós-coloniais e suas condições de produção nos países africanos independentes.

⁴⁸ “[...] o pós-colonial não tem necessariamente a ver com a linearidade do tempo cronológico, embora dele decorra [pois a questão não é simplesmente de posteridade temporal, tem haver com uma sequência lógica e histórica], denuncia a sua marca de dependência e um compromisso contraditório com o empreendimento que o precedeu [o colonial] e possibilitou e que, para combater, tem de digerir.” (MATA, 2006, p. 40).

A crítica é que as escritas,⁴⁹ ao fim e ao cabo, e a publicação dessa literatura visam a adaptar-se à convenção narrativa de literaturas europeias, além de serem escritas na língua do outro-colonizador, o que foi encarado, por muito tempo, como um “produto neo-colonial” (LEITE, 1995, p. 13). Nos textos de expressão francesa, por exemplo, encontra-se um menor nível de fidelidade que os escritos em inglês, talvez por conta do modo de assimilação, fator mais presente na colonização francesa.

Observando essas e outras problemáticas da transcrição, é possível notar que elas perpassam também pelos cuidados para que a passagem da escrita para a oralidade não se transforme numa redução da “originalidade”, isso considerando os níveis de variabilidade, da forma de expressão oral⁵⁰:

Tal literarização é evidentemente problemática na medida em que modifica consideravelmente a personalidade do produto oral original. A literarização resulta em uma espécie de paradoxo, pois tem por finalidade assegurar a promoção de uma forma de expressão cultural que ela trai em grande medida. Esse paradoxo é o mesmo dos escritores negro-africanos de uma certa geração que desejavam dar a conhecer e valorizar sua cultura verbal tradicional, mas que, no contexto ideológico particular de uma época, acreditavam só poder fazê-lo revestindo-a de formas literárias reconhecidas no Ocidente, ainda que essa promoção se assemelhasse, de certa forma, a uma alienação. (DERIVE, 2010, p.128)

A transcrição pode afetar a natureza da narrativa oral? Como ocorre e quais as compensações do oral para o escrito? Uma primeira resposta é que precisamos nos afastar novamente de um binarismo entre o oral e o escrito como se a existência de um fosse anular o outro: são sim modalidades diferentes da língua, cada uma com suas regras, mas que não se repelem, podem, sim, se completar nas dinâmicas da linguagem.

Em outras palavras, numa situação de comunicação, as motivações, a produção, a execução e a transmissão de textos orais implicam uma semiótica do corpo na postura, nos movimentos, na entonação, nos gestos, nos silêncios, as compensações para uma transcrição para a escrita ou

⁴⁹ “[...] consideraremos, então, a escrita como um fato social e, como tal, ligado aos fenômenos de poder, ao mesmo tempo em que a consideraremos como um fato cultural que, na ideologia dominante, serviu às vezes de fundamento para rebaixar o outro.” (CALVET, 2011, p. 124)

⁵⁰ “O termo literatura oral se impôs em francês como nas grandes línguas europeias, nas quais são conduzidos estudos sobre o patrimônio verbal das sociedades que praticam ainda certa tradição oral.” (DERIVE, 2010, p. 54).

“Movimento da fala na escrita” (HOPKINS apud MESCHONNIC, 1985, p.18) podem ser expressas nos ritmos, nas rimas, na prosódia, nas reticências, no enunciado do texto de literatura oral que vai exigir um grau de subjetivação operado no nível da linguagem: é sempre pensar o texto como interlocução entre o eu e outro; como enunciação, para utilizar novamente um termo de Mikhail Bakhtin. Ou pensar “Corpo como texto. Sem corpo, as literaturas africanas são amputadas, já que, nas cosmovisões africanas, ele congrega múltiplos significados, sendo a base da interação entre os seres. O corpo se apresenta ainda como ancestral.” (FREITAS, 2016, p.98). Nesse sentido, em termos teóricos, considerando padrões da literatura ocidental, para escrever, precisava-se ter a ciência de que iria operar transgressões e, ao mesmo tempo, inovar as formas de expressão quando os moldes não dessem conta de explicar as especificidades da literatura de crivo oral. Sobre escrever na língua do outro, diria Manuel Rui:

Não posso matar o meu texto com a arma do outro. Vou é minar a arma do outro com todos os elementos possíveis do meu texto. Invento outro texto. Interfiro, descrevo para que conquiste a partir do instrumento escrita um texto escrito meu, da minha identidade. Os personagens do meu texto têm de se movimentar como no outro texto inicial. Têm de cantar. Dançar. Em suma temos de ser nós. “Nós mesmos”. Assim reforço a identidade com a literatura (RUI, 1987, p. 310).

Como outro meio de existir, consideram-se essas variabilidades enquanto elementos que contribuem para a formação de uma teoria das literaturas africanas, pode-se entender que a tradição oral como tema é uma estratégia de busca identitária. Assim se expressaram Birago Diop (*Contes d’Amadou Koumba, 1947; Nouveaux contes d’Amadou Koumba, 1967*), Dadié (*Le pagnenoir, 1955*), francófonos, ou os anglófonos Kofi Awoonor (*Fire in the valley, 1973*) e John Mbiti (*Akamba stories, 1966*). “De fato, vários dentre eles, poetas, romancistas, dramaturgos ou ensaístas, por outro lado, escreveram diretamente em suas línguas europeias as coletâneas de obras orais de seu patrimônio, a partir do conhecimento que eles possuíam.” (DERIVE, 2010, p. 126-127). De toda maneira, cada literatura nacional tem suas características, e as citadas são apenas algumas das possíveis num universo grandioso de produções.

Vale ressaltar que são textos essencialmente narrativos, mesmo que se tratem de poemas, mas como uma poética que marca oralidades africanas e são carregados de artifícios para a memorização do discurso:

Aliás, essas práticas linguísticas autóctones confirmam as observações de muitos pesquisadores que observaram que nas sociedades de cultura oral não poderia haver tradição sem poética, porque o discurso que é guardado no repertório deve necessariamente assumir uma forma memorizável por meio de um certo número de procedimentos formulares comuns: repetições, antíteses, chiasmas, assonâncias, etc. Essa necessidade de trabalhar o significante impondo-lhe estruturas formulares para a memorização dos discursos coloca naturalmente as produções da tradição oral junto de uma consciência literária. (DERIVE, 2010, p. 123)

Da sua obra literária, o autor pode fazer emergir técnicas grióticas, com postura performática como a de um *griot* que age como mobilizador da memória coletiva, através do trabalho com a literatura escrita, tornando identificáveis as marcas da continuidade dessa tarefa dos contadores. Nessa perspectiva, para ilustrar a discussão, vale mencionar uma passagem de Laura Padilha em *Novos pactos, outras ficções: ensaios sobre literaturas afro-luso-brasileiras* (2002), quando analisa a escrita de Helder Macedo em *Partes de África* (1991). No romance, o velho negro Pimpão, narrador da Zambézia, é um dos portadores de sabedorias de culturas ancestrais. A técnica griótica utilizada por Pimpão, como pode ser apreendido no texto como um todo, é enredada de propostas de adivinha, repetições, tentativa de gestualização da escrita, etc., são alguns dos elementos do romance que remetem às ancestrais histórias:

Contava-me as histórias do namorrocolo com demoras pedagógicas, de bardo, enumerando todos os bichos grandes [...]. Repetia cada frase várias vezes sempre com as mesmas palavras, imitava as vozes dos bichos, das plantas, do fogo, do vento, dos rios, conjurava os movimentos e as formas com as suas grandes mãos da cor da terra, acorados ambos no jeito africano que ele me tinha ensinado e que era como o namorrocolo se sentava para contar e para ouvir histórias (MACEDO, 1991, p.13)

Esses são discursos preservados pela cultura oral que assumem formas memorizáveis, daí a justificativa para o uso de repetições, antíteses, aliterações, ritmos, assonâncias, prosódia, etc. Sejam nos gêneros cantados e falados, há dois traços principais dos fundamentos da oralidade para muitas sociedades negro-africanas no Oeste do continente:

A mimese, que quer dizer a procura de reprodução tão fiel quanto possível de uma tradição inscrita num patrimônio de discurso; A variabilidade, que quer dizer que as diferentes produções desses discursos pelos intérpretes são sempre uma variação em torno de um tema. (DERIVE, 2010, p. 134).

Além da preocupação literária – estilo, estrutura, tema – uma das marcantes características das literaturas africanas são os traços temáticos da cultura oral. Essa transmissão via oral é perfeitamente suscetível a um sem-número de transformações: o lapso, as imprecisões, contradições a que a memória, onde bebe a narrativa oral, é exposta. E aqui está o lado interessante: essa capacidade de recriação. Essas fissuras são próprias da constituição da oralidade. As tradições e as rupturas apresentadas pelo narrador enquanto um artista usando seus artifícios para que sua mensagem seja entendida, em que “[...] o produtor recria, nas malhas da escrita, a roda da contação [...]” (PADILHA, 2002, p. 56). Nessas condições, os textos orais africanos são múltiplos: daí a sua singularidade pelo modo como apresenta a interdiscursividade; um texto que repousa na memória até que tenha continuidade com o trabalho da transcrição para a literatura seja através dos gêneros ocidentais ou pela recuperação através da recriação, com a introdução de elementos da ficcionalidade.

O fio que pretendi seguir nesta escrita foi justamente essas formas como as literaturas africanas recuperam a tradição oral e, conseqüentemente, como essas tradições orais subdisiam os Estudos Africanos na África e na diáspora, tendo em mente, é evidente, que cada literatura africana possui suas próprias características estéticas, éticas, linguísticas e temáticas que reafirmam sua heterogenidade, inclusive a gerada pelas colonizações, tais como a escrita e suas demandas, operando com os conceitos de oralidade africana ou oralidades africanas. Desse modo, é importante o reconhecimento das dinâmicas das expressões, da variabilidade de registro, suas formas de recolha, seus modos de catalogação e as técnicas de arquivo das literaturas orais, e, a esse serviço, está a escrita literária de Hampâté Bâ.

2.1 O TRABALHO LITERÁRIO DE AMADOU HAMPÂTÉ BÂ

Após a independência do Mali, Hampâté Bâ atuou, em 1942, no Instituto Francês da África Negra (IFAN), em Dakar, hoje, Instituto Fundamental da África Negra, na seção Etnologia, pelo qual realizou pesquisa e também levantamentos etnológicos, históricos e religiosos nos territórios da AOF (Mauritânia, Senegal, Sudão Francês - atual Mali), Níger, Guiné, Costa do Marfim, Alto Volta (atual Burkina Faso) e Daomé (atual Benim) e fundou o Instituto Bamako de Humanidades, em 1958. No IFAN, começou a dedicar-se a pesquisar, recolher e registrar tradições orais, impulsionado pelos ares após Segunda Guerra Mundial, pós-independência com sua crise epistemológica, envolvendo, inclusive a já citada polêmica entre a oralidade e a

escrita, assim como a guinada nos projetos de construção de Estados-nação, conforme já foi mencionado. A demanda com motivações exteriores da narração das nações⁵¹ na busca pela própria História e as tramas literárias em busca de afirmação de identidades seriam alguns exemplos desses processos.

Tornou-se membro da Delegação do Mali, de 1962 a 1970, na UNESCO. Foi quando chamou a atenção do Conselho Executivo da referida organização para a fragilidade das culturas ancestrais africanas, julgando que deveriam ser tratadas como patrimônio imaterial, sendo que:

Numa época em que diversos países do mundo, por intermédio da UNESCO, consagram recursos financeiros e esforços materiais para salvar os grandes monumentos históricos ameaçados, não seria ainda mais urgente salvar o prodigioso capital de conhecimentos e de cultura humana acumulado, ao longo de milênios, nesses frágeis monumentos que são os homens, e do qual os últimos depositários estão desaparecendo? Em nossos dias, devido à ruptura na transmissão tradicional, quando um desses sábios anciãos desaparece, são todos os seus conhecimentos que são devorados com ele pela noite. Eu não desejo isso nem para a África, nem para a humanidade. (HAMPÂTÉ BÂ, 1997, p. 28)

Essa atuação de Hampâté Bâ na UNESCO, em dada medida, ajudou a inserir em vias institucionais a tradição oral negro-africana como um patrimônio imaterial, e, conseqüentemente, para pensar outra epistemologia dos saberes, e a literatura foi uma das suas armas, não obstante possuir vasta produção historiográfica e literária não traduzida para o português, tais como *L'empire peul du Macina*, livro oriundo inteiramente da tradição oral que trata da história do Islã na África do século XVIII e é fruto de 15 anos de pesquisa de Hampâté Bâ, quando se dispôs a ouvir e registrar mais de 1.000 informantes sobre a temática, mas selecionou apenas 80 destes, resultando na escrita desse trabalho publicado pela primeira vez em 1955. Com o crivo antropológico e histórico, escreveu os seguintes livros: *Jésus vu par un musulman* (1976); *Aspects de la civilisation africaine, personne, culture, religion* (1972);

⁵¹ Vale lembrar de que, num estágio pré-colonial, “A África conheceu Estados, reinos, impérios, mas não ‘nações’ na perspectiva geográfica e moderna da palavra. Os grandes conjuntos que se reivindicava e aos quais se sentia pertencer eram as etnias. Estas, muitas vezes móveis, podiam cobrir vastos territórios. Um *fula* de Macina podia viajar para a Costa do Marfim; lá, encontrava outros *fulas* e se sentia em família. Um senufo da Costa do Marfim que viesse para o Mali encontrava os seus. Cada grande cidade comportava bairros consagrados às diferentes etnias, de maneira que o viajante tinha certeza de sempre encontrar nelas irmãos.” (HAMPÂTÉ BÂ, 2004, p.11).

L'Éclat de la grande étoile (1974), entre outras reedições do seu trabalho para atingir um público mais vasto.

Foi nesse movimento que estudei mais sobre a África e também que busquei conhecer um pouco mais sobre a obra literária de Hampâté Bâ, como a edição original de *Amkoullel, l'enfant peul* (*Mémoires I, 1991*) e *Oui mon commandant!* (*Mémoires II, 1994*) que são a primeira e a segunda parte de sua autobiografia, conseqüentemente, nas quais situa o leitor no tempo e no espaço que fazem pano de fundo à sua história de vida em regiões da África Ocidental. Tem, então, uma obra repleta de gêneros que nos faz refletir sobre as literaturas e a história africanas no contexto pré-colonial, colonial e pós-independência, com suas rasuras das práticas culturais, frente às implicações da modernização, da globalização e das relações interculturais. *Amkoullel, o menino fula* se tornou, de certa forma, canônico e foi publicado no Brasil, em 2003, pelas editoras Palas Athenas e Casa das Áfricas: um rico e explorado objeto de pesquisa, mas que geralmente não inclui a segunda parte dessa narrativa autobiográfica, talvez por estar sem tradução, como todos os outros, o que nos priva, em maioria, de acessar sua literatura como fonte para os Estudos Africanos.

Produziu também biografias como *Vie et enseignement de Tierno Bokar: le sage de Bandiagara* (1957), uma obra em que traça a influência política e religiosa para aquela região da África Negra do seu mestre espiritual Tierno Bokar quando escreve esta biografia desse sheikh da fraternidade sufi Tijaniyya ligado à família de El Hadj Omar, o líder do povo *tucolor*. Destacou-se como um grande sábio muçulmano, bem como pelas suas conquistas militares e pela edificação do Império Tucolor que pregava a fé islâmica. Tal livro rendeu-lhe o Grande Prêmio Literário da África Negra, em 1974, e o Prêmio literário francófono internacional, em 1983. Também no espaço biográfico, *L'étrange destin de Wangrin* (1973) conta a história de Wangrin, tratando sobre o colonialismo, práticas religiosas no Sahael do início do século XX, partindo da narração da trajetória realizada por esse intérprete da administração colonial.

Kaïdara, récit initiati que peul (1969) é o resultado da coleta de um conto da aristocracia *fula* islamizada que faz parte de uma cadeia de transmissão iniciática da sabedoria através da palavra. *L'éclat de la grande étoile* (1974) é a tradução em versos da narrativa iniciática que é a continuação de *Kaïdara*; portanto, maiores informações, metáforas e lições podem ser ali encontradas. *Petit Bodiel (conte peul)* (1977) são contos orais africanos recolhidos por Hampâté Bâ. *Poignée de poussière, contes et récits du Mali* (1987) é uma coleção de contos, fábulas,

lendas, histórias e crônicas de vários grupos étnicos no Mali, sempre carregada de experiências morais. *Il n'y a pas de petit esquelles: nouveaux contes de lasavane (1999)* é um livro de contos que reúne aventuras misturadas com fantasias, lições morais ou sociais, recheados de humor e de traços de culturas subsaarianas.

Pondo-se frente a esse desafio epistemológico, ele registrou narrativas tradicionais da cultura oral malienses para a língua francesa, numa expressão do francês padrão, visando o público europeu, instrumento de muitos autores africanos, segundo Alberto Carvalho em *Crítica e criação Literária nas Literaturas da África Negra: tradição e modernidade* (1984). Assim, Hampâté Bâ elegeu o francês como que para mostrar ao colonizador que os colonos também tinham literaturas, que poderiam também ser expressas na língua oficial para que os franceses pudessem compreender, de maneira mais ampla, os textos transcritos, as identidades impressas, não como um auxiliar das buscas por saberes da ciência europeia, mas uma fala de um africano comprometido com sua missão, mesmo quando dada, o que não deixa de ser uma atitude de extravasão, como criticaria Paul Hountonhji (2012) sobre o trabalho de produção e análise dos conhecimentos africanos para fora.

Aqui, cabe a colocação de um problema: até que ponto as línguas estrangeiras, apesar de oficiais, corrompem ou contribuem para o registro e a divulgação das literaturas africanas? O que pode ser observado é que, apesar de as línguas europeias serem utilizadas como veículo de difusão dessa literatura, ao menos fora da África, parece exigir um esforço criativo, frente às rupturas, além do velho dilema da autenticidade e da ambiguidade existente nessa seara da tradução que é exigida nessa associação entre língua e literatura.

E mais: se a mudança da língua também está associada com a modificação da cultura, a lida com a palavra mudou com a mudança da língua? No pensamento extremado de Ngug wa Thiong'o, em *Decolonising the mind: the politics of language in african literatures* (1986), a reivindicação chega ao ponto de defender o uso das línguas nativas nas literaturas africanas, sem levar em linha de conta que essa atitude também é uma forma de negar as heterogeneidades, de modo similar ao que fizeram os europeus. Há, portanto, que se considerar a importância da tradição oral, admitindo as inferências das interações culturais causadas pela presença colonial. Ademais, as literaturas são moldadas pela língua, um “[...] instrumento privilegiado da contaminação, mestiçagem e entrosamento das culturas” (LEITE, 1998, p.32). Nesse sentido,

essas são discussões que acompanharam a pesquisa enquanto um problema na idealização afrocentrada da abordagem da literatura para os Estudos Africanos.

Neste ponto da discussão, vale lembrar ainda de que a maior parte da produção dos Estudos Africanos é publicada em língua estrangeira. Sim, há o lado positivo do largo alcance desses materiais, entretanto, emerge uma questão: se a maioria dos leitores desses artigos, livros, resenhas, ensaios, são não-africanos, não teríamos aqui um movimento extravertido, como já definiu Paulin Hountondji, no estudo publicado pela *Revista Crítica de Ciências Sociais*, em 2008? Então, quanto há de africanos nesses estudos, mesmo que a produção seja realizada por eles? Esses estudos chegam mesmo aos próprios africanos? Ao menos aos escolarizados? Não há aí uma nova negação da literatura ao continente? Foram colocações que me impulsionaram, por exemplo, a buscar alguns currículos de cursos superiores quando estive em Maputo e a perceber o quanto são eurocentradas as referências, e mais:

Os estudos africanos, em África, não deveriam contentar-se em contribuir apenas para a acumulação do conhecimento sobre África, um tipo de conhecimento que é capitalizado no Norte global e por ele gerido, tal como acontece com todos os outros sectores do conhecimento. Os investigadores africanos envolvidos nos estudos africanos deverão ter uma outra prioridade: desenvolver, antes de mais, uma tradição de conhecimento em todas as disciplinas e com base em África, uma tradição em que as questões a estudar sejam desencadeadas pelas próprias sociedades africanas e a agenda da investigação por elas directa ou indirectamente determinada. (HOUNTONDJI, 2008, p.158)

Nesses termos, a divulgação dessa autoconstuição de cosmovisões negro-africanas deveria ser tão importante quanto a emergência dessas discussões dos próprios africanos, como ocorreu com os estudos de Theophile Obenga, John Clarke, Joseph Ki-Zerbo e José Castiano (2010), quando entende a intersubjetividade como discussão entre os africanos para a ressignificação das imagens e imaginários do continente. Em outras palavras, é a educação dos próprios africanos sobre a África, seus territórios, suas gentes, suas culturas, a reapropriação de sua própria história, afinal: “[...] é através da educação que a herança social de um povo é legada às gerações futuras e inscrita na história” (MUNANGA, 2010, p.35). Uma constatação importante é que isso tudo serve para pensarmos o Brasil também. E nós? Quanto sabemos sobre o Suriname, o Chile, a Argentina, a Colômbia, o Canadá ou o Panamá? O que sabemos das literaturas da América? O quanto somos ignorantes em matéria de nós mesmos? Uma aposta

é que sabemos muito mais sobre Literatura Portuguesa ou história da Europa, sem ter a América como nossa referência.

Digamos, então, que a estratégia afrocentrada de Hampâte Bâ foi coletar narrativas tanto nas línguas *fula* e *bambara* quanto usar a língua da metrópole para denunciar o colonialismo, de modo a facilitar a difusão dessas produções no mercado europeu, bem como para que as sociedades africanas de língua francesa pudessem acessar esses materiais: a utilização da língua oficial, aqui, foi, novamente, uma questão de necessidade. Eram literaturas africanas escritas e impressas na língua do colonizador que, nesse sentido, foi também:

[...] um instrumento precioso de comunicação entre etnias que não falavam a mesma língua e também como porta de acesso ao mundo exterior. Isto, com a condição de manter vivas as línguas locais, veículos de nossa cultura e nossa identidade. (HAMPÂTÉ BÂ, 2008, p. 327)

A utilização da língua oficial acaba contribuindo para um maior alcance das informações em contextos pluriétnicos e suas múltiplas demandas, inclusive linguísticas, tendo o cuidado de reconhecer o valor dessas heterogeneidades nas cenas pré e pós-coloniais, mesmo sabendo que as teorias linguísticas estiveram a serviço do colonialismo francês, no sentido de preterição sistemática da língua do Outro como uma maneira de promover a exclusão linguística do dominado: uma nítida relação entre língua e poder, afinal, como escreveu Frantz Fanon “[...] empregar uma certa sintaxe, possuir a morfologia de tal ou qual língua, mas é sobretudo assumir uma cultura, suportar o peso de uma civilização” (2008, p. 33).

Nesse sentido, é preciso também levar em consideração os processos de glotofagia, terminologia que retoma os estudos de Louis-Jean Clavet, em *Linguistique et Colonialisme* (1974) sobre as políticas linguísticas do Estado francês em suas colônias fora e dentro da própria França. Clavet analisou o caráter político e social que está relacionado com o colonialismo linguístico, implicando no desaparecimento parcial ou total da língua do colonizado, influenciado por outra cultura. Tais considerações justificam os contextos pelos quais o francês é falado no Mali, por exemplo. Esse francês que ora une, é também o francês da glotofagia e, atualmente, da “francofonia” como uma ideia renovada de neocolonial (CLAVET, 1974). Daí o cuidado para não alcançar o extremo da romantização dessas imposições da unidade

linguística colonial, ressaltando ainda, as dificuldades do trabalho de tradução, além de ser um francês apropriado, não tal qual o da metrópole:

Uma dificuldade em especial estava na passagem do *Fula* para o francês, por causa das diferenças de estruturas que caracterizam estes dois idiomas. O *Fula*, como o árabe, é uma língua sintética onde cada palavra pode conter muitos significados diferentes (embora relacionados) dependendo de sua posição na frase e do nível de significação com que a apreendemos. Já na língua francesa – língua analítica por excelência, mas não sintética – cada palavra tem um sentido único e preciso. Daí a dificuldade para passar uma ideia de uma língua para outra sem prejudicar a concisão da expressão, o andamento do estilo ou o sabor da imagem. Queira o leitor perdoar esses defeitos inevitáveis. (HAMPÂTÉ BÂ, 1980, p. 128, tradução nossa)⁵²

Crê, então, justificar os aspectos das novas leituras, partindo dos contatos com a cultura do outro para pensar as literaturas africanas. A transculturação narrativa pode aqui ser tomada enquanto um conceito operacional para a discussão do crítico uruguaio Ángel Rama, fundamentando sua reflexão teórica em torno da literatura latino-americana: em *Literatura e cultura na América Latina* (2001). Rama trata do choque violento de culturas provocado pela dominação colonial, que criou espaços para a produção de obras capazes de articular as tendências europeias modernas e vanguardistas ao mesmo tempo em que mantém traços das culturas locais, preservando valores que são considerados tradicionais. Para o uruguaio, a transculturação narrativa mostra-se um campo produtivo para o estudo sobre a afirmação identitária da literatura, exercitando essa capacidade criativa de uma refação do eu pela escrita.

Nessa linha de ideias, no contexto africano, Chinua Achebe, Luandino Vieira, Uanhenga Xitu, Mia Couto, Paulina Chiziane, dentre muitos outros escritores africanos também podem ser assim classificados como autores da transculturação, ao utilizar conteúdos e formas da cultura do outro na produção de uma literatura com aspectos bastante singulares e necessários. Afinal,

⁵² “Une difficulté particulière a résidé dans le passage du peul au français, du fait des différences de structure que caractérisent ces deux langues. Le peul, comme l’arabe, est une langue synthétique où chaque mot peut comporter de nombreux sens différents (quoique liés) selon sa position dans la phrase et le niveau de signification auquel on l’appréhende. Au contraire, dans la langue française - langue analytique par excellence, mais non synthétique – chaque mot possède un sens unique et précis. D’où la difficulté de faire passer une idée d’une langue à l’autre sans porter atteinte à la concision de l’expression, à l’allure de style ou à la saveur de l’image. Le lecteur voudra bien nous pardonner ces inevitables défauts.” (HAMPÂTÉ BÂ, 1980, p. 128).

“[...] para sobreviver, é preciso transculturar, isto é, a cultura local encontra na possibilidade de transculturação uma maneira de não morrer. A partir de uma nova forma, a cultura local pode sobreviver à presença da cultura externa.” (PEREIRA, 2012, p. 59-60).

Uma obra escrita em francês, como já sublinhado, lançada em edições recheadas de anexos, de rodapés, glossários e notas superabundantes (MURAD, 2013), uma produção que renderia obras à parte ou ainda podemos considerá-la como parte fundamental de toda a obra escrita para situar o o “leitor cartesiano” (MURAD, 2014, p.133, tradução nossa): livros com capas ilustrando exotismos ou dividindo narrativas, como que para levar uma didática cartesiana para o público ocidental, com os devidos cuidados de falar de si para o outro na transposição das narrativas; digo isto, sem intenções de interferir na experiência de Hampâté Bâ no sentido de contribuir para o estudo da história e de culturas africanas numa tensão representacional entre o autóctone e o universal frente à problemática das sensibilidades culturais pela língua do outro, ao menos das leituras que se faz dessa língua, ou ainda o modo como nos apropriamos da língua de outrem na cena da colonização. No mais:

Esta coleção de informações é um verdadeiro trabalho de formigas. Devemos primeiro ouvir, interrogar, registrar, depois cruzar a informação, e então estabelecer uma cronologia "essencial" para o leitor europeu... Nós não apenas tivemos que filtrar e cruzar todas as informações que nos foram fornecidas por nós, informantes. Também foi necessário reformular todo o conhecimento adquirido e distribuí-lo em ordem cronológica (DEVEY, 1993, p. 114, tradução nossa)⁵³.

Ressalta-se, então, que Hampâté Bâ realizou esse trabalho de registros em diversos modos das narrativas, evidentemente selecionadas – desde a eleição de narrações pelos próprios depositários e pela coleta, passando pelo trabalho de transcrição e tradução até a editoração. Sem esquecer de que a tipologia das fontes orais não segue um modelo padrão, cada tradição oral tem estruturas internas próprias. Théodore Nicoué Gaybor em *Sources orales e histoire africaine* (2011), entretanto, identifica que uma constante seria que “A tradição oral serve para justificar o poder” (GAYBOR, 2011, p.33, tradução nossa)⁵⁴, não obstante, as narrativas ditas

⁵³ “Cette collected'information est un véritable travail de fourmi. Il faut d'abord écouter, interroger, enregistrer, ensuite recouper les informations, puis établir une chronologie « indispensable » pour le lecteur européen... Nous n'avons pas seulement été obligés de tamiser et de recouper tous les renseignements qui nous étaient fournis par les informateurs. Il a fallu aussi refondre toutes les connaissances acquises et les distribuer selon un ordre chronologique.” (DEVEY, 1993, p.114)

⁵⁴ “Le tradition orale sert à justifier un pouvoir.” (GAYBOR, 2011, p.33)

reais ou imaginárias remontam cadeias de poder e, justamente por conta disso, podem ser objeto de manipulação seja para a mudança ou para a manutenção do prestígio de uns povos sobre outros, pois a coesão político-social de cada sociedade é devida à tradição oral: o que está aqui em causa não é a vontade de verdade na leitura das narrativas de tradição oral, mas para defender, não uma originalidade das transcrições dessas tradições orais – ou da defesa da originalidade das próprias tradições –, mas para observar justamente como as rasuras as trouxeram em escrita para o público e ganharam a visibilidade que têm hoje no âmbito dos Estudos Africanos.

3 RETECENDO EPISTEMOLOGIAS: O QUE TEM A LITERATURA DE AMADOU HAMPATÉ BÂ A NOS DIZER?

Quando li a primeira parte da autobiografia de Hampâté Bâ, *Amkoullel, o menino fula* (2003), foi como reler a história da África, olhar com mais atenção para a geografia do continente, observar pelo viés antropológico da diversidade cultural dos povos daquela região, atentar para as mudanças das organizações sociais ao longo do tempo e das interferências externas e das próprias mudanças internas pela sobrevivência das sociedades e suas culturas, notar a dimensão da filosofia na vida cotidiana das pessoas, conhecer a diversidade linguística de parte da região subsaariana, conhecer também as teorias sobre teologia que regem os povos descritos na obra e até vislumbrar a própria psicologia social com a noção de identidade em algumas sociedades do Sahel.

Poderia tecer diversas outras menções às áreas de conhecimento que são veiculadas pelo fazer literário de Hampâté Bâ e esse caráter interdisciplinar como meio de coesão e transmissão dos saberes que prenderam minha atenção nessa forma de escrever, que fugia ao que estava habituada, levando em conta que a oralidade era o fio para dar movimento a todos esses conhecimentos. A confissão é que foi um estranhamento, como ocorre com o contato com novos modos de ver o mundo, e, depois, uma busca por conexões entre nossa história e a história da África, já que conhecê-la é, portanto, conhecer a nós mesmos, é saber mais de nós e como vivemos ou podemos viver melhor hoje através dos saberes veiculados pela tradição oral nos contos, nas biografias, autobiografia e poemas.

O trabalho de Hampâté Bâ está fundamentado na afirmativa de Ana Mafalda Leite (2012) quando defende que, em sua grande maioria, a base das culturas africanas pré-coloniais é assentada na oralidade enquanto regime de transmissão oral geracional dos valores tradicionais. Então, mesmo na atualidade com a sua demanda de continuidades e rupturas, é justamente aí que reside a importância do uso desses registros para falar da história e das culturas da África à qual ele se refere; inclusive no fortalecimento de discursos dos contextos afrodiáspóricos dos quais somos parte, portanto devemos reconhecer a esse mestre, que morreu em Abidjan no dia 15 de maio de 1991, mas pode salvar das cinzas do esquecimento os saberes que levou até ao público de suas obras: uma biblioteca oral reinventada⁵⁵, então, resistiu em outros

⁵⁵ Conforme defenderia Muniz Sodré em *Reinventando a educação: diversidade, descolonização e redes* (2012).

suportes, com o de oferecer um pensamento decolonial, com olhares para diferentes culturas, interdisciplinar para uma educação para a diversidade: são, portanto, fios que nos levam a um novo tecido do saber, conforme assinalou Cheickh Anta Diop, sobre os vários aspectos da vida cultural dos povos africanos.

3.1 O QUE CONTAM OS CONTOS?

“Conto, conta, a contar...
É você verdadeiro
Para as crianças brincando no luar meu conto é um história fantástica.
Para as fiandeiras de algodão durante as longas noites da estação fria, meu conto é um passatempo delicioso.
Para os queixos peludos e calcanhares ásperos é uma verdadeira revelação.
Eu sou ao mesmo tempo fútil, útil e instrutivo.” (HAMPÂTÉ BÂ, 1999, p. 05, tradução nossa)⁵⁶

Não existe pequena briga: este é um adágio proferido em muitas sociedades da África Ocidental e faz referência à importância da mediação de conflitos, mesmo que eles pareçam banais, no sentido de evitar maiores problemas coletivos como guerras, as quais podem nascer justamente dessas situações consideradas menores.

Para dizer que não existe briga pequena, há também uma trama secular em forma de conto narrada oralmente na região do Níger, onde viviam muitos *fula* islamizados: *La querelle des deux lézards ou Il n'y a pas de petite querelle*,⁵⁷ assim traduzido para o francês, ilustra a história de uma simples briga de dois lagartos provocada pela disputa de uma mosca morta, terminando de maneira trágica para todo um vilarejo, haja vista o desdém. Com uma fala proverbial no final, e em todo o enredo do conto, os encantos da literatura abordam o íntimo do humano na tentativa de representá-lo em seus conflitos ali naquele universo. E essa é uma das narrativas traduzidas do *fula* e transcritas por Hampâté Bâ.

⁵⁶“Conte, conté, à conter...

Es-tu veridique?

Pour les bambins qui s'ébattent au clair de lune, mon conte est une histoire fantastique.

Pour les fileuses de coton pendant les longues nuits de la saison froide, mon récit est un passe-temps délectable.

Pour les mentons velus et les talons rugueux, c'est une véritable révélation.

Je suis donc à la fois futile, utile et instructeur.”

(HAMPÂTÉ BÂ, 1999, p. 05)

⁵⁷A briga de dois lagartos ou Não existe pequena briga (1999). Ver Anexos.

Sejam nos *Contos Mágicos* egípcios ou n’*As mil e uma noites* persas ou na *Odisseia* de Homero ou na contística do século XVIII de La Fontaine – ora, estamos falando de humanos, de histórias interligadas –, a natureza do conteúdo do conto é o flagra da vida cotidiana recriado pela linguagem literária que, para a teoria da narrativa do conto, reúne elementos nos modos de contar, segundo Mário de Andrade (apud GOTLIB, 2006, p. 09): “indefinível, insondável, irreduzível e sem receita.” Seria, a microestrutura literária do conto, refletindo na macroestrutura da vida em sociedade.

Nesse sentido, com visões de mundo negro-africanas veiculadas pela oralidade da língua e das identidades *fula*, o conto reúne características e legados chamados tradicionais, que introduzem normas e comportamentos sociais e morais que visam a facilitar as relações interpessoais, mesmo frente a novos sistemas que tendem a desfuncionalizar seu papel, na ameaça de romper com a anterior ecologia, tendendo a transformá-la em “folclore” (CARVALHO, 1984). Dessa forma, muitos contos foram recontados por Hampâté Bâ em registro escrito que guardam assim o universo da história narrada, que são carregados de usos e sentidos culturais, antropológicos, sociólogos e religiosos.

O conto é um veículo narrativo transmissor de cultura tão antigo quanto a nossa existência e representa o *modus vivendi* dos povos através dos tempos e espaços. É também a oferta da imaginação, da ludicidade e da educação tanto pela leitura quanto pela audição dessas narrativas que permeiam, *a priori*, a tradição oral. Portanto, faz parte dos gêneros textuais enquanto “[...] fenômenos históricos, profundamente vinculados à vida cultural e social. Fruto de trabalho coletivo, os gêneros contribuem para ordenar e estabilizar as atividades comunicativas do dia a dia.” (MARCUSCHI, 2003, p. 20).

De acordo com Gotlib (2006, p. 13):

A história do conto, nas suas linhas mais gerais, pode se esboçar a partir deste critério de invenção, que foi se desenvolvendo. Antes, a criação do conto e sua transmissão oral. Depois, seu registro escrito. E posteriormente, a criação por escrito de contos, quando o narrador assumiu esta função: de contador criador escritor de contos, afirmando, então, o seu caráter literário.

Na ordem estética, para Júlio Cortázar (2006), precisamos ter uma ideia viva do conto, narrando de forma oral ou escrita, uma sucessão de acontecimentos de interesse humano que fixa a

atenção na unidade da ação através dos procedimentos e normas para cada público. Este conjunto é o que formaria o conto.

Mas afinal, não são os contos africanos como outros quaisquer? Primeiro, é preciso considerar a ideia do contraste com outros tipos de culturas orais, quando se elege a palavra ao patamar do sagrado; como criadora. Se os tipos de tradição oral estão associados ao modo como a sociedade é organizada social e politicamente (PERRONT, 1989), pela palavra falada, esses contos se inscrevem de maneira particular no cotidiano de muitas sociedades africanas. Segundo, usamos os gêneros literários que conhecemos para definir o que se faz nas literaturas orais africanas.

Na epistemologia de muitas sociedades africanas, o conto envolve a tradição oral para acionar cadeias de transmissão de ensinamentos milenares, quando um conto vai demandando outro, cada um com seu nível de linguagem, seja para crianças, adolescentes e adultos, buscando atender aos anseios dos diferentes públicos e às inquietações das relações humanas em seus diferentes espaços de enunciação. Os contos são proferidos de maneira contextualizada, em momentos oportunos, envolvendo socialização, orientação e ludicidade, que também tratam de história através da literatura, não à toa:

“[...] a memória social criada a partir do discurso literário se constitui numa representação que se socializa e que tem um conteúdo pragmático e socializador. [...] as duas narrativas têm igualmente por efeito socializar os indivíduos, criando as condições simbólicas de coesão social. (PESAVENTO, 1998, p.13-14).

Ou ainda:

[...] Contado durante o dia, o jantol ou janta permanece jantol, enquanto à noite ele vira *taalol*, como todas as outras histórias que contam à noite. Porém, mesmo neste caso a fórmula que introduz o relato diferencia nitidamente dos contos comuns. (HAMPÂTÉ BÂ, 1968, p.7-8)

Para Kesteloot (1994), o jantol é, entre os pastores *fula*, um relato oral extenso de natureza coletiva prenhe de ensinamentos simbólicos que deve ser repetida constantemente para ser lembrada. Nesses contextos, entre falas proverbiais, fábulas e alusão a viagens de iniciação são

engendrados significados e elementos textuais de performances e, muitas vezes, conteúdo e alegoria também iniciáticos. Trata-se de um texto vivo em que a oralidade conduz orientações para a vida, que, às vezes, difere da nossa compreensão enquanto educados em culturas escritas. Nessa dinâmica, o saber oral é perpassado também através da estética do conto que, numa concepção oeste-africana, seria

[...] o ensinamento que há mantido o relato durante séculos, nas distantes aldeias de África Ocidental, pode também ser recebido, entendido e interpretado por ouvidos muito distintos daqueles a que estavam destinados no princípio. E assim, o conto segue cumprindo a missão que lhe foi encomendada. (AGBOTON, 2004, p. 12-13)

No mais, a propósito das características das contísticas africanas, afirma Alberto Carvalho que o conto seria o gênero mais fortemente marcado nas motivações de forma e conteúdo da expressão de autores africanos por apresentar “[...] a solução formal do registro narrativo [...] é ainda no conto que podem encontrar já trabalhada uma infinita reserva temática ajustada às exigências de autenticidade africana.” (1984, p. 415). Vale ressaltar que o conto é um gênero predominante, mas não exclusivo no continente. Ademais, nas literaturas tradicionais africanas, não há fronteiras demarcada entre os gêneros (KANE, 1985).

Pensando nesse sentido, o simbolismo que envolve a fala retroalimenta o valioso ato de aprender-ensinar, ademais, Lourenço Rosário (1989, p. 185) destaca que “falar, dizer, contar ou cantar são atos que demonstram o amor pela palavra para além da sua função de comunicar”.

Nesses termos, o primeiro conto a ser analisado faz parte da coleção *Pocket* da editora francesa *Stock*, intitulado *Il n’y a pas de petite querelle, nouveaux contes de la savane* (1999). O livro foi publicado a título póstumo, após a seleção dos contos, realizada por Hélène Heckmann executora testamentária da literatura de Hampâté Bâ, que reuniu os escritos completos, em sua maioria datilografados, e utilizou-os para a publicação, revelando as diversas prováveis origens dos contos, e, a propósito, “[...] seja qual for a natureza da narrativa, cada uma delas esclarece, de fato, um tipo de comportamento individual ou social.” (HECKMANN, 2005, p. 8).⁵⁸

⁵⁸ “[...] quelle que soit la nature du récit, chacun d’eux éclaire en effet un type de comportement individuel ou social.” (HECKMANN, 2005, p. 8)

“No tempo em que as criaturas da terra ainda se compreendiam entre si [...]”,⁵⁹ assim é anunciada a narrativa de *La querelle des deux lézards ou Il n’y a pas de petite querelle*. O conto que dá nome ao livro lucubra sobre a história de um abastado homem que vivia com sua família perto de sua velha mãe num pequeno vilarejo. Lá, criava um cachorro, um galo, um bode, um cavalo e um boi. Eles são alegorias para falar dos conflitos humanos, sendo que,

Na verdade, todos os personagens do conto têm sua correspondência em nós mesmos. [...] entrar no interior de um conto é um pouco como entrar no interior de si mesmo. Um conto é um espelho onde cada um pode descobrir sua própria imagem. (HAMPÂTÉ BÂ apud PELLISSIER, 2012, p. 75, tradução nossa)

Nesse sentido, no enredo do conto-espelho, certo dia, um ancião veio a falecer em outro vilarejo distante dois dias de caminhada dali, e o homem precisou se ausentar para ir ao funeral com os demais companheiros. Fez isso depois de instruir o cachorro para os cuidados com a fiel guarda da porta da casa, preocupado com a frágil situação de sua mãe. Deixou as redondezas e partiu, dizendo voltar em, no máximo, seis dias.

A calma da espera foi rompida por um cortar do silêncio causado por uma briga de dois lagartos justamente no telhado da casa da mãe dele. Uma mosca morta era o motivo da disputa entre os dois bichos que se debatiam ferozmente. E o cachorro, preocupado com a mãe do seu mestre, mas sem poder sair do seu posto, pediu ajuda ao galo, alegando que não existe briga pequena, mas este, de pronto, responde:

- Como, cachorro?! - indagou-se o galo, com a crista trêmula – Você me pede a mim, rei da granja, encarregado de anunciar a cada manhã a aparição do sol, para ir me ocupar de uma briga de lagartos? (HAMPÂTÉ BÂ, 1999, p. 16, tradução nossa)⁶⁰

No insucesso do pedido, o cachorro tentou convencer o bode a intervir no conflito dos lagartos, insistindo que não há briga pequena, porém recebe a resposta negativa:

⁵⁹ “Au tempsoù les créatures de la terre se comprenaient encore entre elles [...]” (HAMPÂTÉ BÂ, 1999, p. 15)

⁶⁰ “– Comment, chien! s’indigna le coq, la crête frémissante. Tu me demandes à moi, roi de la basse-cour, chargé d’annoncer chaque matin l’apparition du soleil, d’aller m’occuper d’une querelle de lézards?” (Ibid., p. 15)

- Quem você acha que eu sou? – baliu o bode – É mesmo a mim que você se dirige, eu, o incontestável mestre de toda uma linhagem de cabras, quando o próprio galo não quis se ocupar desse negócio? Se essa briga te incomoda, por que você mesmo não se ocupa da mesma? [...] Uma briga de lagartos, faça-me o favor! (HAMPÂTÉ BÂ, 1999, p.17, tradução nossa) ⁶¹

Inculcado com a ideia de que não existe briga pequena, o leal cão dirige-se ao boi e suplica ajuda, e é respondido com desdém:

- Uma briga de lagartos! – gargalhou o boi – Você quer que eu, boi, o mais forte e antigo dos animais dessa casa, me ocupe de uma briga de lagartos? Mais nenhuma palavra, cachorro! Ou uma só vez meus chifres afiados vão perfurar seu ventre! (HAMPÂTÉ BÂ, 1999, p. 18, tradução nossa) ⁶²

Já sem esperanças, o cachorro fez sua última tentativa junto ao cavalo: “Você poderia ir separar os lagartos que estão brigando por uma mosca morta na casa da velha mãe? Como você sabe, não existe pequena briga...” (HAMPÂTÉ BÂ, 1999, p. 18, tradução nossa). O cavalo dá a seguinte resposta arrogante e revoltada:

- Realmente, cachorro, - relinhou o cavalo – você tem uma péssima opinião ao meu respeito! Quando o galo, o bode e o boi se recusaram a se ocupar desse negócio ridículo, você quer que seja eu que, o mais nobre dos animais, um puro-sangue consagrado unicamente à corrida, que vá me ocupar disso? O que você acha que me causa a mim, uma briga de lagartos por uma mosca morta! Vá então você mesmo se ocupar disso! (HAMPÂTÉ BÂ, 1999, p. 18, tradução nossa) ⁶³

A repetição na fala proverbial “não existe pequena briga” trata o universo ético do conto em que os provérbios ⁶⁴ “transferem, preservam e perpetuam o conhecimento. Este conhecimento

⁶¹ “– Pourquoi me prends-tu? chevrot le bouc. C’est bien à moi que tu t’adresses, moi, le maître incontesté de toute une maisonnée de chèvres, alors que le coq lui-même n’a pas voulu s’occuper de cette affaire? Si cette bagarre te gêne, pourquoi ne pas t’en occuper toi-même? [...] Une querelle de lézards, vraiment!” (Ibid., p.16)

⁶² “– Une querelle de lézards! s’esclaffâ le boeuf. Tu veux que moi, boeuf, le plus fort et le plus ancien des animaux de cette maison, je m’occupe d’une querelle de lézards? Pas un mot de plus, chien! Ou d’un coup de mes cornes effilés je te transperce le ventre!” (Ibid., p.17)

⁶³ “– Vraiment, chien, hennit le cheval, tu as une bien mauvaise opinion de moi! Quand le coq, le bouc et le boeuf ont refusé de s’occuper de cette affaire ridicule, tu veux que ce soit moi, le plus noble des animaux, un pur-sang consacré uniquement à la course, qui aille m’en occuper? Que veux-tu que cela me fasse, à moi, une querelle de lézards pour une mouche morte! Va donc t’en occuper toi-même” (Ibid., p. 17)

⁶⁴ “Uma frase curta, geralmente de origem popular, frequentemente com ritmo e rima, rica em imagens, que sintetiza um conceito a respeito da realidade ou regra social ou moral.” (HOUAISS, 2002). Para Massaud Moisés

forma o que é denominado ‘consciências das pessoas’ ou ‘consciência centrada nas pessoas’. Abrange a vida individual e coletiva ou comunitária.” (ZOUNMÈNOU, 2012, p. 377). Ou ainda, no contexto africano referenciado, o provérbio é um tipo de expressão cotidiana da literatura oral para explicar ou propor situações ao público que põem em voga valores morais ou éticos como reflexos de convenções sociais do grupo em que circula, estimulando a interlocução, nos determinados contextos em que se inscrevem, assumindo um caráter multimodal (PAXE, 2008) de linguagem. Em outras palavras, a Paremiologia como uma disciplina independente justifica o provérbio como um tipo lírico literário oral “[...] ao lado das rezas, orações, ensalmos e benzeduras, cantigas de embalar, abrindo um subgrupo particular que denomina ‘práticas de sabedoria’” (MANJATE, 2014, p.61).

Sem poder abandonar a porta, o cachorro aceitou tristemente as consecutivas respostas negativas ao seu pedido de ajuda, e olhou para a velha senhora prostrada na cama sob o mosquito. Como que a prenunciar a tragédia, o cão, simbolizando a lealdade e a fidelidade, portanto, dois princípios caros àquele contexto, deixa evidente em seu protagonismo que:

Os contos africanos são, antes de tudo, didáticos, isso é, eles servem para ensinar os valores morais (tais como a obediência, a bondade, a generosidade, a gratidão, a honestidade, a escuta, a discrição, o autocontrole, a hospitalidade, a justiça...) considerados como essenciais para as sociedades tradicionais. Enquanto divertem os ouvintes, eles ditam as regras indispensáveis à vida em comunidade e fundamentais para o desenvolvimento de cada um. Eles, portanto, abrangem todos os aspectos da vida cotidiana, tanto privada e pública. (HAMPÂTÉ BÂ, 1999, p.76)

Nessa linha do conto, eis que os instintos do cão não o haviam enganado e os lagartos de tanto se contorcerem caíram sobre a lâmpada de azeite, que iluminava o quarto da senhora, e aquela fina centelha ateou fogo no mosquito e, conseqüentemente, na cama. A velha mãe foi socorrida depois de muito gritar. O curandeiro do vilarejo foi chamado e logo mensurou que as queimaduras deveriam ser cobertas por sangue de frango, em seguida, da carne do animal far-se-ia um caldo para que ela tomasse; os ossos seriam jogados para o cão. Porém, a enferma senhora nem chegou a tomar o último gole e morreu.

(2004, p. 375), o provérbio ou dito popular, “designa o saber do povo que é expresso de forma lapidar, concisa e breve.”

Era preciso avisar ao filho da morte da mãe. Então, um moço pôs-se à disposição para ir ao vilarejo, sabendo que só ele poderia providenciar o funeral da mãe. Montou no cavalo e, sem tréguas, galoparam ao encontro do homem. Mal chegaram e, de imediato, o chefe de família subiu no mesmo cavalo e retomou, desesperado, a estrada de volta à casa. E aquele que se vangloriava por ser puro-sangue viu seu fim nos sangrentos flancos e na boca espumante; assim morreu o cavalo.

Após despedir-se de sua mãe, o homem ordenou a escavação de sua tumba. Para tanto, segundo o ritual do seu vilarejo, o local da cova deveria ser lavado por sangue de bode. Sua carne seria destinada a alimentar os visitantes que prestariam as condolências ao corpo de sua velha mãe. Os ossos do animal seriam dados ao cachorro.

Passados quarenta dias, era preciso realizar uma cerimônia que representava o fim dos últimos laços da alma do defunto com os vivos. Muitas pessoas participaram do ritual, foi preciso sacrificar o boi para servir de comida a todos. E assim foi. Antes de morrer, todos os animais admitiram que deveriam ter ouvido o cachorro em seu conselho para se ocuparem da briga dos lagartos, de modo a conciliá-las; e o cachorro completava calmo que não existia mesmo briga pequena.

Nesses moldes, ao revelar a história do confronto entre dois lagartos, o conto traz em si um ensinamento através das ações das personagens transmitido pelo conto: a lição de lealdade e fidelidade representada pelo cão gratificado sempre com a recompensa em detrimento da arrogância dos outros animais, que se julgavam bons demais para ter que intervir numa aparentemente simples briga de lagartos. Resultados e provérbios foram comprovados mais uma vez na predominância de uma função didática e também moralizante dos textos orais, segundo Ana Mafalda, como a punição pela desobediência e a premiação pela lealdade.⁶⁵

⁶⁵ “Mas, apesar de os gêneros orais terem esse papel funcional na sociedade eles: [...] não transmitem apenas valores positivos e os valores positivos não podem ser usados automática e mecanicamente para promover a democracia, desenvolvimento e, por fim, o renascimento africano [...]. Então, quais das nossas tradições devemos aproveitar? Valores positivos ou negativos? Uma vez que as tradições africanas integram valores positivos e negativos, o que irá regular a escoja de valores positivos?” (CASTIANO, 2014, p. 395)

Com essas acepções do valor da palavra, os velhos usam esse conto para ensinar aos jovens que sempre que presenciarem um conflito é preciso intervir e fazer de tudo para reconciliar as partes, pois se não contida, a briga é como fogo: um incêndio e uma guerra nascem justamente quando são considerados irrelevantes.

Ora, esse conto poderia servir para pensar, hoje, sobre os conflitos entre pastores *fula* e agricultores na Nigéria. Vejamos a seguinte situação: com a aprovação da Lei, em 2017, que proíbe a transumância e a pastagem livre, no sentido de favorecer a agricultura e promover a construção de fazendas, essa iniciativa legal gerou um conflito agropecuário armado que ameaça a estabilidade do país, criando tensões entre os agricultores cristãos, que, por sua vez, reagem às investidas das milícias, e os pastores nômades mulçumanos *fula*, que ameaçam e atacam as vilas, incluindo uma justificativa *jihadista* para a expansão e expulsão dos “infiéis” sedentários das zonas que têm capim e água. Isso tudo ocorre por conta da desertificação do Norte do Sahel, com o avanço do Saara e a migração desses povos para o Sul. Os conflitos entre pastores e agricultores já mataram mais do que o Boko Haram, o grupo radical islâmico: ainda no primeiro semestre de 2018, mais de 3 mil pessoas foram vítimas, segundo informações da Reuters, a agência de notícias britânica. Se pensarmos a situação do Cinturão do Meio nigeriano na atualidade podemos observar que a maior parte dos ataques ocorreu em Benue. No estado, cerca de 390 pessoas foram mortas só em janeiro de 2018. Agora em junho, dia 10, o conflito *dogon-fula* deixou quase 100 pessoas mortas na região de Mopti, no Mali: os corpos dos *dogon* foram queimados e muitos outros ainda estão desaparecidos nessa disputa social, geográfica e religiosa.

É óbvio que essa conjuntura afeta as produções agrícolas, desembocando na insegurança alimentar. Esse triste e violento cenário também ameaça as eleições deste ano, pois de Muhammadu Buhari, então presidente da Nigéria, um *fula*, é cobrado um posicionamento frente à situação tanto dos agricultores com a reclamação de seus direitos em relação às propriedades quanto dos pastores com reivindicação da vida nômade, exigindo a revogação da Lei e criticando o incentivo do Estado para sedentarização dos *fula*.

De algum modo, pode haver um estigma sobre os *fula* na atualidade, seus valores éticos e “étnicos” que, de alguma maneira, talvez possam indicar como esses problemas coletivos sobre o clima não tiveram soluções com criatividade e sem violência e se abateram sobre a prática ancestral da transumância⁶⁶, essas migrações sazonais dos pastores, e às vezes, de populações inteiras dedicadas aos pastoreio de animais:

Para nos mantermos no campo da história, a grande dispersão dos peul, provada desde o século XI e começada sem dúvida mais cedo, assim como a persistência de certas formas de organização, e de valores associados com ou sem razão à criação de gado – o gado, as mulheres, o poder – suscitaram muito cedo, nos Estados organizados, uma espécie de “racismo antipeul”. (M'BOKOLO, p.127)

Daí a importância de pontuar que, apesar de o conto atravessar gerações, esse não é um assunto morto no passado longínquo, mas com ele podemos pensar na intenção do controle de recursos hídricos de pastores nômades muçulmanos *fula* vindos do Norte, configurando motivos não só territoriais, mas também religiosos, e a resistência do Sul cristão, agricultores com suas práticas também ancestrais⁶⁷. Talvez fosse o momento de retomar, atualizando-os, esses saberes e saberes-fazeres ancestrais para resolver tais situações que não são em nada simples, mas que exigem, no mínimo, diálogo, afinal: “Não existe briga pequena”, como diz o provérbio. Será que, no caso *fula*, não precisaríamos da reapropriação de contos para evitar que o individualismo se abata sobre as epistemologias africanas já repletas de colonialidades? Há algo de interessante e mais global nessa série de perguntas e especulações, afinal o conto intitulado em nossa tradução como *A briga de dois lagartos ou Não existe pequena briga*, já foi utilizado por Hampâté Bâ, em outubro de 1969, na forma breve de discurso no Conselho Executivo da UNESCO a propósito do conflito árabe-israelense, na tentativa singela de sensibilizar sobre os perigos da situação. No conto, residem respostas universais adormecidas pela colonialidade dos saberes, que acabam privando as pessoas de soluções ancestrais que, desse modo, evitariam diversas situações de conflito, afinal:

Discutir e encontrar soluções comuns para problemas comuns. Uma discussão como esta não exclui ninguém. [...] O uso de um princípio tradicional para encontrar uma solução para uma situação moderna é, nada mais nada menos,

⁶⁶Ver nos Anexos – Mapa 8 - Repartição do plantel bovino na África.

⁶⁷ Ver nos Anexos - Mapa 5 - Os berços agrícolas africanos e mapa geográfica da África.

do que um conhecimento social tácito da relevância das tradições africanas para a democracia e para o desenvolvimento. (CASTIANO, 2012, p. 390)

“Pelo vasto mundo, nestes tempos indeterminados em que os animais e as pessoas falavam a mesma língua [...]” (HAMPÂTPE BÂ, 1994, p. 116),⁶⁸ com essas palavras que pressupõem novamente harmonia entre o homem e os outros animais, vivendo num mesmo espaço imaginário, o conto *La revolte de los bovidés ou le jour où les boeufeur voulurent boire du lait* é iniciado. A narrativa faz parte do livro *Petit Bodiel et autres contes de la savane* (1994), Éditions Stock. Como um conto que é, na abordagem de temas ordinários aos contextos dos sujeitos narradores, *La revolte de los bovidés* se remete ao cotidiano pastoril *fula*. Os estudos de Lopes e Macedo (2017) indicam que, no início do século XI, alguns grupos de *fula*, considerados pastores por excelência e para os quais o gado era a razão maior da sua existência, levaram esse modo de vida nômade à região do Futa Toro,⁶⁹ atravessando, assim, tempos e espaços com os devidos cuidados na condução de seus rebanhos. De um modo geral, eles têm, nos termos de Hampâté Bâ: “[...] um amor ancestral pelo animal irmão, quase sagrado, seu companheiro desde a aurora dos tempos. ‘Um *fula* sem rebanho é um príncipe sem coroa’, diz um ditado.” (HAMPÂTÉ BÂ, 2003, p. 25). As vacas também eram tratadas nesses termos entre os buruni na África Central, quando a posse desses animais revelava o prestígio social e político de cada um, além de serem usados como moeda de troca e de implicação de exercício do poder sobre outrem, e de serem objetos de veneração. Segundo Ziégler (1972), no Burundi a vaca significava poder e, conseqüentemente, a classe está relacionada com a posse e o poder de negociação do gado e a estrutura social tem como fundamento a vaca faraônica. Acredito que a ligação entre esse valor burundi e o *fula* está no fato de que o gado acompanhou seus povos na sua empreitada através de longas jornadas migratórias.

Em consonância com a descrição de Lopes e Macedo (2017), ainda Hampâté Bâ assim caracteriza os *fula* como um

Povo de pastores nômades que conduziu seus rebanhos através de toda a África savânica ao sul do Saara entre o Oceano Atlântico e o Oceano Índico

⁶⁸ “De par le vaste monde, en ces temps indéterminés où l’homme et les animaux parlaient un memê language [...]” (HAMPÂTPE BÂ, 1994, p. 116).

⁶⁹ Região da África Ocidental que foi dominada, segundo algumas versões, pelos *fula*, e fica localizada entre sul da moderna Mauritânia e o Norte da atual República do Senegal. (LOPES; MACEDO, 2017).

durante milênios (como o testemunham as gravuras rupestres de bovinos das grutas do Tassili descobertas por Henri Lhote). (HAMPÂTÉ BÂ, 2003, p. 24)

Há, então, essa reivindicação histórica da relação dos *fula* com a atividade pastoril, antes, nômade. Assim, elevando tudo que está relacionado ao gado e sua referência bucólica ao patamar de uma dada sacralidade, o leite, por exemplo, figura nos versos de poemas, nos contos e nos provérbios, relacionado sempre como um alimento supremo. Nesse sentido, ainda conforme Hampâté Bâ (1994) o que faria parte de um dos traços essenciais dos *fula*, pastores dos bois, seria a mostra da hospitalidade⁷⁰ com o estrangeiro ao servir o leite e a manteiga como alimentos principais, símbolos da aliança com a vaca e da relação de nobreza entre o *fula* e o gado:

O pastor *fula* vive do leite de suas vacas e de cereais (especialmente milho) obtidos por meio de escambo. Ele nunca iria matar seu boi [...]. Seria um fratricídio para o *fula* como se matar o seu boi fosse sacrilégio por violar um costume antigo. Algumas ocasiões solenes, como cerimônias familiares (casamento, por exemplo), muitas vezes vê-se a revogação de tal tradição no lugar de lei. Hampaté Ba disse que o boi é a riqueza por excelência entre os *fula*. (SECK; DIENG, 2002, p. 16)⁷¹

Assim, do cotidiano para a transposição narrativa, naquela longínqua e abundante pastagem mitológica do conto: “O povo de gado era administrado por um rei. Este dirigia bem os assuntos do Estado. Ele sabia defender seus súditos contra as feras e contra os incêndios da brousse.”⁷² (HAMPÂTÉ BÂ, 1994, p. 116, tradução nossa).⁷³ Todavia, existia um detalhe: “O estranho era

⁷⁰ “Antigamente, na África da savana – a única da qual posso de fato falar porque a conheço bem – qualquer viajante chegado a uma aldeia desconhecida só precisava apresentar-se na soleira da porta da primeira casa que visse e dizer: ‘Sou o hóspede que Deus lhe envia’ para ser recebido com alegria. Reservavam-lhe o melhor quarto, a melhor cama e os melhores bocados. Muitas vezes, o chefe da família ou seu filho primogênito lhe cedia o próprio quarto e ia dormir em uma esteira no vestíbulo ou no pátio. Em troca, o estrangeiro de passagem enriquecia os serões noturnos contando as crônicas históricas de sua região, ou relatando as aventuras de suas peregrinações. O africano da savana viajava muito, a pé ou a cavalo, o que resultava numa troca permanente de conhecimentos de região para região. Este costume de ‘casas abertas’ permitia se circular pelo país mesmo sem meios como eu mesmo faria muitos anos mais tarde.” (HAMPÂTÉ BÂ, 2003, p.272)

⁷¹ “Le pasteur peul vit du lait produit par ses vaches et de céréales (le mil surtout) obtenus au moyen de trocs. Jamais il ne tuera son bœuf [...]. Ce serait un fratricide pour le Peul que de mettre à mort son bovidé et un sacrilège que de violer une coutume millénaire. Certaines occasions solennelles comme les ceremonies familiales (le mariage par exemple) voient souvent l’abrogation d’une telle tradition qui tient lieu de loi. Amadou Hampâté Ba dit que le bovidé est la richesse par excellence chez les Peul.” (SECK; DIENG, 2002, p.16)

⁷² Brousse - “Formação estépica da África, caracterizada por vegetação rasteira de gramíneas misturadas com algumas árvores e arbustos. Também qualquer área fora do perímetro da cidade. Em português, a palavra mais aproximada seria ‘sertão’.” (HAMPÂTÉ BÂ, 2003, p. 26).

⁷³ “Le peuple bovin était administré par un roi. Celui-ci dirigeait bien les affaires de l’État. Il savait défendre ses sujets contre les fauves et contre les feux de brousse.” (Idem, 1994, p. 116)

que este rei, bem como um animal no mesmo plano que os bovinos, não aparentava ser da mesma espécie.” (HAMPÂTÉ BÂ, 1994, p. 116-117, tradução nossa).⁷⁴ E aqui se instala a zona de tensão da narrativa com a emergência de condições humanas que encarnam nos personagens do conto.

Então, eis o leite, o alimento completo que nutre o homem em todos os aspectos. Ora, não era diferente com o rei que comandava o rebanho: um homem, filho de Adão e Eva⁷⁵, visivelmente saudável, que, já com ares enciumados, foi assim observado por seu próprio rebanho: “O rei engordou. Suas nádegas, suas bochechas e sua barriga cresceu um palmo numa envergadura tal como tendo impressionado mesmo o olho mais míope.” (HAMPÂTÉ BÂ, 1994, p. 118, tradução nossa)⁷⁶

Como espelho do humano, o conto traz à baila a inquietação dos bois, que, então, puseram-se a refletir por que eles tinham que pastar enquanto o rei, o homem, nutria-se com o leite das vacas-mães, rico de nutrientes e que o sustentava em opulenta vitalidade e nobreza. Dotados da natureza humana na narrativa do conto, os bois tentam instalar a revolução e, em assembleia, acordaram:

“Porque, clamou ele, nosso rei é o único a se nutrir de leite enquanto nós devemos nos contentar em pastar o capim dos pastos? Nós todos queremos nos nutrir igualmente de leite como ele mesmo. De outro modo, será uma revolta até que ele seja destituído completamente!” (HAMPÂTÉ BÂ, 1994, p. 118)⁷⁷

Uníssonos, declararam uma injustiça, e assim, os bovinos, em revolta, propõem uma reunião com o rei, de modo a pautar sua indignação no trato diferente entre as raças, levando para a ordem do dia sua reclamação principal:

⁷⁴ “L’étrange était que ce roi, bien qu’animal au même titre que les bovidés, n’appartenait pas à la même espèce.” (Ibid., p. 116-117).

⁷⁵ Aqui novamente a referência islâmica na contística *fula*.

⁷⁶ “Le roi engraisse. Ses fesses, ses joues et son ventre prirent une envergure telle qu’elle aurait frappé même l’oeil le plus myope.” (Ibid., p. 118)

⁷⁷ “Pourquoi, clamait-il, notre roi est-il le seul à se nourrir de lait alors que nous devons nous contenter de brouter l’herbe dès prairies? Nous voulons qu’il nous nourrisse également de lait tout comme lui-même. Sinon, ce sera la revolte jusqu’à ce qu’il soit déposé purement et simplement!” (Ibid., p. 118)

“Nós queremos do leite, e nada mais que do leite, porque é um alimento completo. Graças às cinco virtudes que são dotadas por Allawalam,⁷⁸ ele garante o crescimento de quem está começando na vida, ele recupera as forças daqueles que estão no fim dos seus dias [...]. Nós descobrimos a eficiência do leite. Não pode ser mais uma questão você nos manter num regime herbívoro quando você mesmo se alimenta dessa bebida divina!” (HAMPÂTÉ BÂ, 1994, p.119, tradução nossa)⁷⁹

Consultando o touro que havia se pronunciado se ele tinha consciência das consequências da solicitação, o rei recebeu a resposta convicta que sim. Desse modo, calmamente o rei comunicou que iria atender ao desejo do seu rebanho. E assim fê-lo. O gado saiu da reunião eufórico cantando vitória contra o que considerava injustiça e discriminação. Depois, tudo seguiu como dantes, só que agora com a oferta de parte do leite ao rebanho, e o rei dava continuidade ao ritual da ordenha:

Ele deu a ordem ao cão para juntar todas as vacas leiteiras. Então, arregaçar as partes do seu *boubou*, ele procedeu a ordenha da primeira vaca. Ele dividiu o leite resultando quatro partes: ele manteve para si mesmo e para atender as despesas do Estado a primeira; a segunda ele deu de beber à vaca-mãe e serviu a terceira ao bezerro que aguardava. A quarta parte passou para o resto do rebanho. Ele fez a ronda no parque, tratando cada leiteira como fez com a primeira vaca-mãe. No final, os touros não tinham quase nada para beber. (HAMPÂTÉ BÂ, 1994, p. 120)⁸⁰

No segundo dia, o rei procedeu da mesma maneira e no outro e no outro. No quarto dia, o rebanho masculino já não podia mais com tanta fome, pois a mísera quantidade de leite que chegava para si não lhes molhava nem a sedenta língua. E começaram a resmungar que pereceriam se continuassem sendo alimentados daquela maneira. Obviamente, o rei respondeu à reclamação com a mesma serenidade com a qual havia atendido ao pedido do rebanho, dizendo que apenas obedecera a vontade de todos no momento da reivindicação por direitos iguais e contra o que eles consideravam injustiça e discriminação. Ora, não era essa a

⁷⁸ Um dos nomes de Alá.

⁷⁹ “Nous voulons du lait, et rien que du lait, parce que c’est un aliment complet. Grâce aux cinq vertus dont il a été doté par Allawalam,⁷⁹ Il assure la croissance de ceux qui débutent dans la vie et soutient, en réparant leurs forces [...]. Nous avons découvert l’efficacité du lait. Il ne saurait donc plus être question que tu nous maintiennes au régime herbivore quand toi-même tu te nourris de ce breuvage divin!” (Ibid., p. 119)

⁸⁰ “Il donna ordre au chien de rassembler toutes les vaches laitières. Alors, retroussant les pans de son boubou, il procéda à la traite de la première vache. Il partage le lait ainsi obtenu en quatre parts: Il garda pour lui et pour subvenir aux charges de l’État la première; Il fit boire la seconde à la vache-mère et servit la troisième au veau qui attendait. La quatrième partie vint au reste du troupeau. Il fit ainsi le tour du parc, agissant pour chaque lait ière comme il l’avait fait avec la première vache-mère. En fin de compte, les taureaux n’eurent presque rien à boire.” (Ibid., p.120)

solicitação? Nutri-los com o leite, assim como ao rei? Nesse cenário de governação, “A decisão nem sempre é benévola. Às vezes também se relaciona com o rigor, a violência e o comportamento anti-social.” (CASTIANO, 2012, p.420)

Após tal colocação do rei, os bovinos puseram-se a refletir sobre suas atitudes e mudaram seus posicionamentos, pedindo permissão, inclusive para retomarem o caminho do pasto, com o eco na narrativa da fala proverbial final: “Um líder não é uma vaca leiteira, mas um pastor que deve saber condizir as leiterias no prado.” (HAMPÂTÉ BÂ, 1994, p. 121).⁸¹ Afinal, fica a questão: “Como deve ser a governação de um bom governante para a adversidade? Como é que um bom governante deve lidar com as dificuldades? [...] um bom governante é aquele que equilibra os interesses dos seus súditos e o rigor exigido por circunstâncias excepcionas.” Cabe aqui, retomar essa ideia também levantada por José Castiano (2012, p.420), ao citar a experiência maliense para a concepção de liderança:

O exemplo do Mali pode esclarecer a questão que quero salientar. O Instituto de Educação Popular do Mali trabalhou bastante para implementar um programa chamado CIWARA. É uma palavra Bambara para designar a cabeça de um antílope, um símbolo do Mali. Este programa desenvolveu conteúdos específicos para as crianças da escola primária adquirirem competências de liderança. ‘Liderança’ significou, neste caso, que as crianças devem desempenhar um papel no desenvolvimento da sua comunidade. Aparentemente, a ‘liderança’ é uma questão ‘moderna’ na terminologia escolar e deveríamos procurar especialistas para falar sobre isso, possivelmente com formação ocidental, em vez de olhar para a forma tradicional de liderança e desenvolvimento de valores. (2012, p.423)

Assim, o rei, enquanto um líder, enfrentou a revolta do gado e, de maneira que poderíamos chamar de pedagógica, didática, educativa, instrutiva, ensinou-lhes a lição de que um líder deve estar postado sob esse signo quando disposto a orientar seu povo e a garantir o bem-estar do mesmo, ainda que, para isso, fosse preciso fazer esse teste do atendimento de demandas, que já se sabem infrutíferas, com o intuito de demonstrar que o que parece incoerência nem sempre o será.

⁸¹ “Un chef n'est pas une vache laitière, mais un berger qui doit savoir mener les laitières au pré.” (Ibid., p. 121).

Já o terceiro e último conto analisado, *Kaidara*, é um dos relatos sagrados e iniciáticos recompilados por Hampâté Bâ, assim como *Koumen*, *Petit Bodiel*, *Laaytere Koodal*, *Njeddo Dewal Ina Baasi*, estes dois últimos são considerados continuações de *Kaidara* e, em dada medida, escritas biográficas. *Kaidara*, em *Contes initiatiques peuls (1994)*, é tomado enquanto um conto da aristocracia *fula* islamizada que faz parte de uma cadeia de transmissão iniciática da sabedoria através da palavra, sendo realizada por “[...] clã tradicional essencialmente nômade e pastoril [onde] o comando estava nas mãos de *sitatigui*, espécie de mestre religioso iniciado nos segredos pastorais.” (SECK; DIENG, 2003, p. 03, tradução nossa).⁸²

Existem vários tipos de iniciação *fula*, “[...] tem o propósito de dar à pessoa física um poder moral e mental que condiciona e ajuda a realização perfeita e total do indivíduo.” (HAMPÂTÉ BÂ, 1981, p. 2). Os processos iniciáticos estão relacionados à ideia de renascimento da pessoa: nasce para a vida social, para a casta dos tecedores, dos ferreiros, dos curtidores e dos carpinteiros, cada uma com sua especificidade, ligada sempre a uma dada “sacralidade” da lida com esses ofícios tradicionais e com o mundo à sua volta de maneira geral. Sendo dessa maneira, “El hombre iniciado es la síntesis del Universo. Sus cabellos se consideran bosques, su vello árboles o hierbas disimuladas, sus nervios constituyen arroyo y ríos. Todo es una antología entre el estado de la tierra y el hombre.” (D’AMONVILLE, 2002, p. 13).

“A tradição peul ensina que Gueno, o Ser Supremo, conferiu força a Kiikala, o primeiro homem, falando com ele. ‘Foi a conversa com Deus que fez Kiikala forte’, dizem os Silatigui (ou mestres iniciados peul).” (HAMPÂTÉ BÂ, 2010, p. 185). Dando a palavra ao primeiro homem, o Gueno é a referência da relação de mestres e iniciados, representando uma visão particular do mundo e dos valores a serem seguidos através dos ensinamentos proferidos pelo poder da fala no processo da iniciação e a superação de cada um dos seus graus pela capacidade e vontade de cada indivíduo, como assinalou Lilyan Kesteloot no prefácio de *Kaidara (1994)*. Portanto, o uso da palavra era exclusivo de alguns indivíduos com reconhecimento social para a utilização da mesma, mediante sua formação para tal.

⁸² “[...] clan traditionnel essentiellement nomade et pastoral, [où] le commandement se trouvait entre les mains du sitatigui, sorte de maître religieux initié aux secrets pastoraux.” (SECK; DIENG, 2003, p. 03)

Segundo Théodore Monod (1950), quem narrou *Kaidara* para a Hampâté Bâ foi Koullé, conforme ele mesmo denuncia sua ligação com “[...] o grande contador de histórias e tradicionalista Koullé, que na minha tenra infância havia se ligado a mim a ponto de me apelidarem ‘Amkoullé’ (quer dizer, ‘o pequeno Amadou de Koullé’ ou ‘filho de Koullé’).” (HAMPÂTÉ BÂ, 2003, p. 75). E mais: Seydou (2005) assegura que *Kaidara* é a transcrição fiel dos textos sagrados.

Na narrativa de *Kaidara*, três humanos desconhecidos: Hamtoudo, representando a busca pelo poder; Dembourou, pela riqueza; e Hammadi, pelo saber, empreendem uma viagem iniciática a um mundo subterrâneo por 40 dias ao seguir as instruções da voz do deus do ouro e da sabedoria, chamado Kaidara, porém, apenas um deles volta são e salvo. Hammadi, visando apenas ao conhecimento por meio da decifração dos códigos e símbolos ofertados por Kaidara, renunciou também a toda riqueza que adquirira em ouro em troca da sabedoria ofertada a ele, de modo contrário do que seus dois companheiros fizeram ao dar valor apenas à riqueza material e ao poder.

A humildade, o respeito, a generosidade, a paciência e a misericórdia foram as virtudes que levaram Hammadi à sua verdadeira riqueza, o saber, renunciando todo e qualquer bem material em troca da revelação dos símbolos do “país dos anões”, depois de enfrentar obstáculos que puseram suas virtudes à prova, tais como a bondade e a sensatez.

A simbologia dos animais, dos objetos dos espaços das ações e dos demais personagens que vão conduzindo a trama da narrativa, bem como o caminho pelas terras de Kaidara guardam mensagens ocultas que para serem decifradas precisavam de observação, paciência e, sobretudo, conhecimento, não obstante:

O *jantol* é feito de letrados *Fula*, pois ele necessita uma cultura, uma ciência e uma destreza que o contador de histórias comum não só ter; Kaidara, especialmente, é um poema de letrados, concebido para a glória dos letrados, onde será evidenciada a superioridade do saber sobre fortuna e o poder. (HAMPÂTÉ BÂ, 1968, p. 8)

Ao eleger a sabedoria, os segredos, a segunda história do conto é a chave da iniciação: há o compromisso em não revelar aos não iniciados, confirmando, assim, uma progressão espiritual por meio da iniciação, por meio da obediência.

A iniciação de Kaidara contém três etapas, segundo o conto: a viagem esotérica dos três homens ao misterioso país, o caminho de volta à superfície com as riquezas adquiridas e a prova de não ter sido corrompido pelo ouro e pelo poder, representando assim seu valor interior; então, “[...] a lição do conto é de buscar em você mesmo, e de se achar. Não procure lá fora. Vocês não estão do lado de fora, estão dentro de vocês mesmos.” (HAMPÂTÉ BÂ, 2005, p.92).

Segundo Hampâté Bâ (*apud* CHEVALIER 2001, p. 24):

[...] na lenda *fula* de Kaidara, o velho mendigo (o iniciador) diz a Hammadi (o peregrino, em busca de conhecimento): “Ó meu irmão! Aprende que cada símbolo tem um, dois, vários sentidos. Esses significados são diurnos ou noturnos. Os diurnos são favoráveis, e os noturnos, nefastos”. Tendo como base essa multiplicidade de sentidos de um símbolo, entende-se que cada representação simbólica funciona como o centro de uma teia, que está ligado a diversas outras teias com seus respectivos centros.

Kaidara é representado por um Gueno que se apresenta sob diversas formas, quando visível. A forma de mendigo⁸³ seria preferencial, pensado como um mensageiro em busca de ouvidos férteis e corações abertos para disseminar o saber. Nessa sua “disformia”,⁸⁴ supõe-se só atrair os interessados:

Tomo a forma que considero adequada e deixo cair as velas e suprimo a distância se isso me agradar. Lembre-se bem do que acabou de ouvir, transmite-o de boca a ouvido aos seus descendentes, e que seja assim dos seus descendentes aos descendentes deles. Você o dará como um conto de corte

⁸³ É importante citar que a mendicância está ligada um dos pilares da religião: a esmola. Formou-se, então, uma classe dos mendigos à qual é destinado o chamado *zakat*, ofertado “para prover às necessidades dos mais pobres e também dos órfãos”. (M’BOKOLO, 2008, p. 134).

⁸⁴ “[...] sempre significativa (aliás, como qualquer disformidade ou estranheza) nas lendas africanas; se a tradição e a ordem natural são perturbados desse modo, não é à toa. Por outro lado, a hibridez tem suas leis: desse modo, no fenômeno do —animal-humano unido ao animal-animal a parte superior, sendo mais próxima das coisas nobres do que a parte inferior, não é desprovido de sentido o fato de uma ou outra ser animalizada: aqui, no caso do homem- serpente, o fato de suas pernas serem animalizadas é um signo favorável, pois ele é —superior no superior; dito de outro modo, a cabeça dele é humana: é portanto um iniciador que submete os viajantes à prova. Mas também é conhecido dos *Fulas* o homem com cabeça de leão (símbolo de realeza, da força) ou o homem com cabeça de touro (iniciador pastoral). Esta lei não parece portanto tão rigorosa.” (HAMPÂTÉ BÂ, 1994, p. 392).

aos seus sucessores no trono, e como um ensino profundo e prático às orelhas dóceis e às cabeças felizardas.

Uma outra vez lhe falarei das nove aberturas físicas do homem que chegam a onze pela maternidade.

[...]

Kaidara estendeu suas asas consteladas de ouro e ergueu-se majestosamente no espaço. Levantou voo perfurando os ares, e deixando Hammadi prosternado no chão, cheio de surpresa e de alegria, repleto de ciência e de sabedoria. (HAMPÂTÉ BÂ, 1994, p. 332) ⁸⁵

Hammadi é então o humano que se põe em contato com o velho mendigo que o vai revelando os 11 símbolos de Kaidara, e expressa a sua alegria dizendo:

– Sabia que um dia Gueno colocaria em meu caminho alguém que me daria a luz a que aspiro e pela qual penei tanto sem jamais desesperar.

Hammadi contou ao velho mendigo sua viagem extraordinária, desde o início até sua entrevista com Kaidara.

O velho mendigo disse ao Hammadi: – Oh, meu irmão, aprenda que cada símbolo tem um, dois ou vários sentidos. Essas significações são diurnas e noturnas. As diurnas são fastas e os noturnos, nefastas. (HAMPÂTÉ BÂ, 1994, 308-309). ⁸⁶

Assim, Hammadi, imerso nesse universo, relata o encontro com o camaleão, que, quando questionado sobre sua identidade, revelou genericamente a figura enigmática:

- Sou o primeiro símbolo do país dos anões. Meu segredo pertence a Kaidara. O longínquo e bem próximo Kaidara. Filho de Adão, passe... (HAMPÂTÉ BÂ, 1994, p. 256, tradução nossa). ⁸⁷

⁸⁵ “Retiens bience que tu viens d’entendre, transmets-le de bouche à orielle à tes descendants, et qu’ilen soit ainsi de tes descendants à leurs descendants. Tu le donne rās commeun enseignement profond et pratique aux oreilles dociles et aux têtes chanceuses. ‘Une autre fois je parle raides neuf ouvertures physiques de l’homme, qui sont portées à onze par la maternité.’ [...] Kaïdara étenditses ailes constellés d’or et s’éleva majestueusement dans l’espace. Il s’envola, fendant les aires, laissant Hammadi prosterne sur le sol, pantelant de surprise et de joie, emplí de Science et de sagesse.” (Ibid., p. 332).

⁸⁶ “Je savais bien qu’un jour Génuo mettrait sur mon chemin quelqu’un qui me donnerait la lumière à laquelle j’aspire et pour laquelle j’ai tant peine sans jamais désespérer.’ Puis il reconta au vieux mendiant son voyage extraordinaire, depuis le commencement jusqu’à son entrevue avec Kaïdara. Le vieux mendiant dit à Hammadi: Ô mon frère! Apprends que chaque symbole a un, deux ou plusieurs sens. Ces significations sont diurnes et nocturnes. Les diurnes sont fastes et les nocturnes néfastes.” (Ibid., p. 308-309).

⁸⁷ “Je suis le premier symbole du pays dès nains. Mon secret appartient à Kaidara. Le lointain et bien proche Kaidara. Fils d’Adam, passe...” (Ibid., p.256).

E, mais tarde, sedento pelo saber, de um velho mendigo Hammadi recebe as seguintes revelações dos símbolos de Kaidara, sobre o camaleão, oferecendo em troca metade do ouro que conseguira em seus nove bois carregados, metade do reino que conquistara e pondo-se à disposição para servir ao ancião:

Um: Ele muda de cor à vontade; Dois: tem a barriga cheia de uma língua viscosa, o que lhe permite não se precipitar sobre sua presa, mas apanhá-la à distância — se errar o alvo, resta-lhe sempre a possibilidade de trazer de volta sua língua; Três: só coloca as patas no chão uma após outra, sem nunca se apressar; Quatro: para perscrutar os arredores, não se volta, mas inclina levemente a cabeça e gira o olho que ele vira e revira em todos os sentidos na sua órbita; Cinco: tem um corpo comprimido lateralmente; Seis: tem as costas ornadas com uma crista dorsal; Sete: possui uma cauda preênsil. (HAMPÂTÉ BÂ, 1994, p. 309, tradução nossa)⁸⁸

Conseqüentemente, acerca da linguagem simbólica, Kaidara vai revelando os significados das aparições, assim também descrevendo o morcego na lucubração onírica do humano:

- Oh Hammadi, um camundongo que voa sobre suas patas anteriores, um pássaro com dentes que aleita seu filhote, um cego que circula sem bater em obstáculos, eis o que se une em um para fazer a alegoria do morcego, o segundo segredo do país dos anões.

No sentido diurno, o morcego é a imagem da perspicácia. É o ser que vê mesmo na escuridão, enquanto todo mundo enceguece na grande noite. É uma indicação da unidade dos seres e a supressão de seus limites graças à sua aliança.

Em sentido noturno, o morcego representa o inimigo da luz, o extravagante que faz tudo pelo avesso e veja tudo às avessas como um homem pendurado pelos pés.

Suas grandes orelhas são, em sentido diurno, o emblema de uma audição desenvolvida para captar tudo, e, em sentido noturno, excrescências de um aspecto hediondo. O camundongo voador é, além disso, em sentido noturno,

⁸⁸“Un: Il change de couleur à volonté. Deux: il a le ventre bourré d’une langue visqueuse, ce qui lui permet de ne pas se précipiter sur sa proie mais de la happer à distance; s’il la rate, il lui reste toujours la ressource de ramener sa langue à lui. Trois: il ne pose ses pattes à terre que l’une après l’autre, sans jamais se presser. Quatre: pour scruter les alentours, il ne se retourne pas, mais incline légèrement la tête et roule son œil qu’il tourne et retourne en tous sens dans son orbite. Cinq: il a le corps comprimé latéralement. Six: il a le dos orné d’une crête dorsale. Sept: Il possède de une queue préhensile.” (Ibid., 309).

a cegueira às verdades mais luminosas, e o empilhamento em pencas dos fedores morais. Oh Hammadi, disse tudo você só tinha visto os sinais, e agora tem a significação do segundo segredo do país dos curupiras. Ele pertence a Kaidara, o longínquo e bem próximo Kaidara. (HAMPÂTÉ BÂ, 1994, p. 312-313)⁸⁹

Kaidara foi questionado sobre o aparecimento do charco, lembrando sempre da dualidade – não a noção maniqueísta ocidental –, mas um princípio que rege o ciclo das coisas e que deve ser tomada como essencial à vida, à existência do visível e invisível: “[...] Dualismo! Dualismo! Quando um sobe, o outro desce. A morte do rei e a coroação do príncipe, a morte do avô e o nascimento do neto. Brigas de divórcio misturadas ao barulho de uma festa de casamento...”, assim descreveu Hampâté Bâ em *A tradição viva* (2010, p.158) para tratar a dualidade como luta de forças próprias da formação do universo, ofertando, segundo Hampâté Bâ (1981, p.6) ao homem “[...] a harmonia cósmica e ruptura de equilíbrio, esperança inebriante e desespero deprimente, amor e ódio, amor da paz e surtos animais de violência, espiritualidade e materialidade, alegrias e tristezas, certezas apaziguadoras e dúvidas agonizantes, etc.” Com base nesses princípios, Kaidara traz a seguinte explicação sobre os dois charcos:

– Oh Hammadi! O charco que não se deixa alcançar por um estrangeiro significa, em sentido diurno, uma pátria bem guardada, filhos unidos. A água que não pode ser turvada é a tranquilidade que não pode ser perturbada. Em sentido noturno, esse charco defendido por cobras venenosas simboliza o egoísmo, a avareza que impedem partilhar seus bens com seus próximos, mesmo que eles estejam morrendo na miséria. Oh Hammadi, você havia visto apenas seus sinais e agora tem o significado do quarto segredo do país dos anões. Ele pertence a Kaidara, o longínquo e bem próximo Kaidara. (HAMPÂTÉ BÂ, 1994, p. 314-315, tradução nossa)⁹⁰

⁸⁹ “– Ô Hammadi! Une souris qui s’envole sur ses pattes antérieures, un oiseau dente qui allaite son poussin, uma veugle qui circule sans se cogner contre les obstacles, voilà ce qui, en seul être, est uni pour faire l’allégorie de la chauve-souris, deuxième secret du pays des nains. Au sens diurne, la chauve-souris est l’image de la prespicacité. C’est l’être qui voit même dans l’obstacle, alors que tout le monde est plongé dans une grande nuit. C’est une indication de l’unité des êtres et la suppression de leurs limites grâce à leur alliance. En nocturne, la chauve-souris figure l’ennemi de la lumière, l’extravagant qui fait tout à rebours et voit tout à l’envers comme un homme pendu par les pieds. Ses grandes oriennes sont, en diurne, l’emblème d’une ouïe développée pour tout capter, et, en nocturne, des excroissances d’un aspect hideux. La souris volante est, en nocturne, l’aveuglement des vérités les plus lumineuses et l’entassement en grappes des pauventes morales. Ô Hammadi! Tu n’en avais vu que les signes, et maintenant tu as la signification du deuxième secret du pays des nains. Il appartient à Kaïdara, le lointain et bien proche Kaïdara.” (Ibid., p. 312-313)

⁹⁰ “Ô Hammadi! La mare quine de laisse pas atteindre par un étranger signifie, en diurne une patrie bien gardée, ou des enfants unis. L’eau qui ne peut être troublée est la tranquillité que rien ne peut perturber. En nocturne, cette mare défendue par des serpents venimeux symbolise l’egoïsme et l’avarice qui empêchent de partager son bien avec ses proches, mêmes’ils sont en train de mourir de misère. Ô Hammadi! Tu n’en avais vu que les signes, et maintenant tu as la signification du quatrième secret du pays des nains. Il appartient à Kaïdara, le lointain et bien proche Kaïdara.” (Ibid., p. 314-315)

A simbologia da folhagem das árvores foi desvelada a Hammadi, o herói de *Kaidara*, aludindo ao ciclo natural de todas as coisas na imagem das folhas das copas em constante renovação. E, sobre os três poços, revelou Kaidara que eles simbolizavam duas pessoas iguais que se comunicavam por cima de uma terceira um pouco mais humilde. São dois homens que trocam regalos sem dar olhos ao outro homem em condição de miséria, como dois grandes senhores que ignoram a presença de alguém menos afortunado. (HAMPÂTÉ BÂ, 1994).

Sempre ressaltando a dualidade dos símbolos, noturnos e diurnos, assim também foi com o touro, incêndio, velho e a lenha. Exceto o homem que empilha a lenha e representa o décimo primeiro símbolo de Kaidara, todos são elementos da natureza, tais como: o camaleão, o morcego, o escorpião, o charco, as árvores, os três poços, como que para lembrar que

[...] o homem, para ser completo, deve aprender com a natureza. É ela que é a verdadeira iniciação. E justamente, no final da revelação feita pelo velho mendigo, isto é, o próprio Kaidara, há uma extensa série de metáforas enfileiradas, contaminando todas as esferas, que fazem de Kaidara o onipresente, isto é, ele está presente em tudo que nos rodeia. (BLAISE, 2012, p. 186)

É preciso estar atento, assim como Hampâté Bâ relata sobre seu avô chamado Patê Pouлло, admirado por possuir “poderes extraordinários” (HAMPÂTÉ BÂ, 2003, p. 27), tais como os de vidente, curandeiro e mestre na compreensão da sutil linguagem do tempo:

[...] entendo a língua dos pássaros, leio o rastro dos pequenos animais no chão e as manchas luminosas que o sol projeta através das folhagens; sei interpretar o sussurro dos quatro grandes ventos e dos quatro ventos secundários, assim como a passagem das nuvens através do espaço, porque para mim tudo é sinal e linguagem. (HAMPÂTÉ BÂ, 2003, p. 28)

Ao passar pela experiência de entrar e sair com humildade, controle e paciência daquele mundo maravilhoso, Hammadi, nobre de coração, completa o ciclo e, conseqüentemente, recebe sua verdadeira recompensa que é mais valiosa que todo o ouro em sua capacidade de inebriar os olhos humanos como também mais valiosa que todo poder com sua força de gerar bélicas disputas:

Se o candidato à iniciação segue escrupulosamente os ditames de sua educação familiar, ele vai sair triunfante, recuperar seu lugar entre seu povo e ver harmoniosamente concluir o processo de socialização; o príncipe Hammadi retorna para sua família, felizes recebem-no em grande estilo, torna-se rei, um rico e poderoso monarca, amado por seu povo. É coroado por sua experiência rica e fecunda adquirida durante os duros anos de provações. (DIBLÉ, 2010, p. 18)⁹¹

Essa é a ideia de iniciação como o conhecimento das normas de Deus, de si mesmo e de tudo que rodeia o homem que forma o todo. E *Kaidara*, seja em sua versão poética ou em sua versão prosaica, estaria ligada a essas representações identitárias *fula* para falar de iniciação e socialização (LEITE, 2008), às imagens de seus valores culturais, inclusive os valores islâmicos perpassados também através da literatura daquela região, na poesia religiosa e pedagógica, afinal, na dinâmica da transculturação: “Logo que aprenderam o árabe, os autóctones passaram a se utilizar de suas tradições ancestrais para transmitir e explicar o Islã. [...] O conhecimento de assuntos islâmicos constituía uma nova fonte de enobrecimento.” (HAMPÂTÉ BÂ, 2010, p. 212). A própria referência recorrente de Hammadi como “o filho de Adão”, como no conto anterior, revela a ligação do ideário do primeiro humano nas escrituras corânicas e a relação de Deus e do homem através da iniciação, por exemplo, deixando sempre bem evidente os papéis distintos dos dois:

[...] no caso de Kaydara [...] a demarcação entre deus e homem é postulada como condição *sine qua non* da validade do relato iniciático, que visa propositalmente entreter, educar e formar o auditório. Sobre esse efeito lembramos uma das cenas finais, em que Hammadi, de tão feliz que ficou, quis abraçar Kaydara disfarçado de velho. Por causa disso, sentiu uma espécie de descarga elétrica que fez com que recuasse três passos. (BLAISE, 2012, p. 123)

Portanto, Kaidara, o deus do ouro e do saber, e Hammadi, o protótipo de humano iniciado, figuram a narrativa dessa história, que pode ser considerada o conto de maior relevância no conjunto das transcrições de Hampâté Bâ para falar dessa viagem iniciática que, na verdade, nunca finda; dura enquanto durar a vida, e, as lições do conto extraídas, devem ser tomadas para o dia a dia, de modo a fazer viver também as tradições nele representadas.

⁹¹ “Si le candidat à l’initiation suit scrupuleusement les préceptes de son éducation familiale, il va ressortir triomphant, retrouver sa place parmi les siens et voir s’achever harmonieusement le processus de socialisation; le prince Hammadi regagne sa famille, heureuse de l’accueillir en grande pompe, devient roi, un monarque riche et puissant, aimé de son peuple. Il est auréolé de sa riche et fécondante expérience acquise pendant les dures années d’épreuves.” (DIBLÉ, 2010, p. 18)

“As palavras e a vida são como o camaleão: podem mudar de cor.” (PINGUILLY, 2005). Assim também acontece com as palavras do conto que espelham a própria vida, conforme cada contexto, conforme cada tempo-espaço, e, na zona de referência evocada pelo contística de Hampâté Bâ não é diferente, somando-se aí a particular relação do homem enquanto portador de forças vitais com essa palavra envolta de sacralidades ancestrais.

Pode-se observar, assim, que os elementos dessa contística permitem a personificação dos outros animais: a fala e a expressão de sentimentos, para tratar de temas da natureza humana, de modo a transmitir pedagogicamente uma mensagem final, não no sentido do valor dominante do principesco europeu, conforme sugere Carvalho (2017), com o “[...] viveram felizes para sempre”, mas de valorizar comportamentos considerados virtuosos no ideário da memória reproduzido naquela parte de África:

A despeito do valor da memória nos géneros mais nobres, as virtudes da oralidade manifestam-se mais ostensivamente no género conto. Como demonstra Pierre N'Da, o conto constitui uma arte total, por envolver a mímica, canto, imitação de pássaros, de animais e de vozes humanas, gesticulação, dança, exibição de vestuário, representação e figuração de humanos e animais, música, narração proferida e cantada, interpelações dirigidas ao auditório, incitação do auditório à participação, tudo sob o comando de um modulador rítmico. (CARVALHO, 2017, p. 7)

Apesar de que esses e outros contos eram evocados em determinadas situações, pretendendo-se geralmente uma educação de seus ouvintes, suas lições nunca terminavam, são cíclicas porque falam de humanos, falam de boca a ouvido, atravessando vidas *fula*, *bambara* e *tucolor*, ali, naquela região subsaariana, para tentar recortar aquelas maneiras de ler o mundo, de interpretá-lo e traduzi-lo.

Então, quando o cão se mantém postado à porta da casa de seu mestre, há uma mensagem de fidelidade e suas consequências, bem como das consequências até mesmo trágicas de ser um cavalo prepotente e arrogante. Ora, também podemos pensar a audácia e a inveja dos bovinos revoltados, e a maneira pedagógica ou de uma educação cidadã com que seu rei os deu uma lição de moral. Ou ainda, observar as recompensas reais da paciência e humildade de Hammadi, da avareza incontida de Dembourou e da busca insana pelo poder empreendida por Hamtoudo. Todas as personagens falam dos *fula*, são sua alegoria, a alegoria daquele modo de vida, então:

O conto segue sendo, então, um transmissor de valores tradicionais que, ademais, devem ser descobertos por entre os rodeios da história e adaptados à realidade que se vive. A cada um sua missão, a cada qual, sua tarefa. Mas, “de um e outro lado do mar de areia” os homens e as mulheres não são, afinal de contas, tão distintos! (AGBOTON, 2004, p. 12-13)

É no conto que todas as coisas ocorrem enquanto projeção da vida: essa é uma das funções do conto. E, assim como em outras narrativas, é uma das maneiras de como se dá a construção da história naquele lugar por meio dos mecanismos de transmissão do conhecimento com (re)significados éticos; a explicação do mundo que os rodeia, suas diferenças e suas identificações através da palavra falada; tudo passa pela oralidade e segue seu curso para falar de história, para falar de culturas; a oralidade plasmando a história pela literatura na ordem de um fabulário africano nessas dimensões simbólicas e mágicas dos contos como reservatórios de valores culturais, muitas vezes, perdidos nas teias do que se chama de modernidade.

3.2 NO FIO DA NARRATIVA AUTOBIOGRÁFICA

Se acreditarmos no que diz minha certidão de nascimento, nasci em Bandiagara, “por volta de 1901”; mas as pesquisas que realizei mais tarde me inclinam a pensar numa data entre dezembro de 1899 e janeiro ou fevereiro de 1900 (porque foi no auge da estação fria), mais provavelmente no início do ano de 1900 – parece que nasci no ano em que o rei Aguibou Tall viajou a França, o que ocorreu em 1900. Tudo leva a crer, portanto, que me cabe um honroso lugar no pelotão dos “filhos mais velhos do século”. (HAMPÂTÉ BÂ, 2003, p.55)

Esse retorno a si, essa busca de uma memória infanto-juvenil, de uma memória também coletiva, essa inscrição do eu e do outro no discurso autobiográfico permite a observação da experiência de Amadou Hampâté Bâ num contexto histórico da região onde nasceu e viveu. Não à toa as especulações sobre a data do próprio nascimento estão articuladas com situações históricas, quando cita que, à altura, o então rei, teria visitado a metrópole, por exemplo. São narrativas em diálogo, afinal, como afirmou Leronor Arfuch em *O espaço biográfico* “[...] o dialogismo também é uma ética” (2002, p.96) nas escritas dessa natureza. Partindo desse pressuposto, Hampâté Bâ nos oferta, por meio do espaço autobiográfico, uma leitura de partes da África Ocidental tradicional, com os esforços para uma educação espiritual islâmica e com os modos de vida na cena do colonialismo francês onde hoje é o Mali, e isso ocorre através da leitura de

Amkoullel, l'enfant peul – mémoires I, primeiro livro de memórias, de 1991, e de *Oui, mon commandant! – mémoires II*, segundo livro de memórias, datado de 1994; ambos publicados a título póstumo na França.

De tão abrangente, do primeiro volume autobiográfico, o autor concordou com a supressão de análises sociológicas e antropológicas do texto original, de modo a garantir maior fluidez na narrativa: uma narrativa baseada na memória alimentada pela oralidade, que, apesar de ser uma obra grafada, é fundamentada nos princípios da tradição oral da África Negra, afinal, quanto à narrativa autobiográfica: “O testemunho [...] apresenta uma outra voz, um canto (ou lamento) paralelo, que se junta à disciplina histórica no seu trabalho de colher os traços do passado [...] a memória é concebida como um local de construção de uma cartografia.” (SELIGMANN SILVA, 200, p.90). Então, são obras que fornecem subsídios para as memórias africanas e para a história do Mali. Para (re)pensar a história dos nossos ancestrais africanos como nossa própria história e não como algo alheio. É também recorrer a uma filosofia: ora, a ancestralidade negro-africana é a base para os saberes com seu sentimento de pertencimento, de identidade, que são transmitidos com num ciclo espiral nesse “movimento ancestral” (OLIVEIRA, 2009, p.03), pela busca de respostas nas origens para a continuidade das sociedades, pela busca romântica de Hampâté Bâ pela continuação da própria história, não à toa assim começa sua viagem ao passado evocado no presente:

[...] seria impensável para o velho africano que sou, nascido na aurora deste século na aldeia de Bandiagara, no Mali, iniciar o relato de minha vida pessoal sem evocar primeiro, ainda que apenas para situá-las, minhas duas linhagens, a paterna e a materna. Ambas são *fulas* e estiveram ligadas, se bem que em campos opostos, aos acontecimentos históricos, por vezes trágicos, que marcaram meu país ao longo do século passado. (HAMPÂTÉ BÂ, 2003, p.23)

Amkoullel, o menino fula é todo o relato de uma evocação dos ancestrais, do laço que une o homem aos seus antepassados, à memória dos que vieram primeiro, a influência de suas forças sobre a vida e as ações dos vivos. Pressupõe-se, então, respeito aos nossos mais velhos, ou ainda, aos que vieram antes de nós, para dizer que nem sempre a idade que define a anterioridade, mas o acúmulo de experiência em cada círculo de convivência, e isso tudo faz

mesmo parte de uma filosofia da ancestralidade como filosofia africana (OLIVEIRA, 2007). Desse modo, ao narrar essa história de suas linhagens acaba retomando todo um processo histórico relevante para o Mali, sendo ele descendente dos *fula* pastores, vindos do Futa Toro e do Ferlo senegalês⁹² para as pastagens de Macina. Assim começa a contar que sua trajetória está ligada à história daquela região e nos fornece informações preciosas sob o crivo autobiográfico para o entendimento da tradição oral como fonte para os Estudos Africanos.

Uma de muitas provas disso é quando narra que viveu ao lado dos *bambara* e *tucolor*⁹³, no delta do Níger⁹⁴, ali, onde o Império de Macina foi fundado no início do século XIX por Cheikou Amadou, e, já em 1818, tal rei instaurou a *dîna* (Estado Islâmico), formando, então, o Império *Fula* teocrático de Macina. Essa *dîna* prosperou durante 28 anos, e, em 1886, a capital, Hamdallaye foi tomada pelos exércitos *tucolores* de El Hadj Omar: “[...] o grande conquistador e chefe religioso oriundo do Oeste e cujo império, depois de vencer a absorver o Império *Fula* de Macina em 1862, estendeu-se do leste da Guiné até Tumbuctu, no Mali.” (HAMPÂTÉ BÂ, 2003, p.23), e representou a grande influência deste líder na disseminação do Islã na África Negra. Essa dinâmica política nos diz muito sobre os mecanismos de conquistas de uns povos sobre outros e sobre as bases, inclusive opressoras das organizações políticas centralizadas da era pré-colonial.

Apesar de constar nos estudos de referência da história da África sobre os feitos de El Hadj Omar naquela região, o primeiro contato que eu tive com toda essa história foi, assim nesses mesmos termos, lendo as autobiografias de Amadou Hampâté Bâ, em particular a obra *Amkoullel, o menino fula*, publicada em português pelas editoras Casa das Áfricas e Palas Athena⁹⁵, em 2003, que, como pontuou Robert Jouanny (1992) sobre a escrita de Hampâté Bâ, é uma obra de sabedoria, um trabalho introdutório sobre aspectos fundamentais de consciências éticas africanas.

⁹² “Região montanhosa na atual Guiné-Conacri, África Ocidental.” (LOPES, 2008, p.27)

⁹³ “O ‘povo tucolor’ não é, assim, uma etnia no sentido exato da palavra, mas um conjunto de etnias unidas pelo uso da mesma língua, e no decorrer do tempo, mais ou menos misturados por casamentos.” (HAMPÂTÉ BÂ, 2003, p.26)

⁹⁴ Ver nos Anexos – Mapa 13 - Região da curva do Níger e da bacia do Volta, 1100 - 1600.

⁹⁵ No Brasil, o trabalho de edição, publicação e de disseminação de discussões, pesquisas e pensamentos étnico-raciais tem importante participação da Casa das Áfricas, da Associação Brasileira de Pesquisadores e Pesquisadoras Negros e Negras, do Centro de Estudos Afro-Orientais, em Salvador, Bahia, e do próprio Programa Multidisciplinar em Estudos Étnicos e Africanos na Universidade Federal da Bahia.

Nesse movimento de leitura das literaturas de tradição oral para (re)ler as Áfricas, foi inevitável ir além e estudar um pouco mais sobre os citados grandes nomes, sobre a geografia física e humana da região, a etnografia, as línguas, a história: daí, fui levada às leituras de Yêda Pessoa de Castro, Nei Lopes, Jan Vansina, Joseph Ki-Zerbo, Elisa Larkin Nascimento, e tantos autores que fundamentam a minha pesquisa desde a graduação sobre aspectos de muitas civilizações africanas referenciados por Hampâté Bâ, partindo de sua própria história e da história dos seus como quando conta, por exemplo, sobre o avô materno, Pâté Pouлло, que se tornou discípulo do grande líder político e religioso El Hadj Omar, na ocasião da sua conversão:

Como todos os silatigui, possuía poderes extraordinários: vidente, adivinho, curandeiro, era hábil na avaliação dos homens e na compreensão da silenciosa linguagem de sinais da brousse. Apesar de jovem, ocupava posição importante em seu meio. Mas um dia, durante uma viagem, teve oportunidade de ver e ouvir El Hadj Omar, grande mestre da confraria islâmica Tidjaniya que viajava pela região do Futa Toro. Assim que retornou para junto da família, Pâté Pouлло convocou os irmãos, parentes mais importantes e os representantes da tribo e contou-lhes sua intenção de abandonar tudo para seguir El Hadj Omar. [...] A surpresa dos parentes foi grande, mas afinal todos concordaram: ‘Siga seu caminho e que vá em paz, somente a paz o acompanhe!’ E foi assim que meu avô, abandonando riquezas, rebanhos e poder, munido de um simples cajado de pastor, tomou a estrada para juntar-se a El Hadj Omar. Quando o encontrou em uma cidade cujo nome esqueci, apresentou-se: “Xeique Omar, ouvi teu chamado e vim. Eu me chamo Pâté Pouлло Diallo e sou um ‘fula vermelho’, um *fula* pastor da alta brousse. A fim de me libertar, dei meu rebanho a meus irmãos. Eu era tão rico quanto pode ser um *fula*. Portanto não é para adquirir riquezas que vim juntar-me a ti, mas apenas para responder a um apelo de Deus, porque um *fula* não deixa seu rebanho para procurar outra coisa. [...] Se te sigo, é unicamente para que me guies na direção do Deus único.’ [...] Muito comovido, El Hadj Omar aceitou as condições de me avô e realizou a cerimônia de conversão. [...] Entre os dois homens firmou-se uma aliança puramente espiritual, que logo se desdobrou em amizade profunda. (HAMPÂTÉ BÂ, 2003, p.27-29)

Nesse potente discurso, é possível observar a força da introdução do Islã na África Negra e o poder de sedução dos discursos religiosos para a conversão, numa primeira fase, sem o uso da violência, pois “[...] la historia de los pueblos negros de la sabana es de una islamización pausada pero constante, a partir de los núcleos dirigentes y sin recurso a las armas ni invasiones ‘arabes’” (INIESTA, 2009, p. 20). A passagem representa, ainda, a relação do avô com o rei El Hadj Omar, a quem seguiu servindo ao cuidar do rebanho real, como um *fula* pastor que era. Hampâté Bâ descreveu também as tensões atravessadas pelo reino com o cerco dos rivais *fula* e *kunta*, bloqueando, inclusive a entrada de mantimentos, o que gerou grande fome e crise. A

estratégia do rei foi enviar o sobrinho Tidjiani Tall para buscar reforços junto aos aliados *dogon* em Dukombo com vistas à defesa do império, acompanhado por Patê Pouлло, o avô de Hampâté Bâ. Unidos por tal empreitada, aqui, a narrativa novamente é posta no campo da história:

Como era de costume, Patê Pouлло fora explorar os arredores. Ao voltar, encontrou Tidjiani repousando à sombra de uma grande e frondosa acácia. [...] levado pela inspiração, Pâté Pouлло exclamou: “Como, Tidjiani! Seu pai, El Hadj Omar está na sombra (prisioneiro, privado dos meios de ação) e você também se senta à sombra? Quem então vai se por ao sol por vocês? Levante-se e vá sentar-se na pedra aos pés da pequena acácia lá adiante. Não é o momento de ficar à sombra, mas ao sol.” (Em *fula*, “pôr-se à sombra” significa repousar depois de terminar o trabalho; “ficar ao sol” quer dizer trabalhar). Tidjiani, que obedecia cegamente aos conselhos de Pâté Pouлло desde que fossem relacionados aos mistérios da brousse, levantou-se e recolheu sua sela e arreios. [...] Patê Pouлло, que acompanhara toda a cena, declarou: “Tidjiani, filho de Amdo Seydou Tall! A você, que aceitou sentar-se nesta pedra, tenho uma coisa a dizer. Palavra de *fula* do Dienguel. Um dia, você fundará aqui uma capital, de que todo Arco do Níger ouvirá falar e de onde ninguém, a não ser a morte natural, o poderá desalojar. Neste dia, pedirei que me dê o terreno sobre o qual está esta pedra, para que nele eu faça minha morada.” Quatro anos mais tarde, Tidjiani instalaria e desenvolveria neste local a capital de seu reino, onde reinaria sozinho por vinte anos, até sua morte. A pedra sobre a qual se sentara, bem conhecida em Bandiagara, encontra-se até hoje no pátio da propriedade que herdei de minha mãe, que ela, por sua vez, havia herdado do pai, Pâté Pouлло.” (HAMPÂTÉ BÂ, 2003, p.30-31)

Mais tarde, Tidjiani Tall perceberia que foi fundamental ouvir o conselho do seu “mais velho” e seguir a sua orientação, fato que representa a maneira como a ancianidade era colocada no âmbito das matrizes culturais africanas, em que o “[...] ancião, no sentido africano da palavra, isto é, aquele que sabe [...] poderia ter conhecimentos profundos sobre religião ou história, como também ciências naturais ou humanas de todo tipo. [...] uma espécie de ciência da vida.” (HAMPÂTÉ BÂ, 2003, p. 174). Então, como conhecedores, por tudo que já viveram, por tudo que já viram e escutaram nos longos anos que carregam, o respeito a cada um deles é condição *sine qua non* nessas sociedades. Acrescenta ainda que, com o auxílio da sabedoria de Patê Pouлло, Tidjiani conseguiu levantar um exército de cem mil homens, e preparava-se para voltar para Macina quando soube que Hamdallaye havia sido consumida pelo fogo, sua gente devastada, entretanto, El Hadj Omar conseguira escapar junto aos poucos dos seus e refugiaram-se numa gruta ao pé de uma montanha nas terras *dogon*. Partiu para onde supostamente estava o tio, mas foi tarde: uma explosão causada por um barril de pólvora havia os matado, então, Tidjiani tomou uma medida enérgica, após longo combate e vitória sobre os

fula de Fakala em vingança à morte do tio, mandou executar todos os indivíduos do sexo masculino pertencentes às famílias do já diluído Império *Fula* de Macina, e, conforme narrou, Hampâté Bâ, “[...] Em Sofara, só em minha família paterna quarenta pessoas foram executadas em um só dia; eram todos meus avós, tios-avós, ou tios paternos.” (HAMPÂTÉ BÂ, 2003, p.32). Pontuo esse trecho por haver um dado interessante na história desse genocídio de Sofara: o pai de Hampâté Bâ foi um dos dois únicos sobreviventes dessa caça aos *fula*, pois nessa guerra entre os *fula* de Macina e os *tucolores* do exército de El Hadj Omar, a linhagem paterna de Hampâté Bâ pertencia ao Império vencido de Macina:

Por seu próprio nascimento, Amadou Hampâté Bâ está localizado no coração de duas principais correntes do qual ele naturalmente será o herdeiro. De fato, seu pai, Hampâté, pertence a uma família muito antiga e nobre do clã Bâ que desempenhou um papel eminente, tanto temporal como no antigo império *Fula* da Macina, e foi quase inteiramente massacrado durante a guerra com os *Toucouleurs* de El Hadj Omar. Em sua família paterna, o jovem Amadou ouvirá muito cedo as grandes histórias relativas ao Império *Fula* da Macina e à trágica história de sua linhagem paterna. (HECKMANN, 2005, p. 02, tradução nossa).⁹⁶

Em meio a essa animosidade histórica entre os Thiam e os Tall, Hampâté Bâ nasceu quando sua cidade natal, Bandiagara, passou a ser a capital do Império *Tucolor* de Macina, depois de tudo, por ser um lugar geograficamente mais seguro, confirmando a profecia de Patê Poullou sobre Tidjiani Tall. Em 1864, após a morte El Hadj Omar, seu sobrinho Tidjani Tall promoveu a divisão do Reino *Tucolor* de Macina entre as três principais famílias *tucolores*: Thiam, Tall e Ouane. Em 1893, as tropas francesas tomaram Bandiagara, então província de Luta, e designaram, como estratégia colonial, um notável nome local para o reinado do território invadido. Assim, o já mencionado Agibou Tall, filho de El Hadj Omar, foi decretado rei pela França: instaura-se um protetorado que precederia a colonização. Aqui, podemos observar o poder exercido pela França para nomear os chefes - os comandantes de circunscrição – ou mesmo reis nas colônias africanas ainda nos contatos iniciais, sendo que:

⁹⁶ “Par sa naissance même, Amadou Hampâté Bâ se situe au coeur de deux grands courants historiques dont il sera tout naturellement l’héritier. En effet, son père, Hampâté, appartient à une très ancienne et noble famille peule du clan Bâ qui joua un rôle éminent, à la fois temporel et spirituel, dans l’ancien Empire peul du Macina, et qui fut presque entièrement massacrée au cours de la guerre avec les Toucouleurs d’El Hadj Omar. Dans sa famille paternelle, le jeune Amadou entendra très tôt les grands récits relatifs à l’Empire peul du Macina et l’histoire tragique de sa lignée paternelle.” (HECKMANN, 2005, p. 02)

A conquista colonial, pondo fim às tentativas de reestruturação interna do espaço ocidental africano, com El Hadj Umar ou Samori, procedeu a um novo agrupamento que ultrapassa em muito a fragmentação característica desse espaço durante séculos. Mas, ao mesmo tempo, esse reagrupamento é acompanhado pela criação de novas fronteiras, que refletem acima de tudo as preocupações contraditórias das diferentes potências coloniais. Sob tutela da França, a AOF é dotada de um sistema federal dirigido pelo Governador Geral, que tem nas mãos a administração das colônias, com prerrogativas especiais quanto à moeda, saúde, educação e defesa. O Governador Geral serve assim de intermediário entre os Tenentes Governadores na cúpula das diferentes colônias e o Ministro francês de Além-Mar, encarregado, em nome da França, de gerir o conjunto do império colonial. (BARRY, 2000, p.71)

Dados como esses são importantes para percebermos as dinâmicas políticas e de poder nessas sociedades num cenário anterior e posterior à colonização europeia, bem como para conhecer o processo de reorganização histórica desses poderes e suas ressonâncias nos modos de vida das sociedades, que se tornariam reféns do *modus operandi* colonial e, só recentemente, em poucas décadas, têm suas independências conquistadas e reconhecidas, daí uma nova necessidade de reorganização dos poderes: reinventa-se, parece, a palavra de ordem na cena colonial e também decolonial; seja para comunidades, seja para indivíduos, a reinvenção de si seria um meio de existir.

Amadou Hampâté Bâ continua a narrativa tratando sobre as memórias a respeito de sua mãe, e conta como Kadidja, após um casamento malsucedido com Hampâté, casou-se posteriormente com o filho do chefe da província de Luta – onde hoje é Burkina Faso: Tidjiani Thiam. Tanto Kadidja quanto Hampâté Bâ foram recebidos com hostilidade no seio da nova família por representarem uma afronta, já que pertenciam ao clã rival, Tall. À sua mãe foi declarada guerra pelas demais esposas de Tidjiani e a ele toda a rejeição por ter sido tomado pelo padrasto como filho primogênito, o que lhe reservaria diversas vantagens. Seu pai adotivo, por ser uma figura de poder, ofereceu-lhe a educação religiosa, que é a quem deve sua primeira experiência na escola corânica, como descreveu quando seus pais o levaram até Tierno Kunta, o mestre espiritual da família, dizendo:

“Nosso filho Amadou chegou a seu sétimo ano. Nós o trazemos a você para que lhes ensine o *Alcorão* como exige a lei muçulmana.” Minha mãe estendeu-lhes as duas pequenas cabaças: “Eis aqui os alimentos exigidos pela tradição: o leite de cabra e os bolinhos de milhete.” Tierno Kounta pegou as duas cabaças, colocou-as ao lado de sua pele de oração e entrou em casa. Quando

voltou, trazia na mão direita uma prancheta de madeira e, na esquerda, uma pequena gamela cheia de areia fina na qual tinha encaixado solidamente uma tigelinha de tinta preta (fabricada com carvão de madeira e goma arábica), e alguns talos de junco talhados em forma de haste para escrever. Colocou estes objetos no chão e virando-se para o leste, com as palmas das mãos abertas, recitou a *Al fatiha*, primeira surata do *Alcorão*, intitulada “a abertura”, texto ritual de base do Islã. Verteu um pouco de tinta e de leite de cabra numa pequena cabaça, molhou uma haste de junco na mistura e escreveu na prancheta um longo texto do *Alcorão*. Em seguida, lavou a prancheta com leite, recolheu cuidadosamente esse leite misturado à tinta e molhou nessa mistura os três bolinhos de farinha de milhete que me deu para comer. Depois me fez beber três goles da mistura. [...] após essa pequena cerimônia, Tierno Kounta me fez repetir a shahada, isto é, a dupla profissão de fé muçulmana [...] Ele recebia assim minha conversão ao islamismo, conversão que eu poderia renovar com plena consciência em minha maioridade. (HAMPÂTÉ BÂ, 2003, p.136-137)

O que se pode observar é o modo como discurso e prática do Islã são operados nessa parte da África: um Livro em comum, mas os usos e os sentidos são traduzidos para as realidades às quais foi sendo inserido. Apesar de que, segundo Albert Adu Boahen (2010, p.50), os objetivos das “[...] guerras santas eram ‘tornar o islamismo não só um conjunto de crenças individuais, mas um direito coletivo’; varrer os vestígios dos costumes tradicionais para criar um império teocrático onde prevaleceriam as leis e práticas islamitas”, a imagem do leite de cabra, os bolinhos de milhete, a tinta à base de carvão, o junco para a escrita e o modo como a cerimônia de conversão se deu, nos diz muito sobre as diversas leituras do Islã na África Negra nesse intercâmbio de valores culturais e religiosos, diferente de um pretense suplante, e isso é próprio de contextos de colonização dos saberes-fazeres, como nessa empreitada árabe-muçulmana no continente em que os convertidos captavam “[...] do Islã apenas as práticas superficiais, simplificando os rituais e adaptando-os à sua realidade, ao seu modo de ser” (NASCIMENTO, 2008, p. 53).

Partindo dessa experiência descrita por Hampâté Bâ, é fundamental que se ressalte que o processo de entrada do Islã no continente não ocorreu por meios unilaterais e implicaram essas e outras mudanças, por conta das interações e da aculturação dela derivada nessa milenar via de mão dupla entre árabes-muçulmanos e oeste-africanos sahaelinos, ocasionado inicialmente por dinâmicas comerciais, políticas e, posteriormente, culturais e religiosas, não raro as dinastias negro-africanas islamizadas levavam em conta os valores tradicionais como num esforço afromuçulmano (INIESTA, 2009) e, um fato interessante quanto às aculturações é que a relação dos árabes-muçulmanos com a palavra acabou potencializando as faculdades já bem

treinadas da memória dos africanos em contextos islamizados e a transmissão de suas práticas culturais por conta das implicações mnemônicas da religiosidade, sua referência no Corão e os recitais cotidianos de seus versos. Inclusive, essa memorização, nas cenas narradas por Hampâté Bâ, estava, muitas vezes, ligada a uma metodologia permeada por violências verbais e físicas aos que não conseguissem repetir a lição *ipsis litteris*, mesmo sem saber os significados do que se estava dizendo, fossem puxões de orelha ou golpes de cipó desferidos por Tierno Kounta ou os castigos partidos de seu pai Tidjiani, que ficou responsável pela educação religiosa do filho, após a morte de Kounta. Porém, sua rigidez fez com que uma de suas esposas, Diaraw Agibou chegasse a interceder por Hampâté Bâ, haja vista que sua mãe, Kadidja, pela ética *fula*, não poderia demonstrar sentimentos pelo filho.

Hampâté Bâ fala da sua trajetória infanto-juvenil assim envolvida com essas experiências com as lições da escola corânicas com Tierno Kounta e, posteriormente, com Tierno Bokar, em Bandiagara, da educação formal colonial, na “Escola dos Brancos”, com os serões com Koullél e os demais anciões no pátio da casa de seu padrasto e as ocupações com sua associação de idade: estamos o tempo todo falando da rotina de uma criança oeste-africana após os sete anos, sendo, desde muito cedo, educada culturalmente para a vida em comunidade e para seguir uma vida religiosa, tudo através da oralidade, conforme pode ser observado no seguinte relato:

Quando cheguei à idade de sete anos, uma noite, depois do jantar, meu pai me chamou. Ele me disse: “Esta será a noite da morte de sua primeira infância. Até agora, sua primeira infância lhe dava liberdade total. Ela lhe dava direitos sem impor qualquer dever, nem mesmo o de servir e adorar a Deus. A partir desta noite, você entrará em sua grande infância. Terá certos deveres, a começar pelo de frequentar a escola corânica. Aprenderá a ler e a memorizar os textos do livro sagrado, o Alcorão, a que chamamos também Mãe dos livros.” (HAMPÂTÉ BÂ, 2003, p.135)

Ao se referir à pequena infância, o padrasto de Hampâté Bâ falava da fase de desenvolvimento da pessoa que, até os sete anos de idade, exige acompanhamento da mãe e ela é sua responsável. A partir daí, os ritos e rituais de iniciação diversas são encarregadas de graduar as experiências em que “O desenvolvimento físico se realiza segundo os grandes períodos do crescimento do corpo, sendo que cada um corresponde a um grau de iniciação”, isso na definição do próprio Hampâté Bâ (1981, p. 2).

Na autobiografia de Hampâté Bâ, podem ser vistas cenas como essas de educação para a socialização, não só no sentido religioso, mas no sentido comunitário com fins na organização das relações sociais, como no caso das associações de jovens: as *waldés*. Elas são exemplos da organização social das comunidades: “Esses grupos, com seus princípios de honra e hierarquia, organização formal, direitos e deveres, reproduzem as práticas adultas e parecem bastante eficazes inclusive em suas incríveis proezas.” (HAMPÂTÉ BÂ, 2003, p.11). A “*Waldeé* de Amkoullel”, por exemplo, chegou a ter oitenta meninos e era formada por um chefe, um subchefe, um cádi (juiz), um *griot* (para comunicar as reuniões, falar em nome do chefe e serem mensageiros oficiais, portanto uma função política também inerente aos *griot* ou *griote*, de quem essas crianças eram filhas), um Noutassibi – fiscal ou, como Hampâté Bâ chamou, o “bisbilhoteiro” (2003, p.169), agindo como um detetive – e um segundo Noutassibi. A organização reunida deliberava sobre assuntos comuns, do mesmo modo que faziam os adultos, e ambas ajudavam a regular a convivência no meio em que estavam inseridos. Percebiam a sofisticação dessas associações de idade.

Nesse aprendizado da vida coletiva, na reprodução de práticas políticas e culturais adultas, essas *waldeé* deveriam ser apadrinhadas por uma associação de adultos como conselheira e protetora, no sentido do seu fortalecimento. No mais, “A vida dos meninos nas associações de idade constituía assim um verdadeiro aprendizado da vida coletiva e das responsabilidades” (HAMPÂTÉ BÂ, 2003, p.170), então, essas associações dos jovens representam, o sentido comunitário como um valor civilizacional ao passo que há a reprodução da organização da sociedade como que para preparar para a vida adulta com cidadania, usando um termo que nos é familiar para falar dessa matriz cultural cultivada desde cedo nas pessoas. E, nesses mesmos moldes, havia, ainda, as associações formadas por meninas, chamadas de Valentinas, igualmente imbuídas com o sentido de educar para a socialização em que:

Para alcançar esses objetivos, as crianças são introduzidas em grupos formados pelo critério de idade, nos quais ingressam logo após ultrapassadas as fases mais incipientes da infância. Desses grupos nascem aquelas figuras sociais a que se convencionou chamar de gerações: são indivíduos que passam por processos educacionais comuns a todos os componentes dos grupos segundo os estágios de aprendizado em que se encontrem. Em geral as pessoas atingem juntas a maturidade, submetendo-se coletivamente aos atos iniciáticos previstos pelo costume e que marcam etapas vencidas. Dessa maneira, os integrantes desses grupos e dessas gerações adquirem consciência ótima de sua condição social e dos principais valores, direitos e deveres de sua sociedade, ligando-se estreitamente em razão da solidariedade que se

estabelece entre eles. Ao vencerem as últimas etapas, são considerados capazes de integração social e representantes legítimos da sociedade. (LEITE, 1996, p.108-109)

Também enquanto instituição gregária, mas marcada por um caráter religioso, podemos nos referir à escola tradicional do *Komo*⁹⁷ entre os *bambara*, com os quais Hampâté Bâ conviveu e aprendeu muito desse aspecto civilizacional que rege a formação da personalidade através de meios iniciáticos e de progressão das fases dos aprendizados desses indivíduos “[...] capaz de manter e transmitir os valores mais fundamentais do grupo social.” (LEITE, 1996, p.108), sendo que o *Komo* era:

Uma das sociedades iniciáticas bambaras mais importantes do Mali, reservada aos adultos circuncisados. Antes da circuncisão, a criança começa a fazer parte das sociedades infantis Tiebleni e depois N’Tomo. Quando é iniciada na sociedade Komo, recebe de seus mestres ensinamentos de base que serão aprofundados durante a sua vida. A palavra *komo* designa ao mesmo tempo a confraria, o saber que lhe é próprio, seu deus (ou melhor, uma das forças sagradas que operam no Universo) e a máscara sagrada que é seu suporte. A iniciação Komo reúne as principais etnias do antigo Mali: bambaras, mandês, senufos etc. (HAMPÂTÉ BÂ, 2003, p.134-135)

A circuncisão como pré-requisito para o ingresso na escola iniciática *bambara* representa a importância desse rito de passagem dos que “nascem” para uma vida em sociedade. Só então, poderiam participar de reuniões ativamente, expressar-se publicamente, e exercer algumas funções, eis o caráter sociológico dessa tradição que, por sinal, é anterior ao Islã na África e, afora a extensa crítica que envolve esses atos iniciáticos no continente, são concebidos, tanto no caso masculino (circuncisão) quanto feminino (excisão), como “[...] a da tomada de consciência da natureza social de que também se revestem as práticas sexuais.” (LEITE, 1996, p.107), portanto, garantiriam a reprodução e a continuidade do grupo. Numa fala de Hampâté Bâ sobre a noção de pessoa na África, “A iniciação tem o propósito de dar à pessoa física um poder moral e mental que condiciona e ajuda a realização perfeita e total do indivíduo.” (1981, p.02), então, faz parte da manutenção da vida individual e social de cada um.

⁹⁷ *Komo* – mito cosmogônico desta sociedade secreta. Ver nos Anexos – Foto 21 - Máscara iniciática *Komo*.

Quanto à educação formal, Hampâté Bâ fala sobre sua experiência na escola primária, onde conseguiu o certificado de estudos nativos ao aprender a ler, escrever e efetuar operações matemáticas básicas. Depois, na escola profissional de Bamako, de onde foi enviado ao trabalho em Ouagadougou como escrevente temporário, por ter se negado a continuar sua carreira na Ilha de Goreé, no Senegal. Toda a escola parece ter sido sempre pautada na educação colonizadora para formar mão de obra para a empresa colonial, como quando, de volta à Bandiagara, em 1908, após o exílio de quatro anos em Buguni, onde ficaram em virtude condenação do padrasto Tidijani Thiam, por conta de perseguição política, e assim descreveu:

Quando, de volta a Bandiagara, a vida parecia afinal retomar o seu curso normal, sou brutalmente arrancado de minhas ocupações tradicionais que sem dúvida me teriam conduzido a uma carreira clássica de marabu-professor, para ser enviado à força à “escola dos brancos”, considerada então pela grande maioria dos muçulmanos como o caminho mais rápido para o inferno! (HAMPÂTÉ BÂ, 2003, p.209).

Na chamada “Escola dos Brancos”, só aos 12 anos, Hampâté Bâ aprendeu o francês nas lições dos livros específicos para os negros, que eram privados de falar suas línguas em sala sob pena de receberem severos e infames castigos: como numa “escravização da linguagem” (CARBONI; MAESTRI, 2005, p.224), operando em favor do colonialismo, que, como agência dominadora impõe, não só a língua, a sua hierarquização, mas o conhecimento, a organização social, os sistemas políticos, a religiosidade – daí a preocupação dos afro-muçulmanos com a educação colonial, comparando-a à via para o “inferno”, como nas palavra de Kadidja. O que ocorre é que com esses mecanismos, busca-se homogeneizar uma massa e hierarquizar europeus e africanos, através da imposição de visões de mundo em que as referências dos colonos serão sempre excluídas e a dos colonizadores, as referências de inclusão no sistema. Agindo no cotidiano dos nativos, nas suas relações sociais, o colonialismo ultrapassa a agência da institucionalização e parte para o campo da internalização de seus valores, que, para os Comaroff (1991;1997) interferem na construção das identidades dos colonizados e colabora para o estabelecimento e a manutenção desse sistema de dominação racista, dessa empresa colonial de imposição de uma cultura sobre a outra, um encontro que modifica a tudo e a todos (COMAROFF; COMAROFF, 1997), pois:

Um empreendimento de colonização nunca é filantrópico, a não ser em palavras um dos objetivos de toda colonização, sob qualquer céu e em

qualquer época, sempre foi começar por decifrar o território conquistado, porque não se semeia a contento nem em terreno já plantado, nem em alqueive. É preciso primeiro arrancar do espírito, como se fossem ervas daninhas, valores, costumes e culturas locais, para poder semear em lugar dos valores, os costumes e cultura do colonizador, considerados superiores e os únicos válidos. E que melhor maneira de alcançar este propósito do que a escola? Mas, como diz o conto Kaïdara, todas as coisas têm necessariamente uma face diurna e uma face noturna. Nada, neste mundo, é ruim de A a Z, e a colonização também teve aspectos positivos, que talvez a princípio não nos fossem destinados, mas que herdamos e nos pertencem para utilizá-los da melhor forma que pudermos. (HAMPÂTÉ BÂ, 2003, p.327)

É evidente que, apesar do dantesco e violento esforço para promover o apagamento dos valores dos colonos, a experiência não é de todo efetiva, apesar de ser avassaladora em suas colonialidades, mas “Até as crianças, arrancadas da cultura tradicional de seus pais e avós e colocados nas escolas coloniais, estavam, ainda assim, plenamente imersas numa experiência primária de suas próprias tradições” (APPIAH, 1997, p. 25). Isso para não fortalecer uma imagem de nativos que seguiam sem crítica o subjugo do colonizador, mas que eram assediados com repressão, a todo tempo, pela colonização de mentes, como desigando nos estudos de Frantz Fanon (2005).

Outra questão que se coloca sobre essas e outras dinâmicas dos encontros coloniais com os brancos são balizados por uma visão pré-concebida uns sobre os outros: os brancos, julgando os negros como seres inferiores, animalizados e selvagens a serem civilizados em seus lugares sujos onde se vive de qualquer jeito, na desorganização, na fome, na escassez de toda ordem. Já a visão dos espaços dos brancos como limpos, iluminados, sólidos de ferro e pedra (FANON, 2005), muitas vezes, até concebidos como mitológicos, conforme a descrição de Hampâté Bâ, na explicação sobrenatural da existência dessa raça:

Uma velha lenda que eu tinha ouvido, que remontava à época da chegada dos brancos por via marítima, me veio à mente. Os brancos, dizia-se então, eram “filhos d’água”, seres aquáticos que viviam em grandes cidades no fundo do mar. Tinham como aliados djins rebeldes que o profeta Salomão outrora havia lançado às profundezas do oceano e proibido de morar na terra para sempre. Esses djins fabricavam para eles objetos maravilhosos em suas oficinas. De tempos em tempos, esses filhos d’água” saíam de seu reio aquático, depositavam alguns de seus objetos maravilhosos na margem, recolhiam as oferendas das populações e desapareciam. “Essa roupa prova que os brancos-brancos são ‘filhos d’água’”, disse a mim mesmo. São uma espécie de lagostins gigantes com forma humana, e como todo lagostim que se preze devem ter uma carapaça, por mais leve que seja.” Reconfortado por esta

lógica, examinava todos os detalhes da leve carapaça do branco-branco, cuja imagem se gravou em minha memória como numa película fotográfica. (HAMPÂTÉ BÂ, 2003, p.131)

E segue descrevendo com minúcia os trajes do europeu com quem teve o primeiro contato, como que tentando associar às lendas que ouvia sobre esses homens de além-mar com a cena que via, marcada pela curiosidade e pelo medo dessas “brasas que não queimam”, para usar uma expressão que definia os franceses após as primeiras impressões. Entretanto, depois da Primeira Guerra Mundial, com as demandas do conflito europeu nas colônias, inclusive com os recrutamentos em massa das populações masculinas jovens, um outro olhar seria lançado para os colonizadores:

Os sobreviventes que voltaram em 1918-1919 foram a causa de um novo fenômeno social que influenciou na mentalidade nativa. Estou falando do *fim do mito do homem branco* como ser invencível e sem defeitos. [...] Quando os atiradores voltaram ao país contaram, ao longo dos sertões, tudo o que tinham visto. Não, o homem branco não era um super-homem beneficiando-se de não se sabe que proteção divina ou diabólica; era um homem como eles, com a mesma dose de qualidades e defeitos, força e fraqueza. (HAMPÂTÉ BÂ, 2003, p.313)

É narrada essa memória traumática da guerra, de outro viés da guerra de 1914, com seus efeitos nos países africanos. E segue relatando que o comandante da circunscrição de Bandiagara convocou reunião com todos as autoridades e declarou que a Alemanha e França estavam em guerra. E mais: que as colônias francesas estavam convocadas para reforçar os exércitos da metrópole, bem como para enviar mantimentos para os combatentes como milhete, arroz e também animais de corte, quando:

Na noite de 3 para 4 de agosto de 1914, os claris do batalhão soaram, emitindo notas de mau agouro. Instantes depois rufava, por sua vez, o tantã real de guerra tucolor, num ritmo que anunciava uma grande calamidade. [...] Após a última das sete batidas de tantã dadas com alguns segundos de intervalo, outras batidas se seguiram, mais bruscas e rápidas, entrecortadas pelo repicar aflito de cilindros metálicos. Era o sinal sonoro tradicional anunciando o início da guerra com estrangeiros. (HAMPÂTÉ BÂ, 2003, p.258)

As especulações sobre as causas da guerra movimentaram os imaginários dos colonos, e Hampâté Bâ (2003) nos traz mais uma interessante visão africana, agora, suposições sobre a Primeira Guerra Mundial, partindo de suas próprias realidades, uns defendendo a tese de que franceses e alemães travavam o conflito para disputar a exploração de terra fosse para o cultivo ou para a criação de gado; acreditava-se que os rebanhos alemães tivessem invadido os campos franceses. Outros acreditavam que a guerra só poderia ser motivada pela suposta escassez de mulheres na Europa e a consequente disputa por elas. Por aí, viajavam os imaginários antes de os africanos das zonas coloniais francesas partirem em massa para o combate e conhecer os horrores da guerra e as razões outras desse primeiro conflito em escala global.

Para a Guerra, é evidente que nessa relação imperialista Europa-África, o *front* de combate foi formado por um sem-número de africanos nos exércitos europeus, não só com a contribuição humana – aqui, então, o interesse militar nos nativos a serviço da metrópole –, mas também material: no caso da França, foram quatro anos de fornecimento de recursos. E os recrutamentos em massa e o envio de suprimentos não foram as únicas ações bélicas no continente: as colônias foram afetadas, não só na África, mas na América, através dos conflitos, das restrições de acesso aos portos pertencentes aos grandes blocos que disputavam ao Sul do globo desde a década de 80 do século XIX e também articulavam os combates nos territórios africanos, com fins na expansão, inclusive para a conquista de zonas de influências econômicas – que é ainda uma maneira de dominação – e na defesa de seus impérios coloniais: e aqui, o interesse político na África; não por acaso, num cenário após a guerra, as fronteiras do continente foram novamente redesenhadas.

Numa dessas solicitações do recrutamento ao governo na AOF, à época Joost Van Vollenhoven, que foi demandado pela metrópole para enviar de um mínimo cem mil homens, o governador recusou-se temendo revoltas populares, mas houve quem o fizesse em dimensões avassaladora em todos os sentidos, tanto para os que seguiam para o combate na Europa quanto para quem ficava no caos instaurado pela guerra até mesmo nas colônias:

A passagem de Blaise Diagne foi seguida de um recrutamento maciço. Quase todos os jovens de pelo menos dezoito anos foram convocados. Isto ocasionou uma profunda perturbação na vida associativa tanto dos jovens como dos adultos. Nossa própria associação, por exemplo, não estava mais em condições de funcionar e a maior parte das sociedades iniciáticas viram partir a geração que lhes daria continuidade. Uma das maiores consequências da

guerra de 1914, se bem que pouco conhecida, foi provocar a *primeira ruptura na transmissão oral dos conhecimentos tradicionais*, não só no seio das sociedades iniciáticas, mas nas confrarias de ofícios e nas corporações artesanais, cujos ateliês eram verdadeiros centros de ensinamento tradicional. A sangria de jovens enviados à frente de batalha – de onde muitos não voltariam – o recrutamento intensivo para trabalhos forçados ligados ao esforço de guerra e de ondas de êxodo em direção à Costa do Ouro privaram os velhos mestres dos aprendizes necessários e provocaram, de maneira mais ou menos pronunciada dependendo da região, o primeiro grande eclipse na transmissão oral deste vasto patrimônio cultural, processo que iria se agravar nas décadas seguintes em consequência de novos fatores sociais. (HAMPÂTÉ BÂ, 2003, p.309-310)

Além dessa rupturas, está a memória da grande crise de 1914, como relata sobre Sofara, devido à estiagem histórica e a afetação da atividade agropecuária por conta dos recrutamentos numa região já bastante assolada pelas “guerras de capturas”, usando as palavras de Ferran Iniesta (2009, p.23) sobre o incalculável tráfico árabe-muçulmano de escravos, que não seria superado pela experiência transatlântica, mesmo com as rotas comerciais já abertas aos europeus⁹⁸ para a execução desse atentado contra as populações, suas economias, seus sistemas políticos, suas culturas, suas identidades, suas vidas. O fato é que à altura da Grande Guerra, na tentativa de reorganização dos cenários para a sobrevivência, os esforços dos que ficaram não foram suficientes e isso fez crescer a escassez de alimentos devido à queda na produção gerando a fome sem precedentes, que demandou as migrações internas, que, inclusive fez emergir o sentido comunitário e a solidariedade frente à ruptura da ordem causada pela calamidade. Nesta e em outras situações, as colônias passaram a sentir os efeitos da eclosão da Primeira Guerra Mundial, com o surgimento de problemas e mudança de dinâmicas sociais diversos, como esses impactos econômicos, o êxodo europeu, colapsando o poder colonial e também as migrações para a França. Podemos afirmar que esses movimentos do pós-guerra impulsionaram, já num sentido independentista, o posicionamento crítico mais ativo dos nativos em relação aos colonizadores, pois:

[...] quando descobriram que as medalhas e o título de antigo combatente lhes valiam uma pensão equivalente à metade da dos companheiros brancos com quem haviam compartilhado combates e sofrimentos, alguns ousaram reivindicar e falar de igualdade. Foi então, em 1919, que começou a soprar pela primeira vez um espírito de emancipação e reivindicação que, com o

⁹⁸ Ver nos Anexos – Mapas 11 e 12 - Rotas de comércio interno e transoceânico das cidades da Costa da África Oriental.

tempo, acabaria por se desenvolver em outras camadas da população. (HAMPÂTÉ BÂ, 2003, p.313)

Devemos ressaltar que, apesar de esse ser um estopim para as reclamações entre os africanos nas colônias, há uma consciência da condição de submissão e “[...] durante a colonização, o colonizado não para de libertar-se entre as nove da noite às seis da manhã.” (2005, p.69), como defende Frantz Fanon em *Os condenados da terra* sobre esses contextos de opressão em que a hegemonia do projeto imperialista e o pensamento europeu atentam violentamente contra, não só os corpos, mas contra as subjetividades do outro africano nesses efeitos dos encontros coloniais que duraram tanto nos territórios da África.

Nesse contexto, em 1922, enquanto seus territórios ainda estavam sob esse domínio da França, Amadou Hampâté Bâ seguiu para trabalhar novamente na administração colonial, mas agora em Ougadougou, onde começaria a recolher as narrativas que o inscrevem no que vou chamar de cânone maliense. Na ocasião da partida, sua mãe decidiu acompanhá-lo até certo ponto da viagem, pois estava estante com a ida do filho para tão longe, tendo até consultado um *marabut*⁹⁹ sobre o tema, que a tranquilizou quanto ao destino dele. Depois de andarem a pé pelo caminho de areia que dava acesso ao rio Níger, Hampâté Bâ deixou Kulikoro, mas não sem antes ser aconselhado por Kadidja na ocasião de sua partida, com palavras permeadas de valores culturais, que ouviu atentamente, afinal há uma aura religiosa sobre as mães oeste-africanas às quais se deve um duplo respeito, pois são elas as portadoras do poder de gerar e conceber vidas, sendo esse respeito religioso um outro valor civilizacional importante nessas culturas, afinal “[...] em obediência ao ditado malinês que diz: ‘Tudo o que somos e tudo que temos devemos somente uma vez a nosso pai, mas duas vezes a nossa mãe’”(HAMPÂTÉ BÂ, 2013, p. 45). Então, naquele janeiro que anunciava um ano repleto de novas experiências, relata que:

Na manhã da partida, minha mãe acompanhou-me até a beira do rio. Um pouco antes de chegar à margem era preciso atravessar uma pequena duna de areia. Caminhávamos de mãos dadas. À medida que descíamos, virados para o sul, o vento do norte nos colava as roupas às costas. Minha mãe fez questão de subir na piroga para verificar com seus próprios olhos que nada faltasse. Mais sossegada, distribuiu os últimos presentes e voltou para a margem. Pegando minha mão, puxou-me de lado. Ali deu-me cinquenta francos para as despesas de viagem e, tomando minhas mãos nas suas, disse-me: “Olhe bem

⁹⁹ Chamados também de marabu, marabuto, morabito, são sacerdotes versadas no ensinamento do Corão e das demais referências do Islã.

nos meus olhos”. Mergulhei meu olhar no seu e, por alguns instantes, como se diz em *fula*, “nossos olhos tornaram-se quatro”. Toda a energia desta mulher indomável parecia fluir para mim através de seu olhar. Virou então minhas mãos e em um gesto de grande benção materna, à maneira das mães africanas, passou a ponta da língua sobre minhas palmas. “Disse:” Meu filho, vou lhe dar alguns conselhos que serão úteis para toda a sua vida de homem. Guarde-os bem”. Ela marcava cada conselho tocando a ponta de um de seus dedos. “Nunca abra sua mala em presença de alguém. A força de um homem vem de sua discrição; não é necessário mostrar nem sua miséria nem sua fortuna. A fortuna, quando exibida, atrai invejosos, pedintes e ladrões.” - “Nunca tenha inveja de alguma coisa ou de alguém. Aceite o seu destino com firmeza, seja paciente na adversidade e comedido na felicidade. Não se compare àqueles que estão acima de você, mas àqueles que são menos favorecidos que você”. Não seja avaro. Distribua esmolas na medida de suas possibilidades, mas dê preferência aos pobres sobre os marabus ambulantes.” - “Preste o máximo de serviço, mas peça o mínimo possível. Faça-o sem orgulho e nunca seja ingrato com Deus e os homens”. - “Seja fiel em suas amizades e faça tudo para não ferir seus amigos”. - “Nunca brigue com um homem mais jovem ou mais fraco que você”. - “Se partilhar um prato com amigos ou desconhecidos, nunca pegue um pedaço grande, nem encha a boca de alimentos e, principalmente, não olhe para as pessoas enquanto estiverem comendo, porque nada é mais feio que a mastigação. E nunca seja o último a levantar-se; demorar-se diante de um prato é próprio dos glutões e a glotonaria é vergonhosa”. - “Respeite os mais velhos. Sempre que encontrar um ancião fale com ele com respeito e dê-lhe um presente, por menor que seja. Peça-lhe conselhos e faça-lhe perguntas com discrição”. - “Desconfie dos adutores, das mulheres de má vida, dos jogos de azar e do álcool”. - “Respeite os chefes, mas não os coloque no lugar de Deus”. - “Faça suas orações regularmente. Confie sua sorte a Deus toda manhã ao levantar-se e agradeça-lhe toda noite ao deitar-se”. - “Você entendeu bem? “Sim, Dada.” (2003, p.340-341).

Crendo na energia condensada na palavra, ela seguiu enumerando conselhos ao filho. O significado da saliva tanto na África tradicional quanto para o Islã está ligado ao poder espiritual da palavra, por este motivo, nos muitos rituais de cura ou mesmo nos gestos de benção, ela é um elemento presente, como a cena da mãe de Hampâté Bâ no momento da partida como uma transmissão de ensinamentos e energias materiais e sagradas através da oralidade, que é um valor civilizacional oeste-africano, ao passo que “A cultura africana sugere que o que existe em potencial no universo pode ser materializado pela palavra.” (SANTOS, 2012). Essa afirmação pode ser via para a interpretação do trecho de *Amkoullel, o menino fula*, de Hampâté Bâ, na ocasião dessa despedida. Então, com a benção poderosa proferida por sua mãe, é como se deixasse naquela margem do rio sua juventude, como num rito de passagem, e embarca em sua vida de adulto, que é o que narra na segunda parte de sua autobiografia. A viagem é o que divide

e, ao mesmo tempo, une as duas fases da vida de Hampâté Bâ, simbolizando a transição entre duas experiências, como uma progressão, como num ato iniciático da narrativa de si.

Já *Oui, mon commandant!* é o relato desse início da carreira de Hampâté Bâ como funcionário público do Estado colonial francês: primeiro no Sudão do Sul (Mali), onde chegou a ser intérprete do governador, e depois no Alto Volta (Burkina Faso), sendo esta a referência de suas narrativas nesse segundo tomo autobiográfico. Tendo adentrado nas esferas coloniais, frequentou, em Djené, a escola normal colonial e, em Bamako, a escola profissional, ou escola dos filhos dos chefes. Depois desse processo educacional, o comum era que os estudantes, após obterem os certificados, seguissem para as circunscrições mais desenvolvidas para trabalhar de acordo com suas qualificações, entretanto, Hampâté Bâ fez o caminho contrário: recusou seu envio à Ilha de Gorée, no Senegal, o que lhe permitiria, supostamente, ascender na carreira e chegar a ser um chefe. Sua mãe também foi contra a ida, alegando que ele já havia estudado francês o suficiente, tendo, portanto, que voltar às suas obrigações tradicionais, inclusive religiosas. Porém, ao invés de ficar em Bamako mesmo, como castigo pela insubordinação, foi então designado pelo governador como escrevente auxiliar temporário nas desconhecidas terras da nova colônia, e esses foram os caminhos que o levaram à Ougadougou, considerado um lugar inferior, como na observação seguinte:

Preciso abrir um pequeno parêntesis aqui, para apontar um fenômeno psicológico nascido da colonização e que eu notei em várias ocasiões. Na época, alguns cidadãos dos primeiros países africanos colonizados se consideravam superiores aos demais por causa do precedente do contato com os colonizadores. Embora o Saint-Louisense, por exemplo, independentemente de eles desfrutaram cidadania francesa (como seus compatriotas das outras três cidades senegalesas com estatuto especial, Dakar, Rufisque e Goree), acreditavam ser os fênix dos negros da África porque foram os primeiros a entrar em contato com os europeus em 1558. (HAMPÂTÉ BÂ, 1994, p.110-111, tradução nossa)¹⁰⁰

¹⁰⁰ “Il me faut ici ouvrir une petite parenthèse, pour signaler un phénomène psychologique né de la colonisation et que j’avais constaté à diverses reprises. A l’époque, certains ressortissants des premiers pays africains colonisés s’estimaient supérieurs aux autres en raison même de l’antériorité de leur contact avec les colonisateurs. Bien des Saint-Louisiens, par exemple, indépendamment du fait qu’ils jouissaient de la citoyenneté française (comme leurs compatriotes des trois autres villes sénégalaises à statut privilégié, Dakar, Rufisque et Gorée), se croyaient les fénix des nègres de l’Afrique parce qu’ils furent les premiers à entrer en contact avec les Européens en 1558.” (HAMPÂTÉ BÂ, 1994, p.110-111)

Então, conta que trabalhou servindo à França, sendo um colonizado, ou um “*blanc-noir*” (HAMPÂTÉ BÂ, 1994, p.49), portanto, educado para tal. Não por acaso intitula o livro de *Oui, mon commandant!* numa expressão de sua relação de subordinação à administração da colônia, entretanto, sem abandonar totalmente suas referências tradicionais, o que lhe ajudou estrategicamente no trabalho com as pessoas como uma espécie de intermediário cultural, promovendo a negociação entre culturas tradicionais e os valores coloniais franceses, entendendo as contingências do colonialismo e as oportunidades da comunicação que ele lhe abriu, bem com as restrições a ele inerentes. E sobre essas tensas relações coloniais franco-africanas, registra o seguinte dado sobre essas classificações das pessoas:

Sob o efeito da colonização, a população da África Ocidental francesa dividiu-se automaticamente em dois grandes grupos, subdivididos em seis classes que se sobrepuseram às classes étnicas naturais. O primeiro foi o dos cidadãos da República Francesa, o segundo, o de assuntos simples. O primeiro grupo foi dividido em três classes: Cidadãos franceses de raça pura, nascidos na França ou europeus de língua francesa ou naturalizados franceses, os cidadãos franceses das "quatro comunas de pleno exercício" do Senegal (Gorée, Saint-Louis, Dakar e Rufisque). Africanos naturalizados cidadãos franceses. Todos gozavam dos mesmos direitos (em princípio) e pertenciam aos tribunais franceses. O segundo grupo, o dos súditos, incluiu, por sua vez, três classes: No topo da hierarquia vieram os súditos franceses do Senegal, que gozavam de uma posição privilegiada em comparação com os de outros países [...] então vieram, nos outros territórios, os súditos franceses "alfabetizados" (isto é, educados ou conhecendo francês) e os súditos franceses "analfabetos" (apenas do ponto de vista do francês, é claro). Ao lado desta divisão oficial da sociedade, o humor popular criou outro, que foi reduzido a quatro classes: brancos-brancos (ou toubabs), que incluíam todos os europeus de origem, a dos negros brancos, que incluiu todos os nativos, pequenos funcionários e agentes comerciais que eram alfabetizados em francês, trabalhando nos escritórios e faturas dos brancos-brancos [...] a dos negros dos brancos, que incluiu todos os nativos analfabetos, mas empregados por algum motivo por brancos-brancos ou por brancos-negros (criados, boys, cozinheiros, etc.) e, finalmente, a dos negros-negros, isto é, os africanos que permaneceram totalmente eles mesmos e constituíam a maioria da população. (HAMPÂTÉ BÂ, 1994, p.229-230, tradução nossa)¹⁰¹

¹⁰¹“Sous l’effect de la colonization, la population de l’Afrique occidentale française s’était divisée automatiquement en deux grands groupes, eux-mêmes subdivisés en six classes qui vinrent se superposer aux classes ethniques naturelles. Le premier était celui des citoyens de la République française, le second celui des simples *sujets*. Le premier groupe était divisé en trois classes : les citoyens français pur dang, nés en France ou Européens naturalisés français ; les citoyens français des ‘quatre communes de plein exercice’ du Sénégal (Gorée, Sant-Louis, Dakar et Rufisque) ; enfin les Africains naturalisés citoyens français. Tous jouissaient des mêmes droit (en principe) et relevaient des tribunaux français. Le second groupe, celui des sujets, comprenait à son tour trois classes : au sommet de la hiérarchie venaient les sujets français du Sénégal, qui jouissaient d’une situation privilégiée par rapport à ceus des autres pays [...]; puis venaient, dan les autres territories, les sujets français ‘lettrés’ (c’est-à-dire scolarisés ou connaissant le français) et les sujets français ‘illettrés’ (uniquement du point de vue du français, cela va de soi). A côté de cette division officielle de la société, l’humour populaire en avaint créé un autre, que se réduisait à quatre classes: celle des blancs-blancs (ou

Citando essas nomenclaturas, Hampâté Bâ não estaria abordando a questão que Fanon (2008), mais tarde, trataria sobre a desigual relação do branco e do negro no sistema colonial? Sim, sobre a reprodução dessa hierarquização que faz parte da alienação colonial e rege também essa delimitada relação franco-africana. São sujeitos alienados pelo colonizador para manter o poder e a exploração por meio da dominação violenta e racista colonial, que implicam na tradução das identidades, trazendo efeitos destrutivos não só para os corpos subjugados, mas para suas subjetividades. Nesses termos, a vergonha de si mesmo, o complexo de inferioridade e a adoração ao branco, são traduzidos no desejo de embranquecer, pois, nessa cena colonial “[...] para o negro, há apenas um destino. E ele é branco.” (FANON, 2008, p.28) porque isso garante a humanidade através do embranquecimento, portanto, garantiria a existência; o privilégio de existir. Se para existir é preciso ser de outro jeito que não o negro, como se veem a si esses sujeitos? Se o esforço do colonizador é “[...] libertar o homem de cor de si mesmo.” (FANON, 2008, p.26), tratando-o no nível da epidermização, “[...] a inscrição da raça na pele” (HALL, 2014, p.82) para justificar a segregação. E ser um branco-branco, branco-negro ou negro-negro também nos diz muito sobre o grau de subordinação estabelecido na relação colonial, sobre a qual pontua Hampâté Bâ:

De repente percebi quanto o africano estava privado de direitos em seu próprio país. Na época, a garantia mais segura para obter tudo sem problemas e permitir todos os abusos sem punição, era ter a pele branca - e também, deve ser reconhecida, mas em menor grau, o fato para ser um "preto-branco", isto é, um representante da administração colonial. Qual foi a origem da injustiça social? Por que existe? Quais foram suas outras manifestações no mundo? Ela poderia parar um dia? ... Uma série de perguntas sem resposta sobre a vida, o mundo, as relações entre os homens, invadiram minha mente pela primeira vez. Após a lição de tolerância recebida do marabout Kounta em nossa etapa anterior, uma nova dimensão foi oferecida às minhas reflexões. Certamente, essa viagem foi rica em surpresas e lições. (HAMPÂTÉ BÂ, 1994, p.52, tradução nossa)¹⁰²

toubabs), que comprenait tous les Européens d'origine ; celle des blancs-noirs, qui comprenait tous les indigènes petits fonctionnaires et agents de commerce lettrés en français, travaillant dans les bureaux et factoreries des blancs-blancs [...]; celle des nègres des blancs, qui comprenait tous les indigènes illettrés mais employés à un titre quelconque par les blancs-blancs ou les blancs-noirs (domestiques, boys, cursiniers, etc.) ; enfin celle des noirs-noirs, c'est-à-dire les Africains restés pleinement eux-mêmes et constituant la majorité de la population.”(HAMPÂTÉ BÂ, 1994, p.229-230)

¹⁰² “Je réalisai soudain combien l’Africain a été privé de droits dans son propre pays. A l’époque, la garantie la plus sûre pour tout obtenir sans peine et se permettre tous les abus sans punition, c’était d’avoir la peau blanche – et aussi, il faut le reconnaître, mais dans une moindre mesure, le fait d’être un ‘blanc-noir’, c’est-à-dire un représentant de l’administration coloniale. Quelle était donc l’origine de l’injustice sociale? Pourquoi existait-elle? Quelles étaient ses autres manifestations dans le monde? Cesserait-elle un jour?... Une foule de questions sans réponse sur la vie, le monde, les relations entre les hommes envahissait pour la première

Acompanhado por tantos questionamentos, observava essas e outras situações como um funcionário da colônia, enxergava mais nitidamente a relação entre o racismo e colonialismo, tratando os negros sempre como inferiores, incapazes (e o que mudou desde lá?). O fato é que Hampâté Bâ era considerado um branco-negro alfabetizado nos moldes europeus, portando, seguiu com seu grau de aceitabilidade para atender ao chamado dos colonizadores, como quando foi designado para o serviço no Alto Volta. Com as portas que sua “passabilidade” abriu, seguiu, então, escoltado por um guarda sob o desígnio do governo de Bamako, para chegar ao seu destino. Precisou de meios para ir a até Mopti e, de lá, continuar a viagem, que deveriam ser fornecidos pelo círculo de Segu, ainda no Mali, então, na viagem, uma parada na cidade também margeada pelo Rio Níger foi feita para a devida visita de deferência e apresentação ao comandante da circunscrição.

Na estadia, há a memória do encontro com o *griot* Mamadou Kane, que estava pelo porto buscando estrangeiros para ganhar seu dinheiro. Seja *Doma* ou *Djeli*, o *griot* tem na palavra sua profissão, é o modo como sua casta vive, e é através dela que terá seu sustento e de sua família. Até hoje andam buscando abonados para cantar-lhes glória e conseguir seus víveres. Ou glórias ou infâmia são cantadas, dependendo da generosidade do cortejado, ademais: “Se você quer evitar que o cão morda você e não lhe transmita raiva, jogue-lhe um osso, diz um provérbio *Fulfulde* do Mali.” (HAMPÂTÉ BÂ, 1994, p.8, tradução nossa)¹⁰³. Parou, então, para ouvir o *griot*, que seguiu com uma narrativa elogiosa, após ter colhido as devidas informações sobre o *fula* que por ali passava:

- Oh, Komikè, o homem que escreve! disse ele. Boa noite! Bem-vindo a Niamina, a cidade onde vivem os mais habilidosos tintureiros de todo o país, aqueles que te pedem para escolher entre as nuvens do céu a cor que você deseja. Sim, Komikè, seja bem-vindo em Niamina, a cidade onde Dibi viveu e morreu, o maior cantor do deus Komo de todos os tempos, a cidade que viu o nascimento de tantos santos xerifes, descendentes do Mensageiro de Deus (salvação e paz sobre ele!), e marabouts acentuados pela ciência ou pela santidade. [...] "Eu sou da idade do seu pai, mas um *griot* não tem idade. Ele é o camarada de todos os nobres, ao mesmo tempo que seu servo e seu obrigado. Eu venho me colocar em sua graciosa disposição, porque eu sei

fois mon esprit. Après la leçon de tolérance reçue du marabout kounta à notre étape précédente, voilà qu'une dimension nouvelle venait s'offrir à mes réflexions. Décidément, ce voyage se révélait riche de surprises et d'enseignements." (Ibid., p.52)

¹⁰³“Si tu veux éviter que le chien ne te morde et ne te communique la rage, jette-lui un os.” (Ibid., p.8)

que, à sombra da sua generosidade, nem minha esposa, sua griote, nem meus filhos, seus pequenos griots, portanto, pintos do seu celeiro, não morrerão de fome ou morte nem de sede. Oh, Komikè! Diga-me assim, para que minha noite escura se transforme em lua cheia e meus medos desaparecem como neblina no nascer do sol. (HAMPÂTÉ BÂ, 1994, p.11-12, tradução nossa)¹⁰⁴

Recobrando a razão e lembrando-se do conselho de sua mãe: “Nunca se deixe engolir pela bajulação dos *griots*.” (HAMPÂTÉ BÂ, 1994, p.12, tradução nossa)¹⁰⁵, agradeceu pela rica visita, pela música e pela poesia de Mamadou Koné. O *griot* seguiu contando uma longa história da cidade sobre Niamina, que foi disputada entre os Impérios do Mali e Ségu. A narrativa é transcrita na íntegra por Hampâté Bâ, com toda a riqueza de detalhes, o que permite que conheçamos aspectos históricos, culturais e políticos daquela região como um todo. Mamadou Koné o acompanhou em toda a visita, inclusive à casa de Madani Amadou Tall, herdeiro de Ahmadou Cheikou, onde ouviu mais outras tantas narrativas em glória de Segou pelo *griot* guitarrista Namissé Sissako, que vivia junto ao chefe. E então, “No final dessas visitas eu dei-lhe uma peça de cinco francos, e o guarda Mamadou Koné dois francos, o que representou uma boa semana de despesas para a manutenção de toda a família.” (HAMPÂTÉ BÂ, 1994, p.20, tradução nossa)¹⁰⁶. Por fim, o guitarrista contou desde o nascimento da cidade às sucessões dos reis até o reinado de Ahmadou Cheikou, o filho de El Hadj Omar. Em confissão, Hampâté Bâ assim narrou:

Saí de Segou com arrependimento. Gostaria de ouvir Namissé contar a continuação da história da cidade sob o reinado dos Toucouleurs e dizer como a reação bambara foi exercida contra os ocupantes de seu país. Vinte e dois anos depois, em 1944, terei a oportunidade, graças aos meus deveres no Instituto Francês da África Negra em Dakar, fundado e dirigido pelo professor Theodore Monod, para retornar não só o histórico de colheita Séguou, mas

¹⁰⁴ “Ohé, Komikè, Homme-qui-écrit ! dit-il. Bonsoir! Sois le bienvenu à Niamia, la ville où résident les plus habiles teinturiers de tout le pays, celles qui vous demandent de choisir, parmi les nuages du ciel, la teinte que vous désirez. Oui, Komikè, sois le bienvenu à Niamina, la ville où vécut et mourut Dibi, le plus grand chanteur du dieu Komo de tous les temps, la ville qui vit naître tant de saints chérifs, descendants de l’Énvoiyé de Dieu (le salut et la paix sur Lui!, et des marabouts auréolés de science ou de sainteté.’ [...] ‘Je suis de l’âge de ton père, mais un griot n’a pas d’âge. Il est le camarade de tous les nobles, en même temps que leur serviteur et leur obligé. Je viens me mettre à ta gracieuse disposition, parce que je sais qu’à l’ombre de ta largesse ni ma femme ta griote, ni mes enfants tes petits griots, donc poussins de ta basse-cour, ne mourront ni de faim ni de soif. Ohé, Komikè ! Dismoi oui, afin que ma nuit sombre se transforme en pleine lune et que mes agoisses disparaissent comme brume au lever du soleil.’” (Ibid., p.11-12)

¹⁰⁵ “Ne te laisse jamais avaler par les flatteries des griots.” (Ibid., p.12)

¹⁰⁶ “Au sortir de ces visites je lui donnai une pièce de cinq francs, et le garde Mamadou Kané deux francs, somme que correspondait à une bonne semaine de dépenses pour l’entretien de toute da famille.” (Ibid., p.20)

também informações de todos os tipos no Níger Loop, de Koulikoro a Gao... (HAMPÂTÉ BÂ, 1994, p.31, tradução nossa)¹⁰⁷

Não sabia ele que a recolha seria sua profissão, quando seguiria para o começo da formação de antropólogo no IFAN, em Dakar, onde desempenharia uma carreira de pesquisas etnográficas, trabalhando junto a importantes antropólogos e etnólogos franceses como Marcel Griaule e Jean Rouch. Também esteve com Theodore Manod, criador e diretor do instituto, e quem, inclusive prefaciou *Amkoullel, o menino fula*. Além disso, acabaria criando o Instituto Bamako de Humanidades com atividades afins.

Então, dando continuidade à viagem, na sequência, partiu para Mopti, e, no caminho das águas, uma pausa deveria ser feita para a entrega de oferendas à deusa das águas. Esse traço da espiritualidade tradicional faz parte de uma matriz cultural africana: a força vital. Na relação do homem com a natureza, é a energia que rege a ordem natural de tudo, de todos os seres animais, vegetais e minerais (LEITE, 1994). A natureza é, assim, portadora de energia que explica as realidades, portanto toda a reverência às forças contidas na natureza do rio, aí representada por uma divindade. Ou ainda, segundo o sociólogo Bas'llele Malomalo (2014), toda a existência é sagrada, e os humanos têm parte da responsabilidade na manutenção do equilíbrio do cosmos como um todo. Por isso, a ordem:

- Abram seus pacotes e jogue no rio um pouco de todas as mercadorias ou alimentos que você tem. Cruzaremos Denndamaare. A primeira vez que tive que sacrificar esse rito foi durante a minha primeira viagem escolar, a caminho de Djenné. Denndamaare foi de fato o lar da deusa da água Mariama (ou Maïrama), filha de Gaa, mãe-rainha de todos os deuses e espíritos da água da bacia do Níger, permanece no ponto de encontro das águas do "rio negro", o Bani, com as águas do "rio branco", o Níger. Neste lugar é o encontro de todas as águas descendentes das montanhas da Guiné, da Serra Leoa e da Costa do Marfim para formar um único rio: o Grande Níger. Ao começar sua curva a descer em direção ao mar, encerra em seu vasto circuito um território onde também fundia múltiplas raças de várias origens, mais ou menos pretas e mais ou menos brancas, o que por sua vez, o costume é que você não esconda nada de Maïrama, e antes de deixar a água branca para entrar nas águas negras, ou ao contrário, você oferece um sacrifício de tudo o que você tem, como em um dízimo ritual. Não teria ocorrido a nenhum de nós desobedecer às ordens de

¹⁰⁷ “Je quittai Ségou avenc regret. J’aurais bien aimé entendre Namissé conter la suite de l’histoire de la cité sous le règne des Toucouleurs, et dire comment la réaction bambara s’était exercée contre les occupants de leur pays. Vingt-deux ans plus tard, en 1994, j’aurai l’occasion, grâce à mes fonctions à l’IFAN (l’Institut français d’Afrique noire à Dakar, fondé et dirigé par le professeur Théodore Mond), de revenir récolter non seulement l’histoire de Ségou mais aussi des renseignements de toute sortes sur la Boucle du Niger, de Koulikoro à Gao...”(HAMPÂTÉ BÂ, 1994, p.31)

nossa laptot principal nesta ocasião particular, porque como Bozo era um "mestre da água", um sacerdote aos deuses de Deus. Água, e ele estava em seu elemento, então o único qualificado para fazer cruzar nossa canoa nesta delicada passagem. (HAMPÂTÉ BÂ, 1994, p.53-54, tradução nossa)¹⁰⁸

Na cosmovisão de muitas sociedades negro-africana do Oeste do continente, tudo no universo está assim interligado. O homem e a natureza no seu nível relacional tentam o equilíbrio, não pelo domínio da natureza, sua conquista, como numa percepção ocidental imperialista, expansionista e capitalista, mas com respeito por serem duas energias que se complementam e garantem a harmonia do universo, portanto a existência de ambos. É uma interdependência não teórica, mas pragmática essa integração do homem com a natureza. Apesar de todo o ritual que remonta esse valor civilizacional, aquelas águas eram atravessadas pelas pirogas que arrastavam as levas de brancos-negros para trabalhar nas condições de subordinação à metrópole, portanto, essas e outras práticas estavam ameaçadas pelos saberes coloniais, como no lamento o *griot* Namissé Sissako: “[...] o fetiche francês suplantou os fetiches locais e ocupa seu lugar.” (HAMPÂTÉ BÂ, 1994, p.29-30, tradução nossa)¹⁰⁹. E mais: a administração colonial estava caçando os *marabouts* para impedir também o avanço do islamismo, haja vista o respeito dos povos islamizados a esses sacerdotes muçulmanos, que eram concebidos como santos intervindo pelos crentes perante a Alá, fato que dificultava, em primeira análise, a disseminação do cristianismo e da cultura francesa nas colônias, pois seus ensinamentos baseados no Sufismo, também reforçavam o valor das culturas tradicionais africanas, e, numa das hipóteses, muito mais a africanização do cristianismo, do que a total cristianização dos africanos, então, nesse período:

¹⁰⁸ “Ouvrez vos paquets et jetez dans le fleuve un peu de toutes les denrées ou nourritures que vous possédez. Nous allons traverser Denndamaaré.’ La première fois que j’avais dû sacrifier à ce rite, c’était lors de mon premier voyage d’écolier, sur le chemin de Djenné. Denndamaaré était en effet la demeure de la déesse d’eau Mariama (ou Maïrama), fille de Gaa, la reine mère de tous les dieux et esprits de l’eau du bassin du Niger, demeure située au point de rencontre des eaux du ‘fleuve noir’, le bani, avec les eaux du ‘fleuve blanc’, le Niger. En ce lieu s’opère la réunion de toutes les eaux descendues des monts guinéens, sierra-léoniens et ivoiriens pour constituer un seul fleuve : le Grand Niger. En amorçant sa courbe pour descendre vers la mer, il enserme dans sa vaste boucle un territoire où fusionnent elles aussi des multiples races d’origens diverses, plus ou moins noires et plus ou moins blanches, lesquelles à leur tour, riches de leurs cultures respectives, veulent former un grand peuple. La coutume veut que l’on ne cache rien à Maïrama et qu’avant de quitter les eaux blanches pour entrer dans les eaux noires, ou l’inverse, on lui offre en sacrifice un peu de tout ce que l’on possède, comme en une dîme rituelle. Il ne serait venu à l’idée d’aucun d’entre nous de désobéir aux dieux d’eau, et il était sur son élément, donc le seul qualifié pour faire franchir à notre pirogue ce passage délicat.” (Ibid., p.53-54)

¹⁰⁹ “Oui, le fetiche français a supplanté tous les fetiches locaux et il occupe leur place.” (Ibid., p.29-30).

O título de marabout tinha mais espinhos do que flores. Os marabouts (estudiosos das ciências islâmicas e muitas vezes professores das escolas corânicas) foram então considerados como propagadores do islamismo; A administração colonial, portanto, os fez uma caçada aberta, especialmente em países onde essa religião ainda não havia penetrado muito. Na época, no entanto, os Samos, como os Bobos, os Gourmantches, os Mossis e quase todos os povos voltaicos tatuados, não praticavam o Islã. A caça ao Marabout foi ainda mais vigorosa na subdivisão Tougan, que uma missão católica em Toma e Kouin fazia preservar o país. Periodicamente, os marabouts visitantes foram denunciados como "agentes da propaganda antifrancesa". (HAMPÂTÉ BÂ, 1994, p.322-323, tradução nossa).¹¹⁰

Na missão político-cristã, havia denúncias, julgamentos, condenações, seus livros eram confistados e queimados, eles eram presos em suas próprias casas, exilados ou mesmo expulsos de suas cidades e, por vezes, de seu país. Não por acaso, Hampâté Bâ temeu por seguir os preceitos morais muçulmanos, quando foi questionado por seu chefe da subdivisão já em Tougan, o comandante Fournier, sobre ele ser um desses *marabouts*, solicitando, ainda, que não permitisse que sua religião interferisse nas funções que lhe cabiam na administração colonial. Hampâté Bâ negou ser sacerdote, mas afirmou ser um muçulmano praticante, justamente como havia recomendado seu mestre espiritual Tierno Bokar, em toda sua vida e, sobretudo em seu retorno a Bandiagara, ocasião em que seu mestre insistiu na realização da segunda cerimônia de conversão:

Então, hoje, Amadou, eu gostaria que você se convertesse ao Islã. Com estas palavras ele está em silêncio, como se estivesse esperando por uma resposta. - Mas, Tierno, já sou muçulmano! - Não! Você nasceu um muçulmano, mas isso não é suficiente para ser realmente muçulmano. Todo ser humano deve poder, na maioria deles, decidir com plena consciência. Agora que você está indo para Ouagadougou para liderar sua vida como homem, eu lhe ofereço o Islã. Cabe a você pensar. Se quiser seguir este caminho, continuarei a ajudá-lo, vou enviar-lhe cartas. E se você quiser seguir outro, vou rezar para que Deus o ajude... Ele está em silêncio novamente, seu olhar ainda está em mim. (HAMPÂTÉ BÂ, 1994, p.76-77, tradução nossa)¹¹¹

¹¹⁰ "Le titre de marabout (savants en sciences islamiques et souvent maîtres d'écoles coraniques) étaient alors considérés comme des propagateurs de l'islam ; aussi l'administration coloniale leur faisait-elle une chasse ouverte, surtout dans les pays où cette religion n'avait pas encore beaucoup pénétré. Or à l'époque, les Samos, comme les Bobos, les Gourmantchés, les Mossi et presque tous les peuples voltaïques tatoués, ne pratiquaient pas l'islam. Le chasse aux marabouts était d'autant plus vigoureuse dans la subdivision de Tougan qu'une mission catholique implantée à Toma et à Kouïin avait fait du pays sa chasse gardée. Périodiquement, on dénonçait les marabouts de passage comme 'agents de propagande antifranaise'." (Ibid., p.322-323).

¹¹¹ "Alors aujourd'hui, Amadou, je voudrais que tu te convertisses à l'Islam." Sur ces mots il se tait, comme attendant une réponse. 'Mais Tierno, je suis déjà musulman!' '- Non! Tu es né musulman, mais cela ne suffit pas pour l'être vraiment. Chaque être humain devrait pouvoir, à sa majorité, se décider en pleine conscience. Maintenant, que tu vas partir pour ouagadougou pour y mener ta vie d'homme, moi je te propose l'Islam. A toi de réfléchir. Si tu veux suivre cette voie, je continuerai à t'aider, je t'envierai des lettres. Et si tu veux en

Hampâté aceitou, pronunciando o Shahâda: “[...] lâ *ilâha ill 'Allâhu Mohammodu rasûl-Allâh*. Não há deus além de Deus, e Mohammad é o Mensageiro de Deus.” (HAMPÂTÉ BÂ, 1994, p.76-77, tradução nossa) e recitaram a *Fatiha*, a primeira sura do Alcorão e a oração Tidjaniana que é dedicada a Maomé. Com o amém final, Tierno termina a conversão, dizendo que ele estaria pronto para assumir as responsabilidades da vida do homem adulto que já se tornou, podendo também, posteriormente aos estudos mais aprofundados, seguir os passos do seu meste espiritual e, “[...] no gesto tradicional de receptividade após uma oração ou uma benção, passe suas mãos para baixo, em seu rosto e em seu peito. Eu faço o mesmo.” (HAMPÂTÉ BÂ, 1994, p.76-77, tradução nossa). Assim, liam, ao seu modo, o Islã, e esse encontro do Islã com as tradições africanas fez surgir uma maneira particular de interpretar a religião, conhecida como o Islã negro, na denominação Vicent Monteil, “[...] re-interpretado pelos africanos e aclimatado aos países sudaneses” (NASCIMENTO, 2008, p. 53).¹¹²

Com a devida benção de Tierno Bokar, envolvida de elementos muçulmanos e tradicionais, partiu para Ouagadougou. Do Sudão Frances ao Alto Volta foi enviado, onde passou o período entre 1923 a 1933. Foram dez anos da sua vida, tendo visitado muitos lugares e ouvidos muitas histórias: foi quando, no tempo livre, passou a documentar as tradições orais que ia conhecendo, bem como suas próprias experiências nos contextos culturais em que estava inserido. Conta sobre sua temporada no Burkina Faso nessa segunda parte do livro, que pode ser concebido como um documento antropológico da memória cultural, pois como um contador de histórias, utiliza a pedagogia e o didatismo destinados aos leitores não-africanos para tratar de uma perspectiva etnográfica da sua relação com a burocracia colonial francesa, assim como no primeiro volume, mas agora com o contato mais aproximado com os colonizadores, o contato com outros diversos.

Em território que seria hoje burquinense, passou boa parte da sua vida de adulto, tendo trabalhando seguindo os modos coloniais de lida com os colonos, o que lhe rendeu consideráveis reconhecimentos profissionais, como quando foi promovido para escritor expedicionário de terceira classe, sob a seguinte justificativa:

suivre une autre, je prierai pour que Dieu t'aide...’ Il se tait à nouveau, son regard toujours posé sur moi.”(Ibid., p.76-77).

¹¹² Ver Figura 19 dos anexos.

Amadou Bâ é definitivamente superior à maioria dos auxiliares em sua configuração. Inteligente, honesto, livre de compromissos por orgulho de raça e família, este expedicionário será muito apreciado onde quer que ele sirva. Eu proponho com muita firmeza para o cargo de funcionário de terceira classe. Classificação 19. (HAMPÂTÉ BÂ, 1994, p.371, tradução nossa)¹¹³

Isso ocorreu porque como os chefes ficavam até, no máximo, dois anos nos postos, eram enviados à metrópole para férias e depois retornavam, mas sempre para uma circunscrição distinta da de origem. Desse modo, um comandante recém-chegado, após ouvir as referências de Hampâté Bâ, julgou a experiência dele suficiente tanto com a burocracia colonial, quanto com a lida com os nativos. Além disso, ele era herdeiro do ex-chefe de Luta, essa informação certamente foi levada em consideração na ocasião da promoção. Mais tarde, chegou a se tornar chefe de posto temporário em Tougan, um administrador colonial branco-preto, um comandante. Na gama desses acontecimentos importantes, Hampâté Bâ assim também descreveu a cerimônia do seu casamento, que seria mais uma progressão na sua vida de homem:

Nós servimos comida a todos. Cerca de vinte e duas horas, Baya foi transferida para a câmara nupcial da minha concessão. Tínhamos que ficar clausurados por uma semana inteira. Na manhã seguinte, de acordo com o costume, as provas da virgindade de minha esposa foram tornadas públicas - evidência que tradicionalmente lhe deu muitos direitos sobre o marido. A tradição diz que, durante sete dias, enquanto a festa continua, ambos os cônjuges permanecem trancados na câmara de noiva. O marido, sempre vestido seu pano branco, pode sair de dia para frente da sala e conversar com seus amigos, mas ninguém deve ver sua esposa. (HAMPÂTÉ BÂ, 1994, p.153, tradução nossa)¹¹⁴

Apenas no sétimo dia, Baya podia vir a público fazer o que chamariam de visita de cortesia aos seus familiares, já com suas luxuosas vestes, incluindo jóias e seu penteado característico de mulher *fula* casada. A partir desse relato, podemos fazer uma leitura da importância dessa

¹¹³ “Amadou Bâ est nettement supérieur à la plupart des auxiliaires de son cadre. Intelligent, honnête, préservé de toute compromission par orgueil de race et de famille, cet expéditionnaire se fera hautement apprécier partout où il servira. Je le propose très fermement pour le grade de commis titulaire de troisième classe. Cote 19.” (Ibid., p.371).

¹¹⁴ “On servit à manger à tout le monde. Vers vingt-deux heures, on transféra Baya dans la chambre nuptiale de ma concession. Nous devons y rester cloîtrés pendant toute une semaine. Le lendemain matin, selon la coutume, les preuves de la virginité de mon épouse furent rendues publiques – preuves qui, traditionnellement, lui donnaient beaucoup de droits sur son époux. La tradition veut que durant sept jours, tandis qu’audehors se poursuit la fête, les deux époux restent enfermés dans la chambre nuptiale. Le mari, toujours revêtu de son drap blanc, peut sortir dans la journée sur le devant de la chambre et parler avec ses amis, mais personne ne doit voir son épouse.” (Ibid., p.153).

tradição cultural, nessas comunidades negro-africanas em que o casamento faz parte das etapas da vida assim como ser gestado, nascer, ser iniciado, reproduzir-se, morrer e transcender para uma dimensão invisível, mas próxima, dos ancestrais; portanto, deve ser acompanhado pelo cerimonial que simboliza cada fase, suas implicações e seu tempo ritual distinto, seja para morrer, seja para nascer, há que se cumprir o ritual para garantir a continuidade das progressões da vida em sociedade. É evidente que as interferências coloniais trouxeram rupturas nesses processos de socialização, portanto nas sociedades, mas, ainda assim, pontuou Hampâté Bâ:

O nascimento de uma criança é a prova palpável que uma parcela da existência anônima é destacada e encarnada com vista a cumprir uma missão sobre nossa Terra. O batismo é uma cerimônia no decurso do qual dão um togo (nome) ao recém-nascido. O togo define o pequeno indivíduo. Ele o situa dentro da grande comunidade. É por isso que sua atribuição é consagrada por um rito especial chamado kun-di (raspagem da cabeça). (HAMPÂTÉ BÂ, 1981, p.02)

A citada cerimônia de batismo envolve a importante tarefa de nomear a criança. A atribuição do nome à criança requer a evocação de valores ancestrais, sociais, históricos, culturais e religiosos. O nome também é sagrado e contém energias, não à toa a homonímia é usada para remeter ao parentesco, marcar uma identidade, sua continuidade, um respeito aos antepassados, aos que vêm primeiro, além de ser um gesto de generosidade, pois remete à formação da personalidade da pessoa que nasce ligada às referências na homonímia. Foi assim com Kadidja, a primogênita de Hampatê Bâ, com o mesmo nome da avó paterna, que se chama como primeira esposa de Maomé: percebamos, então, o que está imbuído na utilização de nomes árabes-muçulmanos em partes da África Ocidental, como uma evocação através do sagrado ato de nomear as crianças de uma referência à cultura e à religião do outro, numa mescla com elementos tradicionais, representando, assim, a complexidade na (re)elaboração dessas relações culturais que se influenciam mutuamente, como ocorreu na ocasião relatada por Hampâté Bâ:

Quando todos estavam juntos, Tierno Hammat Ba pediu a Altine Hamma para lhe trazer um tufo de cabelo recém-nascido, já que este, assim como sua mãe, não deveria sair do quarto. O pequeno tufo de pelos era colocado sobre um círculo de palha finamente tecido e bem colorido: era colocado nele um anel de prata para evitar que ele voasse para longe. Tierno Hammat levou o círculo de palha em suas mãos. Ele pediu ao meu tio Mammadou Ali Thiam o primeiro nome para dar ao bebê. Meu tio sussurrou no ouvido dele, pois ninguém ouvia esse nome antes que o carneiro do sacrifício fosse sacrificado. Tierno Hammat colocou o círculo na frente do meu tio e depois abateu o mesmo carneiro, que de acordo com a tradição estava destinado a perder sua alma para que o nome de minha filha pudesse viver. Sua carne seria distribuída

aos pobres. Cinco outras ovelhas grandes estavam esperando para sofrer o mesmo destino, não para fins rituais, mas para alimentar as duas festas tradicionais: homens e mulheres. (HAMPÂTÉ BÂ, 1994, p.193-194, tradução nossa)¹¹⁵

Pode ser observado, em todas as formas de celebração pela passagem dessas etapas da vida, a efetiva e indispensável participação da comunidade, já que são atos de introdução do indivíduo em determinados ciclos de existência, envolvendo valores como o sentido comunitário, a hospitalidade e solidariedade, como numa extensa família não consanguínea à qual se pode confiar até mesmo seus próprios filhos, o que representava, além de mais uma referência familiar, uma chance a mais de a criança ser bem-sucedida nos moldes de cada sociedade. Sendo que:

Confiar a criança a uma terceira pessoa, geralmente um parente próximo ou amigo, ou a pessoa cujo filho foi nomeado, era então um costume muito comum em nossos países - ainda existe, mas tende a diminuir por causa da transformação de condições sociais e econômicas. Uma mãe poderia confiar sua filha a uma de suas irmãs que não tinha filhos; um pai poderia dizer a seu amigo mais próximo: "Meu filho é seu filho, crie-o para mim". Muitas crianças foram confiadas a mim, que foram criados em minha família em Bamako ou mais tarde, em Abidjan, e eu mesmo confiei alguns dos meus filhos a primos ou amigos. Claro, o vínculo da criança com sua própria família não foi interrompido, mas era uma maneira de multiplicar suas chances futuras; mais tarde ele poderia se apoiar em duas linhagens ao invés de uma [...] Na sociedade africana da época, onde o ambiente familiar constituía tanto um ambiente de acolhimento e asilo em todas as circunstâncias, uma referência social e uma rede de alianças e defesa, tendo duas famílias representado uma chance adicional. Salvo pelas exceções - infelizmente, sempre pode haver! [...] Em qualquer caso, na época, o parentesco era considerado coletivo, e todos, na aldeia ou a família extensa, eram responsáveis pela educação da criança, que, acostumada a ter várias "mães" e diversos "papais" ia dormir sozinha ou com outra pessoa, como fiz toda a minha infância. Este costume era, portanto, para nós absolutamente normal e

¹¹⁵ “Une fois tout le monde réuni, Tierno Hammat Bâ demanda à Altiné Hamma de lui amener une touffe de cheveux du nouveau-né, car celui-ci, de même que sa maman, ne devait pas sortir de la chambre. La petite touffe de cheveux fut placée sur un rond de paille finement tissé et joliment colorié: on plaça sur elle une bague en argent pour l’empêcher de s’envoler. Tierno Hammat prit le rond de paille dans ses mains. Il demanda à mon oncle Mammadou Ali Thiam le prénom à donner au bébé. Mon oncle le lui souffla dans l’oreille, car nul ne devait entendre ce nom avant l’immolation du bélier sacrificiel. Tierno Hammat déposa le rond de paille devant mon oncle, puis alla égorger lui-même le bélier qui, selon la tradition, était destiné à perdre son âme afin que vive le nom de ma fille. Sa chair serait distribuée aux pauvres. Cinq autres gros moutons attendaient de subir le même sort, non pour des fins rituelles mais pour alimenter les deux festins traditionnels : celui des hommes et celui femmes.” (Ibid., p.193-194)

de acordo com os melhores interesses da criança. (HAMPÂTÉ BÂ, 1994, p.295-297, tradução nossa)¹¹⁶

Partindo do princípio de que a humanidade é única, ela une a todos com o conceito de familiaridade, que faz parte de uma ideia maior que podemos chamar de humanismo africano de que Boubou Hama tratava em *Essai d'analyse de l'éducation Africaine* (1968) sobre os alicerces de uma educação africana para a humanidade, para o respeito a si e ao outro. Afinal, onde isso tudo se pediu? É essa uma questão para ser pensada quando olhamos para as diversas crises que se abatem sobre o Continente. Como é característico das famílias negro-africanas da região a que Hampâté Bâ se refere, é responsabilidade de todos a educação das crianças e isso faz parte de um já mencionado sentido comunitário, pois tem a ver com a educação para a continuidade do grupo, e isso tudo faz parte de aspectos dessas tradições culturais, portanto de um patrimônio imaterial desconhecido que pode ser acessado através da leitura dessa literatura de tradição oral sob a ótica autobiográfica, vinculando os mais diversos saberes. Ora, Hampâté Bâ, na companhia de outros escritores africanos, é antropólogo de formação e suas narrativas estão em conversa com esta e outras disciplinas, ainda mais quando tem-se a autobiografia como terra fértil para a interdisciplinaridade com a devida sobreposição literária, não por acaso é possível apreender tantos temas em seus livros.

Nas autonarrativa, são observados, então, os efeitos individuais e coletivos da transição do antes e depois da colonização, com a autobiografia a serviço da transmissão de um patrimônio cultural. *Amkoullel, o menino fula*, com a retomada da ancestralidade na fase anterior e durante a colonização francesa; e *Oui, mon commandant!*, a fase colonial vivenciada por Amadou Hampâté Bâ na AOF de 1921 a 1933. E, ainda, *Sur les traces d'Amkoullel, o menino fula* (1998),

¹¹⁶ “Confier son enfant à un tiers, généralement parent ou ami très proche, ou à la personne dont l’enfant portait le nom, était alors une coutume très fréquente dans nos pays – elle subsiste encore, mais tend à diminuer en raison de la transformation des conditions sociales et économiques. Une maman pouvait confier sa fille à l’une de ses sœur restée sans enfants ; un père pouvait dire à son ami le plus proche: ‘ Mon fils est ton fils, élève-le pour moi.’ Bien des enfants m’ont ainsi été confiés, qui ont été élevés dans ma famille soit à Bamako, soit, plus tard, à Abdjan, et j’ai moi-même confié certains de mes enfants à des cousins ou amis. Bien entendu, le lien de l’enfant avec sa propre famille n’était pas coupé, mais c’était là une façon de multiplier ses chances futures; plus tard il pourrait s’appuyer sur deux lignées au lieu d’une seule [...]. Dans la société africaine d’alors, où le milieu familial constituait a la fois un milieu d’accueil et d’asile en toutes circonstances, une référence sociale et un réseau d’alliances et de défense, avoir deux familles représentait une chance supplémentaire. Sauf exceptions – hélas, il peut toujours y en avoir! [...] De toute façon, à l’époque, la parenté était considérée comme collective, et chacun, dans le village ou le milieu familial élargi, était responsable de l’éducation de l’enfant, lequel, habitué à avoir plusieurs ‘mamans’ et plusieurs ‘papas’, allait à son gré dormir chez les uns ou chez les autres, comme je l’avais fait moi-même durant toute mon enfance. Cette coutume était donc pour nous absolument normale et conforme à l’intérêt supérieur de l’enfant. (Ibid., p.295-297)

é o extrato dessas etapas de sua vida, revisitando fotografias, documentos, contos, provérbios, entrevistas e outros registros memoráveis já citados nesta escrita.

Sempre tratando das forças entre o eu e o outro na dominação e opressão racista colonial, que, por vezes, se reproduz na atualidade, a escrita de Hampâté Bâ é também uma ferramenta para a re colocação da luta contra o racismo desde lá denunciado. Ler as autobiografias de Amadou Hampâté Bâ é, então, uma atitude diante da luta contra a colonialidade do saber, assim, nos termos de Aníbal Quijano, no estudo sobre a cena epistemológica e as faces desse poder-saber na empreitada decolonial.

3.3 A LINHA BIOGRÁFICA DA NARRATIVA

À altura da já referida caça aos *marabouts*, o mestre espiritual de Amadou Hampâté Bâ, Tierno Bokar Saalif Tall, foi perseguido violentamente por ser enquadrado com um desses antifranceses ou inimigos da França, ou seja, aqueles que resistiam à colonização, através da manutenção de suas práticas, fossem culturais ou religiosas. Hampâté Bâ, que, à época, já trabalhava na circunscrição de Bamako, foi em defesa de Bokar e de outros *marabouts*, tentando protegê-los dos castigos da empresa colonial sobre os nativos, sobretudo aos que não se curvavam as suas leis. A ação de Hampâté Bâ desencadeou uma série de ameaças, tanto dos demais mestres das ordens religiosas distintas da de Bokar quanto dos administradores coloniais, que recomendavam a interrupção da sua carreira por ser um dos muitos discípulos que corroboravam com as ideias dessas figuras antes tidas como anticoloniais.

No auge da celeuma, a administração colonial resolveu instaurar uma investigação sobre a vida do seu funcionário para saber se ele não estava agindo contra os interesses da metrópole, no sentido de propagação da fé islâmica. Na averiguação, foi acompanhado por Marcel Cardaire, então representante do Escritório Colonial de Assuntos Muçulmanos, que, na verdade, havia sido enviado com a missão de prender o jovem “branco-negro” e, como de costume, fazer o relato de suas vitórias sobre o dominado. Hampâté Bâ foi questionado sobre as tradições africanas, as religiões locais, o islamismo, o Sufismo, a corrente Tidjaniya e os sentidos da variação ritual dos “Onze Grãos” (ver adiante), a partir das informações que o investigado havia coletado sistematicamente durante um ano ainda na década de 1940 sobre a vida de Tierno

Bokar. Cardaire, com suas razões orientadas pela manutenção do poder sobre os colonos, talvez tenha visto nesses documentos um potencial que poderia interessar aos colonizadores e não, como era orientada a punição de tais práticas: afinal, a pregação do ideal de paz e de tolerância *sufi* não poderia diminuir em muito o trabalho com os combates internos? Mesmo tendo em vista essa perspectiva, o fato é que esse apoio teria sido crucial para a inscrição da obra em questão como uma das contribuições para os estudos sobre o Islã na África Negra, e suas diferentes formas assumidas, como podemos observar na declaração final do oficial francês sobre os registros: “Seria um crime contra a ciência e contra a esperança não publicar o ensinamento de Tierno Bokar. Este ensinamento é uma verdadeira mensagem” (HAMPÂTÉ BÂ, 1980, p.9, tradução nossa) ¹¹⁷.

Mesmo com a manifestação de interesse de um francês sobre o material coletado na colônia, Hampâté Bâ não cria que todas aquelas documentações pudessem ser mesmo editadas e publicadas, muito evidentemente pelo lugar de um africano falando de temas que pudessem fragilizar, sob sua perspectiva, os ideais da colonização francesa ali naquela região onde a perseguição é que dava lugar à atenção às manifestações culturais, religiosas e ideológicas do outro. É importante destacar que a dificuldade da publicação era uma preocupação legítima de Hampâté Bâ por conta da educação ocidentalizada das colônias para o consumo de materiais franceses com vista à assimilação. No mais, um imperialismo, agora global, persistia e persiste em um epistemicídio gerado, também, pelo uso de idiomas euroamericanos responsáveis pela difusão de um conhecimento empregado para a alienação cultural e servidão intelectual, como assinalou Kwesi Yankahem em *A globalização e o acadêmico africano* (2016), para falar da imposição da impressão de valores e formas na diversidade das produções submetidas às editoras, o que não deixa de ser uma censura ao pensamento não-ocidental; uma colonialidade desde lá até hoje.

Pensando em termos de colonialismo e colonialidade, seria mesmo interessante subsidiar, então, uma prática do Islã Negro, com sua imagem pacificadora, na sua missão civilizadora, ao passo que a abordagem religiosa *sufi* compartilhava com a dita modernidade ocidental e os ideias de democracia, pois, na visão do europeu, que enxergava o dominado sempre sob a ótica da categorização, como na defesa de Rudolph Ware em *The Walking Qur'na* (2014), numa

¹¹⁷“Après avoir minutieusement étudié l'ensemble de ces notes, Marcel Cardaire vit me trouver et me dit: "Ce serait commettre un crime contre la science et contre l'esprit que de ne pas publier l'enseignement de Tierno Bokar. Cet enseignement est un véritable message.” (Idem, 1980, p.9)

ordem do “progresso” do estado colonial, árabes brancos eram os racionais e puros do Islã e os negros muçulmanos, os místicos, animistas, não-rationais, isso sem considerar os salafitas existentes em outras vertentes que não a Tidjiania; afinal, o mito francês do Islã negro pacífico não pode ser questionado pelos atos do Boko Haram na Nigéria, Al-Shabaab na Somália, Etiópia, Quênia e Uganda e tantos outros incentivados pela própria Al-Qaeda? Sustentada pelo mito, a administração colonial inicialmente contribuiu para o fortalecimento de confrontos entre as ordens quando apoiava práticas sufistas, criando escolas para difundir esse conhecimento religioso como que para promover um exercício da cadeia de transmissão; não por acaso, viam também a obra apresentada por Hampâté Bâ como uma das formas de difusão desse pensamento e tudo com o aval dos colonizadores, o que era importante. Entretanto, depois, foi julgado interessante o incentivo mesmo de práticas de ortodoxos cultos, o que, para o colonizador, facilitaria a integração à cultura europeia, cada um com sua particularidade na hierarquia do saber etnocêntrico: os negro-muçulmanos como metáfora do pensamento tradicional africano e seu pseudo-ecumenismo; e o árabe-islâmico, aproximando-se dos franceses, como metáfora do pensamento ocidental.

Levando em conta tais considerações, muito provavelmente seguindo muitas das regras editoriais, fato que era comum nesses contextos, assim foi concebida a primeira edição do livro biográfico *Le sage de Bandiagara*, publicado pela primeira vez em 1957 pela Editora Presence Africaine, com Marcel Cardaire como coautor. Na reedição, sob o título de *Vie et enseignement de Tierno Bokar: le sage de Bandiagara*, Hampâté Bâ, entendendo e insatisfeito com as interferências da coautoria de um francês, mas sem desconsiderar a importância do trabalho, suprimiu informações sobre os movimentos reformistas islâmicos que abalaram a corrente religiosa à qual Tierno Bokar estava ligado. A adaptação sob seu olhar contrarreformista foi realizada no volume a ser publicado em 1980. A justificativa do autor segue a linha de que sua coleta dos dados biográficos foi realizada antes desses conflitos e antes também de haver conhecido Marcel Cardaire. Talvez a supressão narrativa tenha se dado pelo fato de ter havido a fragilização causada por esse processo ao Sufismo e ao próprio Tierno Bokar, que destoaria da forma com que Hampâté Bâ pregava, de fato, o Islã *sufi*. O que vale ser pontuado é que, mesmo assim, já havia um público leitor, pela ponte criada pelo colonizador, para a expressão de um africano que, pensava em *fula* e transpunha o pensamento para o papel, depois traduzia o pensamento para o francês e, por fim, um esforço era realizado para aplicar um francês culto.

Afinal, era um árduo trabalho de tradução de palavras faladas em palavras escritas para a cultura dos ocidentais e africanos ocidentalizados no continente e na França.

Afora as discussões sobre a extravasão do conhecimento africano (HOUNTONHJI, 2012) na produção e circulação de obras como essas, Hampâté Bâ foi um artífice da palavra e teceu bem a seu modo e ao modo dos seus a história de seu mestre, aproveitando essa oportunidade de publicação. A biografia é então dividida em três partes: *Vida, Fala e Ensino*. Na primeira parte, está a história de vida de Tierno Bokar (1875-1940), bordador por profissão e xeque¹¹⁸ da irmandade muçulmana Tidjaniya em Bandiagra e “[...] foi igualmente tradicionalista em assuntos africanos.” (HAMPÂTÉ BÂ, 2010, p.167). A segunda parte do tomo é o resultado da coleta diuturna realizada por Amadou Hampâté Bâ, enquanto seu aluno, dos ensinamentos de seu professor-*marabut*. A terceira parte descreve o esquema dos fundamentos do ensino utilizados para educar seus alunos. Nos anexos, as descrições das tradições confréricas no Sufismo, as quais são citadas ao longo do livro. A perspectiva dessa narrativa de Amadou Hampâté Bâ pode ser associada à emersão de debates de ordem epistemológica para a reconstrução da história, sobretudo nas décadas de 50 e 60, que teria trazido, nas palavras de Pacheco Borges (2006, p.01): “[...] uma ampla renovação historiográfica.” E, dentre as novas formas de olhar para a história como o apoio metodológico na oralidade, figuram também as narrativas biográficas como possibilidade repensar a história, e, segundo Paul Zelza (2006), foi como muitos intelectuais africanos começaram a trabalhar o potencial desses textos.

Levando tudo isso em consideração, *Vie et enseignement de Tierno Bokar* (1980) foi escrito sob e sobre a experiência de Tierno Bokar no tempo e no espaço em que viveu. A narrativa biográfica remonta, desde a época da instauração da *dîna* por Cheikou Amadou, em 1818, fundando o Império *Fula* de Macina, conhecido como o país *Dogon*. Mais tarde, o reino foi conquistado por El Hadj Omar, depois de ter derrotado de Amadou-Amadou em 1862, já bastante enfraquecido pelas divisões internas que, sobre as quais observa Ibrahima Barry que “[...] as rivalidades, as mesquinhas e os interesses pessoais estariam novamente à frente”. (1975, p. 42), o que facilitou o processo da referida tomada de Omar, como nos informa Aziz Batran (2010), depois ter viajado vinte anos por lugares santos do Islã, o que lhe proporcionou experiência sobre o islamismo e sobre como funcionavam os Estados muçulmanos por esta fé instaurados. Dessa empreitada, retornou com o título de califa da ordem Tijaniyya, tendo como

¹¹⁸ Também aparece com sheik ou xeique, para fazer alusão, aqui, ao muçulmano que é respeitável por sua idade.

missão primordial a continuação dos processos de conversão da África Negra ao islamismo, isso, através de *jihad* ou revoluções junto aos aliados nesse “islamismo combatente” (LYTALL, 2010, p.714). O fato é que, através de discursos próprios da ordem, El Hadj Omar, que, assim, pregava a nobreza espiritual da humildade, conseguiu “[...] reunir inúmeros adeptos e, neste sentido, é significativo que os adeptos da Tijaniyya sejam hoje mais numerosos na África Ocidental do que aqueles da Qadiriyya.” E mais, “[...] estas jihad deram lugar, em toda região sudanesa, a um sentimento de solidariedade islâmica que permanece até os dias atuais.” (BOAHEN, 2010, p.51). Após o combate, a partir desses fundamentos, no território conquistado foi criado o Império Tucolor de Macina, conforme já discutido.

Além da vertente histórica, ele tomou nota dos ensinamentos exotéricos e esotéricos, interiores e exteriores, de seu guia espiritual e salvou o saber desse velho e de uma África islâmica. É uma série de ensinamentos sobre o Islã Negro, sobre o que foi denominado de “arco-íris” para falar de uma lição de convivência e tolerância em nome do islamismo, em nome de Alá, em que a imagem do arco-íris é utilizada para se referir à beleza da variedade de cores e seus tons associada à diversidade de crenças que forma o todo em nome de seus deuses (HAMPÂTÉ BÂ, 1980). Essa vertente do Islã seguida e propagada por Tierno Bokar é referente ao Sufismo que, na definição de Nei Lopes e José Rivair Macedo, no *Dicionário de História da África: Séculos VII a XVI* é uma:

Corrente mística do islamismo, divergente da ortodoxia sunita, pois baseada numa relação pessoal com o divino através de um culto íntimo de Maomé e de sua mensagem. O termo provém da palavra árabe *sufi*, que designa uma pessoa piedosa, que não almeja bens e honras. Surgindo na Pérsia, no século IX, propagou-se a partir do século XII com o surgimento de grupos organizados em confrarias (*tariqa*). A mais antiga delas, chamada Kaidiri ou Qaditiya, foi fundada em 1166 em Bogotá, e daí se difundiu para várias partes do mundo, inclusive a África, do Egito à África Índica, através das cidades do litoral índico; e do Magrebe à área saariana e subsaariana. Nestes últimos locais, os “homens santos” e ascetas ficaram conhecidos como “marabutos” ou “marabus”. Realçamos que, no processo de islamização da África, enquanto os sunitas eram intransigentes em relação às tradições culturais africanas, o sufismo, pelo contrário, ganhou mais popularidade, tornando os benefícios da religião mais acessíveis às pessoas comuns. (2017, s/p)

Claro que este texto não trata de um estudo teológico, mas aspectos como esses precisam ser assinalados para contextualizar a discussão que proponho por ora. Com essa defesa, observemos que, na acepção islâmica, há duas grandes correntes, o Xiismo e o Sunismo, mas ambas fazem

referência a Maomé, morto no século VII, onde hoje é a Arábia Saudita. Entre xiitas e sunitas há conflitos históricos registrados e largamente noticiados, dadas as diferenças entre os pensamentos dos seus seguidores, que acabaram dividindo a comunidade muçulmana, inclusive sobre como o poder político-religioso é tratado na assunção dos califados¹¹⁹: os xiitas, acreditam numa linha sucessória do seu profeta, que deveriam exercer o poder na figura de Ali Ibn Abi Talib, primo e também genro de Maomé, e de seus descendentes. O califa, para os sunitas, deveria ser eleito como líder da *ummah*, a comunidade de muçulmanos, e sobre ela aplicar a *sharia*, a lei islâmica. O líder turco Mustafá Kemal Atatürk, após o fim do Império Turco Otomano (1924), aboliu esse Estado islâmico do califado. Tal atitude é julgada pelos fundamentalistas como um rompimento com um ideal pan-muçulmano e como uma das principais causas dos atuais conflitos entre os fiéis.

As interpretações e ensinamentos do Corão ou Alcorão, o Livro Sagrado do islamismo, assim variam de acordo com as confrarias e com os contextos em que elas se desenvolvem; algumas entram em conflito entre si, quando, por exemplo, acusam os *sufi* de heresia ou mesmo de apostasia por, supostamente, estarem afastados demasiadamente da *sharia*, as leis islâmicas baseadas no Alcorão, que regulamentam o comportamento dos que são muçulmanos. Digamos que uma “espiritualidade libertária”, como definiria Abdennur Prado em *El Islam como anarquismo místico* (2010, p.19), são os fundamentos religiosos do Sufismo, a *tariq*¹²⁰ que preza pelo cuidado espiritual, esotérico, interior, e é mais comum entre os místicos muçulmanos.

O Sufismo, ao qual Tierno Bokar pertencia, como é uma corrente de pensamento, tem manifestação entre xiitas e sunitas. É considerada a corrente mística do Islã. Um Islã negro, não apenas místico, mas formado por várias ramificações. Entretanto, os ortodoxos têm uma aversão aos *sufi* por conta desse misticismo, alegando que isso corromperia uma uniformidade tanto nas crenças quanto nas práticas religiosas. Contudo, o caráter místico é elemento que, para os sufistas, justamente é o caminho para o que acreditam ser a pureza da religião, portanto suas

¹¹⁹ Em árabe, *khalifa* significa sucessão e designa a forma de poder instaurada após a morte do Profeta Maomé (632), que constava nas atribuições políticas, religiosas, judiciais e também militares aos que assumiam este posto.

¹²⁰ “A palavra *Tariqa*, que geralmente é traduzida como ‘ordem Sufi’, refere-se a duas realidades distintas, porém complementares: o conjunto de doutrinas, rituais e de práticas iniciáticas que constituem uma determinada tradição mística; e a organização social dessa tradição em padrão de autoridade religiosa, formas de transmissão do saber esotérico e constituição de experiência religiosa.” (PINTO, 2010, p.101)

orações, cânticos, amuletos, talismãs, são os símbolos pelos quais eles são acusados, muitas vezes, de idolatria pelos que são resistentes a essas e outras mudanças:

[...] os Sufis situam-se à margem da ortodoxia. Para estes últimos, à lei religiosa (*Shari'ah*) do Islã – algo exterior – corresponde um lado interior (*batin*), ou seja, doutrinas místicas são o pré-requisito para a verdadeira compreensão da revelação divina. Em termos claros, esse lado interior muitas vezes significa o oposto do exterior, ou seja, a mística é a corrente do Islã que gera ideias não ortodoxas em grande abundância e dá espaço para elas: é certa forma de tradição de pensamento livre. Por isso não é de admirar que os Sufis tenham sido frequentemente observados, de maneira desconfiada, pelos teólogos e, às vezes, até mesmo perseguidos. (ANTES, 2003, p. 91)

Há, ainda, dentro do Sufismo, as irmandades (*tourouq*), que são objeto de tensões internas, afinal, estima-se que existam mais de quatrocentas delas. A já citada ordem seguida por Tieno Bokar se chamava Tidjania, por ter como seu percussor Seikh Ahmed Tdjani (1150-1230)¹²¹, a quem teria sido atribuído o fato de ter recebido a mensagem dos ensinamentos esotéricos de Maomé. O autoconhecimento, o respeito ao semelhante, a caridade, o amor e a paz seriam, então, a forma de alcançar o contato com Alá, afinal, como dita a sua palavra sagrada aos fiés, “[...] sede perseverantes na causa de Deus e prestai testemunho, a bem da justiça; que o ódio aos demais não vos impulsione a serdes injustos para com eles. Sede justos, porque isso está mais próximo da piedade” (Alcorão 5:8). Entretanto, são diversas as práticas desses princípios basilares, que acompanham épocas e seus contextos, obviamente influenciando também as religiosidades das pessoas. Esses valores devem ser, então, ensinados por um guia espiritual, que é a referência para seus discípulos.

Tendo sido educado nessas bases espirituais, Tierno Bokar¹²² foi biografado por Amadou Hampâté Bâ, relatando o exercício da transmissão de seus ensinamentos, não só religiosos, mas marcados por essas e outras influências culturais árabes-muçulmanas e oeste-africanas, afinal: “Nada pode ser construído na África sem a participação do Espírito. O Espírito religioso” (HAMPÂTÉ BÂ, 1980, p. 15). A religiosidade está em tudo, não seria diferente, então, quando

¹²¹ “Do nome do seu fundador Ahmad al-Tijāni (1737-1815), esta confraria nasceu no Sul argelino, aproximadamente em 1782. Ela se expandiu muito rapidamente em toda a África do Norte, especialmente no Marrocos, onde a Zāwiya de Fez tornou-se o mais importante centro. Ela se diferenciava das outras confrarias pelo seu caráter relativamente mais liberal e pela simplicidade dos seus princípios de base. Foi através dos Idawa ‘li que ela foi introduzida pela primeira vez no sul do Saara; entretanto, ela não conheceria uma maior difusão nesta região senão através de Sayku ‘Umar.” (ADE AJAYI, 2010, p.712)

¹²² Há uma entrevista em que Amadou Hampâté Bâ fala exclusivamente sobre Tierno Bokar disponível em: https://youtu.be/UN_XuQexK64.

pensamos o Islã Negro nos possíveis níveis de africanização e arabização; não por acaso, elementos islâmicos são citados nos contos iniciáticos ancestrais *fula*. Tal fato que pode ser explicado pelo antigo contato desses povos nômades com povos do Mediterrâneo e do Oriente Próximo, que deve ser lembrado sempre quando o tema são os estudos sobre o Sudão Ocidental, como defende Jack Goody (1971), e essa afirmação, serve para confirmar as constantes interações, inclusive religiosas, e não o isolamento, dessas sociedades sudanesas.

A escrita de *Vie et enseignement de Tierno Bokar* perpassa, ainda, pelo registro de um olhar sobre a ocupação estrangeira e a consequente “modernização” compulsória. No período da tomada francesa, em 1883, e da guerra em Segou, o próprio Tierno havia sido recrutado em 1890, por dever estar ligado ao exército, no combate dos nativos contra a violência demandada pelos processos de dominação europeia, haja vista que era sobrinho de Agibou Tall, rei de Bandiagara. Esse fato deve ser sublinhado para lembrar de que a colonização não foi simplesmente aceita e imediatamente consumada pelas populações – muitos não se curvaram mesmo – e houve resistências e guerras, muitas não vencidas, o que não significa que a subordinação voluntária marca o continente quando o assunto é colonização, já que, como apontou Madina Ly-Tall, em *O Macina e o Império Torodbe (Tucolor) até 1878, no volume da História geral da África*: “[...] De modo generalizado, na África Ocidental, os franceses eram os agressores e não os agredidos. Foram eles que tomaram a iniciativa de combater os chefes que atrapalhassem os seus interesses econômicos.” (2010, p. 718). Mesmo levando em consideração as resistências enfrentadas com rivalidades na ocupação francesa, sobretudo com os *Tucolores* dos quais foi tomado o poder na invasão colonial.

Apesar de estar implicado, nesse momento, no contexto dos combates, o pai de Tierno o havia, como dizem, confiado a deus, para falar de um chamado para a religião. No mais, a santidade de sua família era conhecida e ele deveria seguir seu caminho “natural”, além de ser bordador, que também havia aprendido na família, afinal, como aconselhou sua mãe, que tinha aversão ao envio do filho ao combate: “Em vez de tirar a vida dos homens, aprenda a cobrir sua nudez corporal antes de ser chamado para a honra de poder encobrir sua nudez moral ou espiritual, pregando a eles Amar.” (HAMPÂTÉ BÂ, 1980, p.31, tradução nossa).¹²³

¹²³ “Plutôt que d’ôter la vie aux hommes, apprends à couvrir leur nudité corporelle avant d’être appelé à l’honneur de pouvoir couvrir leur nudité morale ou spirituelle en leur prêchant l’Amour.” (HAMPÂTÉ BÂ, 1980, p.31)

Mesmo assim, ficou envolvido com as demandas das batalhas, que só teriam cessado quando Tierno já estava na altura dos dezoito anos, quando foi para Bandiagara. Lá, foi representante do Sufismo, um dos muitos *marabut sufi* da ordem Tidjania em sociedades oeste-africanas, sobretudo, no Mali. Foi ganhando fama em seu trabalho religioso. Ficou conhecido e o francês Théodore Monod, que, mais tarde, dirigiria o IFAN, já tendo passado e visto muita coisa pelo Senegal, Alto Volta, Costa do Marfim, Níger e Nigéria, o alcunhou de São Francisco de Assis, para fazer alusão ao frade católico da Itália, que se voltou para uma vida religiosa de abdicação de bens materiais, relacionado à pobreza, à criação da ordem mendicante dos chamados Frades Menores: os Franciscanos. Um dado humanismo comum a Tierno e o santo católico pode caracterizar a relação que Monod quis estabelecer entre as duas figuras marcando a religiosidade em diferentes contextos, por conta das lições de caridade e desapego material¹²⁴, no caso deste, não só entre os muçulmanos, mas à união entre todos os sujeitos, ao menos no seu discurso. No mais:

De acordo com os Mestres Sufis, quanto menos mediada pelos sentidos e pelas convenções culturais for a apreensão da realidade, mais próxima ela estará da realidade/verdade divina. Assim, na tradição Sufi, o conhecimento que é adquirido por esforço intelectual e codificado em discursos é mais superficial e incompleto do que aquele adquirido através da experiência mística e incorporado como parte do *self/ego* individual. (PINTO, 2010, p.102)

Seguindo esses ideais, em Bandiagara, Tierno viveu a vida inteira até ter se encontrado com a morte. Na cidade, esteve sempre ligado a Bokar Patê e Tidjani Thiam (o primeiro era tio e o segundo era padasto de Hampâté Bâ), conhecidos como “[...] os três que estão sempre juntos” (HAMPÂTÉ BÂ, 1980, p.32, tradução nossa)¹²⁵. Foi uma referência espiritual, sempre consultado sobre os mais variados assuntos e, a unanimidade de seus conselhos, era sempre dotada do valor da tolerância para viabilizar a convivência, e, por consequência, a existência. Como pode ser observado quando, certa vez, Hampâté Bâ fez a seguinte pergunta, de pronto respondida pelo mestre: ““- Tierno’, perguntei-lhe um dia, ‘é bom conversar com pessoas de outra fé para trocar ideias e conhecer melhor o seu deus?’ - Porque não? Vou lhe dizer: converse com estranhos se você puder ser educado e cortês.” (HAMPÂTÉ BÂ, 1980, p. 148, tradução

¹²⁴Adjetivos que poderiam ter contribuído para a empreitada colonial europeia signatária das forças capitalistas sobre esses contextos.

¹²⁵ “Les trois que l'on trouve toujours ensemble.”(HAMPÂTÉ BÂ, 1980, p.32)

nossa)¹²⁶, e seguiu falando da importância da interação entre as “criaturas de deus”, sem esquecer da sua própria fé, devendo haver respeito às crenças do outro, a seus signos e significado, afinal, dita a Sura XVI do Alcorão que há em tudo um sentido para aqueles que refletem, portando, os valores dos outros devem ser considerados. Mesmo no seu proselitismo, Tierno Bokar parecia ter esta preocupação talvez por conta de haver percebido:

[...] desequilíbrio que pesou sobre a sociedade africana, dividida entre as correntes que arrancou seus filhos de seu ambiente original. O fenômeno da desintegração cultural que começava diante de seus olhos parecia infinitamente frenético para os sábios de Bandiagara, para quem o remédio estava no fundo cultural das próprias etnias, neste cimento que tinha sido forte o suficiente para garantir, durante milênios, a coerência da sociedade africana. Antes que o jovem Africano vá para as trações desta ou daquela cultura estrangeira, para Tierno Bokar ele tinha que meditar sobre o tesouro legado por seus ancestrais, e não, como tantas vezes é feito hoje, ignorá-lo ou considerá-lo insignificante. Seu conselho poderia ser resumido da seguinte maneira: "Não vá implorando em busca de riqueza para longe, vocês que estão sentados em um saco de ouro. Use essa fortuna. Faça-a prosperar negociando com ela. Tierno Bokar era rico em muitas experiências africanas. Toucouleur, por seus pais; sucessivamente Hausa, Bambara, Peul, Marka e Dogon de adoção; ele tirou de cada um desses grupos éticos uma parcela de sua experiência geral. Ele enriqueceu essa colheita em favor de seu conhecimento religioso ortodoxo. (HAMPÂTÉ BÂ, 1980, p.183, tradução nossa)¹²⁷

Com essas concepções, depois de ter estudado por oito anos junto a seu mestre Amadou Tafsirou Ba, Tierno criou, aos trinta e três anos, depois da morte de seu guia, sua própria *zaouïa*¹²⁸, local onde os pregadores da irmandade *sufi* se reúnem para orar e para outros encontros afins. Essa sua escola corânica foi chamada de “Célula de amor e de caridade” (HAMPÂTÉ BÂ, 1980, p.24, tradução nossa)¹²⁹ e usada para a educação religiosa iniciática das

¹²⁶ “– Tierno’, lui demanda-je un jour, ‘est-il bon de converser avec les gens d’une autre foi pour échanger des idées et mieux connaître leur dieu?’ Il me répondait: ‘- Pourquoi pas? Je te dirai : il faut causer avec les étrangers si tu peux rester poli et courtois.’”(Ibid., p.148)

¹²⁷ “[...] déséquilibre qui pesait sur la société africaine, écartelée entre des courants qui arrachaient ses enfants à leur milieu originel. Le phénomène de désagrégation culturelle qui s’amorçait sous ses yeux paraissait infiniment fêcheux au sage de Bandiagara pour qui le remède résidait dans le fond culturel des ethnies elle-mêmes, dans ce ciment qui avait été assez fort pour assurer, pendant des millénaires, la cohérence de la société africaine. Avant que le jeune Africain ne se laisse aller aux attraits de telle ou telle culture étrangère, il devait, pour Tierno Bokar, méditer sur le trésor légué par ses ancêtres et non, comme on le fait trop souvent aujourd’hui, l’ignorer ou le tenir pour quantité négligeable. Son conseil pouvait se résumer ainsi : “N’allez pas chercher fortune en mendiant au loin, vous qui êtes assis sur un sac d’or. Servez-vous de cette fortune. Faites-la prospérer en commerçant avec elle.” Tierno Bokar était riche de plusieurs expériences africaines. Toucouleur par ses parents, successivement haoussa, Bambara, Peul, Marka et Dogon d’adoption, il avait puisé dans chacun de ces groupements ethniques une parcelle de son expérience d’ensemble. Il avait enrichi une cette récolte à la faveur de ses connaissances religieuses orthodoxes.”(Ibid., p.183)

¹²⁸ Encontram-se também as seguintes denominações: *zawiya*, *zawiyah*, *zaouïya*, *zauia*, *azoia*, *zaviye*, *zwaya*.

¹²⁹ “Cellule d’amour et de charité.” (Ibid., p.24)

crianças, chegando a acolher cerca de 200 deles. Algumas crianças se reuniam em torno de Tierno e outras em torno dos alunos mais velhos, que tinham a missão de multiplicar os saberes já apreendidos nesse treinamento teológico, social, portanto, cultural naquela:

Concessão pobre, instalação mais que modesta. No final de um beco [...] Um pátio como cem mil outros na África. Duas cabras amamentam seus filhos. Um desses jovens cães sudaneses, rabugentos e espertos, procurando uma mosca que o incomoda. Em um canto, enxadas reunidas. Roupas que secam. [...] Um quintal africano como se pode ver tanto sob o sol, no zumbido de vespas e no chilrear dos pássaros que esperam de longe a queda de um grão de milho... (HAMPÂTÉ BÂ, 1980, p.31-32, tradução nossa)¹³⁰

Nesse espaço que chega a ser imaginado através das palavras de Hampâté Bâ, eram proferidos, pela oralidade, as orações, as formas de meditação e os ensinamentos dos mais velhos, que variavam desde perceber e respeitar quando o ângulo do sol ou as estações chuvosas¹³¹ regulavam as atividades dos alunos (HAMPÂTÉ BÂ, 1980) até o aprendizado dos movimentos das cinco orações corânicas do dia, a *rekkat*.

Hampâté Bâ descreveu Tierno Bokar sempre vestido de branco, introspectivo e com o rosário (*wird*) envolto no pulso à disposição dos dedos. Já para a Administração Colonial, sua identidade assim era descrita: “[...] tem uma égua e algumas cabras. Recursos: receba algumas esmolas e cultive com seus *tilibées* (alunos).” (HAMPÂTÉ BÂ, 1980, p.44, tradução nossa)¹³², revelando uma visão do colonialismo sobre ele; apenas mais um colono fichado. Entretanto, em todas as definições, ele era concebido como alguém que falava de Alá, de sua palavra, dos princípios *sufi* e das tradições culturais. Então, nesse Sufismo propagado por Tierno Bokar, o ensino esotérico era realizado através de graus sucessivos que conduzem ao caminho para Alá.

¹³⁰“Pauvre concession, installation plus que modeste. Au bout d’une ruelle [...] Une cour comme cent mille autres en Afrique. Deux chèvres allaitent leurs chevreaux. Un de ces chiens soudanais jeunes, râleurs et astucieux guette une mouche que l’inquiète. Dans un coin, un rassemblement de houes. Du linge qui sèche. [...] Une cour de maison africaine comme on peut en voir tant, sous le soleil, dans le bourdonnement des guêpes et le pépiement des oiseaux que attendent de loin la chute d’un grain de mil...” (Ibid., p.31-32)

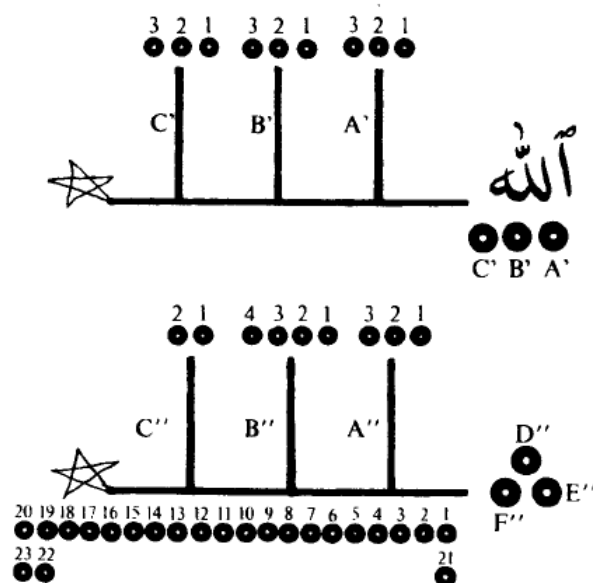
¹³¹ No Mali, exceto no Norte do país, a estação chuvosa dura de julho a setembro e é mais longa no Sul.

¹³² “[...] possède une jument et quelques chèvres. Ressources: reçoit quelques aumônes et cultive avec ses talibé (élèves)”. (Ibid., p.44)

Na metáfora ensinada, o processo para chegar ao auge da fé interdepende dos níveis da relação do homem com sua espiritualidade, para tanto, a seguinte imagem era comumente utilizada:

“Existem três maneiras de conhecer o rio”, disse ele. - Há primeiro o homem que ouviu falar do rio e que se torna capaz, por imitação e repetição, de descrevê-lo sem nunca o ter visto. Este é um primeiro grau de conhecimento. - Então há o homem que empreendeu a jornada e que chegou à beira do rio. Sentado na margem ele contempla com seus próprios olhos e testemunha sua majestade. Essa é um segundo grau de conhecimento. Finalmente, há o homem que se joga no rio e se torna um com ele. Este é o terceiro e mais alto grau de conhecimento.” (HAMPÂTÊ BÂ, 1980, p.229, tradução nossa)¹³³

Igualmente ensinada, na forma sistemática *sufi*, existem três graus e três estados para alcançar o extremo almejado que é o chamado C'3, após atravessar as nove etapas, e, assim, era transmitido por Tierno Bokar, conforme a síntese do ensino e aprendizagem contida na biografia:



¹³³ “Tierno employait souvent une autre image: ‘Il y a trois manières, disait-il, de connaître le fleuve: - Il y a d’abord l’homme qui a entendu parler du fleuve et qui devient capable, par imitation et répétition, de le décrire sans l’avoir lui-même jamais vu. C’est un premier degré de connaissance. - Il y a ensuite l’homme qui a entrepris le voyage et qui est arrivé au bord du fleuve. Assis au bord de la rive, il le contemple de ses propres yeux et est témoin de sa majesté. C’est un deuxième degré de connaissance. Enfin, il y a l’homme qui se jette dans le fleuve et devient un avec lui. C’est le troisième et suprême degré de la Connaissance.’ ” (Ibid., p.229)

Esse esquema da *Sharia Batheniana* ou Direito Interno descreve os seguintes graus (HAMPÂTÉ BÂ, 1980): A': comportamento por simples imitação, B ': compreensão dos princípios, C ': a experiência. Os estados correspondentes aos graus também são 3: A 1. a conversão; 2. a retidão; 3. o medo reverencial; B '1. a distinção; 2. a Sinceridade; 3. a Serenidade; C 1. 1. a meditação perceptiva; 2. a Presença; 3. o Conhecimento de Deus e Amor. Existem outros graus, desde a conversão inicial até o conhecimento de Deus que seria a jornada interna chamada de mística *sufi*, entretanto, a abordagem de Hampâté Bâ gira em torno especificamente das que foram apresentadas.

Segundo os estudos de Kavos (2003, p.9), no Mali, a escola corânica tem mesmo um sistema educativo dividido em níveis tidos como elementares e suplementares, indo desde a aprendizagem do alfabeto árabe até a revelação de ensinamentos religiosos. Essa última fase é comemorada entre os *fula* através de cerimônias específicas como a *Walima* em Djenné.

Também na perspectiva *sufi* a *Djawharatul-kamal*, ou a famosa *Pérola da perfeição* era a oração primordial da Tidjania, pois simboliza tradicionalmente a benção do profeta, apesar de não ser mencionada a referência maometana. Como seria inteligível uma tradução literal do texto, Hampâté Bâ realizou uma aproximação das palavras árabes às francesas, pedindo desculpas aos estudiosos do tema e aos religiosos pela dita incompletude de sentidos, a qual tenta suprir inserindo mais de vinte notas de rodapé para explicar os significados específicos de termos que considerou intraduzíveis, tais como *Grâces*, *Vérité*, *Primordiale* entre tantos outros que carregam significados mais profundos do que os habituais. No trabalho de tentativa de tradução para o português, assim seria, também aproximadamente, a fórmula *sufi*, a qual devemos particular atenção:

“Ó Deus, espalhe suas graças e sua paz,
na fonte da Divina Misericórdia, cintilando como
o diamante, certo em sua verdade, abraçando
o centro das inteligências e significados
(sobre) a Luz dos mundos, (aquela) que é e faz ser,
a Luz Adâmica (primordial);
(sobre) quem possui a Verdade Divina
(sobre) relâmpago irradiando nuvens e ventos que transportam chuva
que enche tudo o que vem a caminho,
dos vastos oceanos aos menores receptáculos;
(sobre) Sua Luz brilhante que você preenche seu Universo
(Luz) que contém todos os lugares
Deus, espalhe suas graças e sua paz

sobre a fonte da verdade a partir da qual
os tabernáculos das Realidades (divinas) são manifestados;
(sobre) a fonte direta de conhecimento,
Sua maneira mais completa e correta.
Ó Deus, espalhe suas graças e sua paz
na manifestação da verdade pela verdade,
(sobre) o imensurável tesouro de sua outorga (emanação) de Você para Você
(sobre) o círculo de luz sem cor
Ó Deus, espalhe suas graças e sua paz sobre ele e sua família,
de uma graça pela qual você nos faz conhecer.”
(HAMPÂTÉ BÂ, 1980, p.234-235, tradução nossa)¹³⁴

São palavras com tom de súplica por bençãos que envolvem uma história interessante quanto a sua recitação: para os fiéis, o fundador da ordem, Seikh Ahmed Tdjani, certa feita, teria chegado atrasado para a oração, entretanto, para que a benção fosse dada por ele, os seus discípulos recitaram uma vez mais, marcando o início de outra maneira de rezar, a prática dos Doze Grãos. Onze grãos ou doze grãos são termos usados para nomear as contas do rosário utilizado para recitar algumas orações e, justamente o número vezes desta recitação, se onze ou doze, foi o objeto das disputas entre as confrarias em 1938, desencadenado, além da perseguição de mestres de ordens diferentes das suas, a intervenção do Estado colonial, causando efeitos devastadores sobre a *zaouïa* de Tierno Bokar, que precisou ser fechada depois de ele ter se

¹³⁴ “O Dieu, répands tes Grâces et ta Paix,
sur la source de la Miséricorde divine, étincelante comme
le diamant, certaine dans sa vérité, embrassant
le centre des intelligences et des significations
(sur) la Lumière du monde, (celle) qui est et fait être,
la Lumière adamique (primordiale);
(sur) celui qui possède la Vérité divine
(sur) l'éclair irradiant les nuages-porteurs-de-pluie et les vents
qui remplissent tout ce qui se présente (à eux),
depuis les vastes océans jusqu'aux plus petits réceptacles ;
(sur) Ta Lumière brillante dont tu remplis ton Univers
(Lumière) qui contient tous les lieux des lieux .
o Dieu, répands tes Grâces et ta Paix
sur la source de la Vérité à partir de laquelle
se manifestent les tabernacles des Réalités (divines);
(sur) la source directe des connaissances,
Ta voie la plus complète et la plus droite.
O Dieu, répands tes Grâces et ta Paix
sur la manifestation du Vrai par le Vrai,
(sur) le Trésor incommensurable ton effusion (émanation) de Toi vers Toi
(sur) le cercle de la Lumière sans couleur
O Dieu, répands tes Grâces et ta Paix sur lui et sa famille,
d'une grâce par laquelle tu nous le fasses connaître.” (Ibid., p.234-235)

convertido à prática dos *Onze grains*, conforme havia aprendido com o cheik Hamallah depois de ter passado um tempo com ele.

O impasse dos Onze ou Doze Grãos estava muito além das questões numerológicas islâmicas e levou a um combate político-religioso armado, haja vista que os Hamallist dos Onze Grãos enfrentavam não só os entraves internos com as demais correntes de pensamento no Islã Negro, mas uma afirmação de identidade religiosa era projetada para uma luta ainda maior: a anticolonial, ou, como nomeou Hampâté Bâ, antifrancesa. O Conflito Hamallist se estendeu de 1933 a 1942 e sofreu grande represália da administração colonial que tinha sua ordem ameaçada tanto pelo movimento Hamallist quanto pelos demais conflitos que foram surgindo a partir daí.

Então, há a defesa, no caso de Tierno Bokar, de que a forma original seria a das onze vezes, portanto, a que deveria ser seguida por sua pureza na prática, além de representar uma defesa contracolonial. Sua atitude gerou revolta e a rejeição da própria família. Terminou seus dias em prisão domiciliar junto às duas esposas e aos filhos, mas sempre rodeado dos que admiravam sua sabedoria. De um modo geral, Hampâté Bâ, mesmo não sendo uma testemunha imparcial, tratou sobre suas raízes, traçando os caminhos pelos quais Tierno Bokar chegou à Bandiagara, e, por lá, seguiu sua carreira espiritual com a fundação da *zaouïa*, onde praticava os Onze Grãos que estudou com Hamallah, que foi igualmente perseguido, não só pelo colonialismo eurocristão francês, mas por muçulmanos que discordavam do modo que ele pregava a religião.

Mesmo após essas turbulências, ao ser interrogado sobre as práticas de boas ações, Tierno Bokar costumava sempre dizer que aos inimigos deveriam ser dedicadas orações e não maldições, pois, se desejam o mal a alguém, é contra si que o mal agirá. Para ilustrar tal lição, costumava usar parábolas, metáforas e outros artifícios textuais, no caso do seguinte conto *sufi* *Les oiseaux blancs et les oiseaux noirs*¹³⁵:

Os homens, diz ele, são comparados uns aos outros como paredes de frente uma para a outra. Cada parede é perfurada por uma infinidade de pequenos buracos onde há ninhos de pássaros brancos e pássaros pretos. Aves negras são maus pensamentos e palavrões. Pássaros são bons pensamentos e boas palavras. Pássaros brancos, por causa de sua forma, podem entrar apenas em

¹³⁵ *Os pássaros brancos e os pássaros pretos*. Há uma versão de narrada e ilustrada em vídeo disponível no YouTube acessando o seguinte link: <https://www.youtube.com/watch?v=1oakHmpLJ9A>

buracos de pássaros brancos, e o mesmo vale para pássaros pretos que podem se aninhar apenas em buracos de pássaros pretos. [...] O autor de um mau pensamento, um mau desejo ou uma maldição é assim alcançado tanto pelo pássaro negro de seu inimigo quanto por seu próprio pássaro preto quando ele retorna a ele. O mesmo acontece com os pássaros brancos. Se enviarmos apenas bons pensamentos ao nosso inimigo quando ele apenas nos envia maus pensamentos, seus pássaros negros não encontrarão lugar para ficar conosco e retornar ao seu remetente. Quanto aos pássaros brancos com bons pensamentos que nós lhe enviaremos, se eles não encontrarem um lugar livre em nosso inimigo, eles retornarão a nós carregados com toda a energia benéfica da qual eles eram portadores. Assim, se nós emitimos apenas bons pensamentos, nenhum mal, nenhuma maldição nos alcançará em nosso ser. É por isso que devemos sempre abençoar nossos amigos e inimigos. Não só a bênção vai para o seu objetivo, a fim de realizar sua tarefa de apaziguamento, mas ela vem de volta para nós um dia ou outro, com todo o bem que foi carregado. (HAMPÂTÉ BÂ, 1980, p.171, tradução nossa)¹³⁶

Para exemplificar, pede-se para que imaginemos dois homens que são inimigos: Youssouf e Ali. Certo dia, Youssouf, crendo que Ali queria seu mal, ficou aborrecido e enviou ao seu suposto inimigo um pensamento muito ruim. Com esse ato Youssouf teria liberado um pássaro preto, deixando um buraco correspondente a isso na sua parede. O pássaro preto voa em direção a Ali e busca algum buraco vazio com sua forma para se aninhar. Entretanto, como Ali não havia enviado também um pássaro preto para Youssouf, não emitindo nenhum pensamento ruim, não havia lugar para o pássaro enviado se aninhar. Como não encontrou onde se alojar, o pássaro preto lançado por Youssouf terá que retornar ao ninho original, obviamente trazendo com ele todo o mal com que foi carregado para destruir o próprio Youssouf. Pede-se também que imaginemos que Ali tenha igualmente pensado mal sobre Youssouf. Fazendo isso, esvaziou um buraco onde o pássaro preto enviado por seu inimigo pode entrar para alojar-se e cumprir sua missão de aniquilação, assim como fará o pássaro preto de Ali enviado para Youssouf onde encontrará um buraco para ser alojado. É uma educação para dizer que “Todas as coisas

¹³⁶ “Les hommes, dit-il, sont, les uns par rapport aux autres, comparables à des murs situés face à face. Chaque mur est percé d'une multitude de petits trous où nichent des oiseaux blancs et des oiseaux noirs. Les oiseaux noirs, ce sont les mauvaises pensées et les mauvaises paroles. [...] L'auteur d'une mauvaise pensée, d'un mauvais souhait ou d'une malédiction est donc atteint à la fois par l'oiseau noir de son ennemi et par son propre oiseau noir lorsque celui-ci revient vers lui. La même chose se produit avec les oiseaux blancs. Si nous n'émettons que de bonnes pensées envers notre ennemi alors que celui-ci ne nous adresse que de mauvaises pensées, ses oiseaux noirs ne trouveront pas de place où loger chez nous et retourneront à leur expéditeur. Quant aux oiseaux blancs porteurs de bonnes pensées que nous lui aurons envoyés, s'ils ne trouvent aucune place libre chez notre ennemi, ils nous reviendront chargés de toute l'énergie bénéfique dont ils étaient porteurs. Ainsi, si nous n'émettons que de bonnes pensées, aucun mal, aucune malédiction ne pourront jamais nous atteindre dans notre être. C'est pourquoi il faut toujours bénir ses amis et ses ennemis. Non seulement la bénédiction va vers son objectif pour y accomplir sa mission d'apaisement, mais encore elle revient vers nous, un jour ou l'autre, avec tout le bien dont elle était chargée.” (Ibid., p.171)

retornam a sua origem” (HAMPÂTÉ BÂ, 1980, p.171), portando muito cuidado com palavras, pensamentos e ações eram determinantes para a convivência.

Com esse discurso humanista, Tierno levava esse ensinamento *sufi* denominado “Egoísmo desejável” (HAMPÂTÉ BÂ, 1980, p.171), em que o desejo do bem para si é, por consequência, o desejo do bem para o outro ou, ainda, respeitar a si é respeitar ao próximo e, assim, a caridade começa por você ao não contaminar as bocas com palavras “más” ou a cabeça com “maus” pensamentos, afinal, igualmente “Para os mandingas, a origem da boa e da má palavra se encontra no ventre. Posteriormente a palavra alcança o fígado, passa pelos pulmões, chega ao coração, passa pelo pescoço e finalmente é expulsa pela boca.” (NOGALES, 2012, p.92). Cada uma dessas etapas ela assume um estado até chegar à emissão carregada com a energia com as quais foi gerada, pois a palavra faz parte de uma ação interior, ademais, podemos afirmar que tanto para os *fula* quanto para as tradições *sufi*, “[...] é necessário ter um julgamento, uma luta interna no primeiro nível do seu coração para ver se é bom ou não.”(BORNAND, 2005, p.92, tradução nossa).¹³⁷

Nessa mesma linha, como um “conhecedor”, um ancião também no sentido *fula* da palavra, Hampâté Bâ narra que Tierno estava à escuta do meio e de como ele procurava comunicar algo aos humanos nessa interação de energias. Não foi diferente na ocasião em que estava sob a esteira orando junto aos demais anciões e aos seus discípulos quando um passarinho caiu do ninho que ficava no topo da parede. Ao observar que ninguém, apesar de também ter visto a cena, tinha tomado nenhuma atitude, foi buscar uma agulha e um fio de lã e consertou o ninho rasgado. Quando desceu do caixote que teria usado como apoio para alcançar o ninho, esperou alguma manifestação sobre o fato, entretanto, isso não ocorreu e ele interrompeu a aula e usou a situação da andorinha como exemplo dizendo:

“Bom! meus amigos, na verdade, aquele que aprendeu de cor todas as teologias de todas as fés, se ele não tem caridade em seu coração, ele pode considerar seu conhecimento como uma bagagem sem valor. Ninguém desfrutará do encontro divino se não tiver caridade em seu coração. Sem ela, as cinco orações são apenas gestos sem importância; sem ela, a peregrinação

¹³⁷“ [...] il faut un procès, un lutte interne d'abord au niveau de ton cœer pourvoir si c'est bon ou non. ”
(BORNAND, 2005, p.92)

é uma caminhada sem lucro.” (HAMPÂTÉ BÂ, 1980, p.44, tradução nossa)¹³⁸

Viu naquele passarinho caído do ninho uma oportunidade para falar de humildade e caridade, concebia a natureza como um grande livro como nessa lição, afinal, dizia, que “O menor fato, o acidente mais comum, o passarinho, a haste de milho que estoura no fogo, tudo era uma oportunidade de ensinamento para esse amante da natureza e seu Criador.” (HAMPÂTÉ BÂ, 1980, p.44, tradução nossa)¹³⁹. Como as lições são veiculadas pela oralidade, é proeminente também o trato com o poder da palavra, já evidente em sociedades da África Ocidental, e reforçado pela prática do Islã Negro transmitido oralmente às crianças através desse “verbe fécondant” (HAMPÂTÉ BÂ, 1980, p.125). Não obstante, a educação religiosa, além de contar com as lições básicas do Islã esotérico, também era feita através de contos, parábolas, metáforas, provérbios e assim foi disposta a organização do livro que seguiu enumerando narrativas como essas, que são exemplo desse processo.

A mensagem de amor, a caridade e a tolerância do Sufismo, que marcam o livro *Vie et enseignement de Tierno Bokar*, de Hampâté Bâ, foi transposta e adaptada para a peça teatral de mesmo nome, dirigida pelo inglês Peter Brook. Estreada no *Teatro Bouffes du Nord*, em Paris, 2005, foi apresentada em diversos países, incluindo o Brasil. Sotigui Kouyaté foi a estrela: um *griot* nascido no Mali e criado no Burkina Faso, que faz parte do Centro de Pesquisa Teatral de Peter Brook, interpretou Tierno Bokar, levando em conta os valores culturais e religiosos que ele defendia. Justamente nesse movimento, Sotigui Kouyaté esteve no Brasil entre 2003 e 2006, inclusive em virtude da realização de *workshop* para atores e contadores de histórias, em São Paulo e no Rio de Janeiro. *Um griot no Brasil*, dirigido por Alexandre Handfest, foi o documentário resultante dessa importante passagem desse sábio por aqui, que focou na fala de sua missão de transmitir aos outros os conhecimentos sobre a memória do seu continente, através do cinema, do teatro e da vida.

¹³⁸ “Eh bien! mes amis, en vérité, celui qui apprendrait par coeur toutes les théologies de toutes les confessions, s'il n'a pas de charité dans son coeur, il pourra considérer ses connaissances comme un bagage sans valeur. Nul ne jouira de la rencontre divine s'il n'a pas de charité au coeur. Sans elle, les cinq prières ne sont que des gesticulations sans importance; sans elle, le pèlerinage est une promenade sans profit.” (HAMPÂTÉ BÂ, 2010, p.161)

¹³⁹ “Le moindre fait, le plus banal accident, l'oiseau qui passe, la tige de mil qui éclate dans le feu, tout était occasion d'enseignement pour cet amoureux de la nature et de son Créateur.” (Ibid., p.44)

Para Sotigui, Tierno Bokar representa a própria sabedoria africana, estimulando sempre o amor entre os homens e pelos olhos do qual a África pode ser recontada. Em entrevista para a revista pan-africana na França *Jeune Afrique* em 21 de dezembro de 2007, então, reforçou seu pensamento e o sentido do seu trabalho dizendo que: “A África é muito mal propagada e muito pouco conhecida. Esta luta, eu a levei até agora ‘timidamente’. Farei tudo o que puder para ajudar a tirar a África da ignorância.” Muito provavelmente, ele tomou este posicionamento por ter vivido na Europa e podido perceber essa emergência da ressignificação da visão sobre o Continente, sobretudo sobre a parte Ocidental da África, a África que também foi islamizada.

Há mesmo um agravante na visão sobre os países islamizados e isso faz parte de um campo maior circundado pela intolerância religiosa. É evidente que devemos levar em consideração tanto as atitudes de grupos extremistas quanto as ações dos grupos que se distanciam mais do rigor das leis islâmicas, mas a generalização nunca é uma alternativa acertada, é justamente por isso que o trabalho de intelectuais como Sotigui ou Hampâté são necessários para repensarmos essa dupla discriminação religiosa e racial sobre o Islã Negro.

Essa discussão vem à tona quando a imagem do Ocidente sobre o Islã é atrelada também à ignorância e ao preconceito, relacionando-o ao terrorismo, e fazendo emergir, mais uma vez, um debate não superado sobre o respeito à religião e à cultura do outro, resultando, inclusive, como nota Hassan Hakimian (2013), em sanções econômicas no Oriente Médio e no Norte da África, partindo da União Europeia e dos Estados Unidos, por exemplo, aos países islamizados de um modo geral, incluindo a Líbia, como indicam pesquisas sobre o mundo islâmico da jornalista Ângela Lano, apontando tais ações como estratégias neocoloniais de grandes potências mundiais sobre o Oriente e sobre parte do continente africano, e, neste último caso, uma dupla discriminação é gerada. Nesse “choque de culturas”, a justificativa do combate ao pensamento radical e à violência advinda dele, que associa o Islã ao terrorismo, é o argumento da segregação, – por que não dizer, da incitação à islamofobia? –, no que chamam de “guerra contra o terror”, que salvaria as pessoas de suas próprias culturas (matando-as?).

O fato é que, vários aspectos estão inscritos nos ataques dos grupos militantes islâmicos, suas interpretações. Vários aspectos estão também inscritos no atentado contra a cultura do outro que o pensamento colonial nos deixou de herança, a substituição de sistemas de pensamento nativos por outros ocidentais, sem levar em conta o que já era funcional, sem prever que seria

mesmo um fracasso para os dominados, manifestados assim contra a injustiça e, conseqüentemente, com a reação, muitas vezes, violenta a ela, como nos casos ligados aos ataques na Europa atribuídos ao Estado Islâmico. Talvez haja mesmo a necessidade do exercício da autocrítica no caso, por exemplo, da Primavera Árabe, evidenciada em 2011, quando houve uma série de protestos populares no Oriente Médio e no Norte da África contra a crise econômica e os atos antidemocráticos no mundo árabe. Ao Ocidente, a autocrítica ainda rasteja pelo pântano da admissão das causas e efeitos do imperialismo e do colonialismo europeu sobre o outro.

Não nos parece estranho, portanto, quando casos noticiados como os conflitos entre pastores e agricultores na Nigéria, como já mencionados, e também no Mali, são tratados com desdém pela comunidade internacional e pelo próprio governo descompromissado com as demandas reais das populações. Mais recentemente, no Mali, a seguinte matéria foi também veiculada pela agência de notícias britânica *Reuters*:

Ataque no Mali mata 110 pastores da etnia *fulani*

Ataque foi um dos mais letais em uma região que sofre com violência jihadista.

Por Reuters

23/03/2019 14h33

Homens armados mataram cerca de 110 pastores da etnia *fulani* na região central de Mali, neste sábado (23), disse um prefeito local, em um dos ataques mais letais em uma região que sofre com uma violência étnica e jihadista cada vez maior.

O ataque na vila de Ogossagou aconteceu depois que uma missão do Conselho de Segurança da ONU visitou Mali para tentar encontrar soluções para a violência que matou centenas de civis ano passado e se espalha pela região de Sahel, no oeste da África.

Moulaye Guindo, prefeito de Bankass, cidade próxima, disse que homens armados, vestidos como tradicionais caçadores Donzo, cercaram e atacaram Ogossagou.

"É uma contagem de mortos muito alta", disse à Reuters. "A vila de Ogossagou está completamente devastada."

Um morador da vila, que pediu para não ser identificado, disse que o ataque pareceu ser uma retaliação à reivindicação de responsabilidade de afiliados da Al Qaeda, na sexta-feira, por uma batida, semana passada, que matou 23 soldados.

O grupo disse que a batida foi retaliação pela violência do exército de Mali e milicianos contra os *fulani*.

Grupos jihadistas associados à Al Qaeda e ao Estado Islâmico exploraram rivalidades étnicas em Mali e nas vizinhas Burkina Faso e Níger para reforçar o recrutamento e tornar vastas áreas de território virtualmente ingovernáveis.

É evidente que é injustificável a violência de ataques como esses, assim como na situação nigeriana, mas precisamos pautar essa questão, sua especulação *jihadista* sempre presente, o pouco caso com que os fatos são tratados. Afinal, o que querem os pastores ou agricultores? O que os fizeram distantes de valores ancestrais antes tão caros às normas de convivência, que garantiam a continuidade da existência desses povos, inclusive dos valores *sufi*? O distanciamento da releitura desses valores não poderia ajudar a evitarem em muito situações como essas, sobretudo envolvendo os *fula*, no Mali, partindo do que se tem discutido até então? Em que ponto esses ensinamentos se perderam? À intolerância cultural e religiosa, apenas a educação pode dar respostas, se tanto nas culturas negro-africanas quanto na mensagem interpretada de correntes do Islã, o respeito ao outro é defendido. Existem numerosos estudos sobre o tema, podendo ser facilmente acessados, que não são o tema específico desta tese, mas vale a reflexão, tendo em conta que tudo isso perpassa a questão da educação para a diversidade e contra o racismo e a discriminação, que perpassam o discurso de toda a obra de Amadou Hampâté Bâ.

Pelos fios de uma renegociação entre passado e presente, a biografia de Tierno Bokar, apesar de ele ser um desses convertidos a serviço do ramo omariano do islamismo pelos caminhos da África Ocidental, não deixa de ser um extraordinário esforço de Hampâté Bâ para lançar luzes sobre a figura que ele foi para aquele contexto. Apesar também dessa maneira apologética com que se refere ao seu mestre, Hampâté Bâ, com um “*homme de foi*” ou homem de fé (MURAD, 2014, p.14) traz nessa escrita seu caráter presumivelmente de prescrição da descrição do Sufismo e da Tidjania, tratando majoritariamente de aspectos positivos da religião (MURAD, 2014, p.14), mas isso não inviabiliza a leitura dessa obra como uma fonte para estudos de africanos e africanistas, através das estratégias narrativas formais e conceituais do projeto literário de Hampâté Bâ, que faz parte de um esforço pela reapropriação crítica (HOUNTONDI, 2006) de valores com o anseio de restaurar, na medida do possível, as relações entre os sujeitos e, quem sabe também “[...] restaurar a ordem entre forças através da agência do discurso.” (HAMPÂTÉ BÂ, 2010, p.63).

O livro representa o poder do Islã na África e, longe das pretensões de um estudo teológico, foi proposta aqui uma análise com o intuito de apresentar uma abordagem literária, do método tradicional oral de uma “palavra vivificada” para o relato do conhecimento esotérico, de uma espiritualidade que fala dos variados aspectos (social, cultural, antropológico, religioso, arquitetônico)¹⁴⁰ do Islã Negro, afinal, Tierno pode ser também concebido como um estudioso das culturas de seu tempo.

Em *Sur les traces d'Amkoullel, l'enfant peul* (1998), Hampâté Bâ confessa que foi Tierno que “abriu seus olhos” (1998, p.53, tradução nossa)¹⁴¹, como se diz nas iniciações africanas às quais ele conhece. Foi ele quem o formou, ensinando o que ele chama de livro da natureza, a ler os homens, ler a vida, de modo a compreendê-los numa unidade. A lição de “ouvir o outro” (1998, p.53, tradução nossa)¹⁴², é que Hampâté Bâ concebe como a primordial. Esse registro vai muito além da vida de Tierno Bokar em seu proselitismo quando aborda eventos históricos, fenômenos culturais e religiosos que marcaram a sociedade sudanesa em que ele esteve inserido ali no Mali, em Bandiagara, na sua casa, seu pátio, na sua escola, que era, segundo Hampâté Bâ, o local das lições de bondade, tolerância, amor, sempre contra a violência e a opressão, o que talvez possa, através dessa mensagem de paz, ressignificando, de algum modo, uma visão única sobre o Islã, sempre associado àqueles atos terroristas de grupos radicais, afinal, disse Tierno Bokar, em resumo do seu espírito dito caridoso:

“Desejo de todo o coração a chegada da era da reconciliação entre todas as confissões da terra, a era em que essas confissões unidas se edificarão uma sobre outra para formar uma abóbada moral e espiritual, a era em que elas repousarão em Deus por três pontos de apoio: amor, caridade, fraternidade” (HAMPÂTÉ BÂ, 1993, p.122, tradução nossa)¹⁴³

Esta é a mensagem maior dessa escrita de Hampâté Bâ, que envolve literatura islâmica, literatura africana, conhecimento árabe-muçulmano e conhecimentos ancestrais africanos.

¹⁴⁰ Ver nos Anexos – Foto 16 - Mesquita de Djenné (herança da colonização islâmica).

¹⁴¹ “ouvert les yeux” (Idem, 1998, p.53).

¹⁴² “écoute de l'autre ” (Ibidem, p.53).

¹⁴³ “ Je souhaite de tout mon coeur la venue de l'ère de réconciliation entre toutes les confessions de la terre, l'ère où ces confessions unies s'appuieront les unes sur les autres pour former une voûte morale et spirituelle, l'ère où elles reposeront en Dieu par trois points d'appui: AMOUR, CHARITÉ, FRATERNITÉ. ” (Idem, 1993, p.122)

Já *L'étrange destin de Wangrin ou les roueries d'un interprète africain* é a biografia escrita por Amdou Hampaté Bâ sobre o estranho destino de Wangrin, como indica o título do livro, que foi encomendado em 1912, quando o autor ainda era um garoto. Prometeu escrever a história de vida desse famoso intérprete a serviço da colonização francesa, que lhe foi transmitida pelo próprio biografado, acompanhado pelo som da guitarra do *griot* Dieli-Madi, como podemos ler na passagem em que o pedido é realizado:

Então, uma noite ele me disse: “Meu pequeno Amkoullel, você costumava saber muito bem contar uma história. Hoje você sabe escrever. Eu vou te contar minha vida. Você vai fazer anotações e, mais tarde, quando eu não estiver mais neste mundo, você vai fazer um livro que pode entreter os homens e para ensiná-los. Mas peço-lhe expressamente que não mencione o meu nome real, para que a minha família não atraia qualquer sentimento de superioridade, nem de inferioridade, porque existem ambos na minha vida. Você usará um dos meus apelidos, o que eu mais amo: Wangrin” (HAMPÂTÉ BÂ, 1993, p.08, tradução nossa)¹⁴⁴

Como a palavra é ação nas sociedades negro-africanas, em 1973 foi publicada a primeira edição desse último livro de Hampaté Bâ sobre a ascensão e queda desse (anti)herói - para usar uma categoria ocidental aproximada, mas reconhecendo todas as diferenças de contextos - orgulhoso e ganancioso, que jurou ficar rico a qualquer custo e pagou pela ambição, ou ainda, um exemplo a não ser seguido, mas que deveria ser conhecido para que seu erro não fosse repetido, afinal, como diz o provérbio africano "A fortuna é como um nariz sangrando. Ele vem sem razão, e para de repente, sem saber por quê... ", e, nesses termos, é desenvolvido o enredo das aventuras e desventuras de Wangrin.

Ele tinha o Certificado de Estudos Primários Indígenas, obtido na “École des otages” (HAMPÂTÉ BÂ, 1992, p.18)¹⁴⁵ ou “Escola dos reféns”, destinada aos filhos dos chefes para estabelecer uma elite entre os nativos. Nessa “Escola dos reféns” foi alfabetizado em francês por pertencer à família de um notável *bambara* da região de Buguni, no Sul do atual Mali. Tal fato conferiu a Wangrin certo prestígio entre os diretores franceses, era um “branco-negro”,

¹⁴⁴ “C'est alors qu'un soir il me dit : "Mon petit Amkoullel, autrefois tu savais très bien conter. Aujourd'hui, tu sais écrire. Je vais donc te raconter ma vie. Tu la prendras en notes et plus tard, lorsque je ne serai plus de ce monde, tu en feras un livre qui pourra à la fois divertir les hommes et leur servir d'enseignement. Mais je te demande expressément de ne pas mentionner mon vrai nom, afin que ma famille n'en tire ni sentiment de supériorité, ni sentiment d'infériorité, car il y a les deux dans ma vie. Tu utiliseras l'un de mes noms d'emprunt, celui que j'affectionne le plus : Wangrin. ” (Ibidem, p.08)

¹⁴⁵ “Escola dos reféns” (Idem, 1992, p.18)

aquela nova classe emergente entre os oficiais franceses e nativos, um entre-lugar, como o espaço intersticial, de tensão, de rearticulação, de negociação, de criação do novo (BHABHA, 1998). E isso rendeu sucesso na sua carreira como funcionário colonial africano, ocupando vários cargos, desde o seu ingresso em 1906: foi nomeado instrutor de ensino com a finalidade de dirigir uma escola de Diagaramba, a capital do Império Nimaci. Lá, fez parte de uma das *waaldé* locais e também ganhou a confiança do comandante da circunscrição, conhecendo os intérpretes Koutena e Racoutié. Com este último, Wangrin teve um embate por cobiçar, com êxito, o cargo que seu colega ocupava. Após ver seu trabalho ameaçado, Racoutié partiu para o insulto e enfrentou Wangrin, que reagiu desferindo-lhe tapas: foi sua primeira luta. Apesar dessa desavença, Wangrin foi, então, designado para atuar como intérprete do comandante por um tempo determinado, uma função considerada à época superior às demais dos seus companheiros.

Os administradores brancos governam com a ajuda desses subordinados negros, inclusive os intérpretes na lida com as reações interculturais para garantir a ordem e, portanto, a governança, sempre de acordo com os interesses da França. Era um intermediário do comandante em troca de remuneração, um *dabamia* ou “boca de resposta” (HAMPÂTÉ BÂ, 1992, p.29, tradução nossa)¹⁴⁶ e mais: “Wangrin não foi apenas um intérprete do palavrório, mas ele também serviu como secretário do comandante. Distribuiu a correspondência, preparou os arquivos de cada caso e reclassificou os arquivos metodicamente...” (HAMPÂTÉ BÂ, 1992, p.51, tradução nossa)¹⁴⁷. E, levando tudo isso em conta, não é estranho dizer que o ocorrido entre ele e Racoutié foi silenciado pela administração colonial, temendo repercussões negativas. Assim foi o início de sua carreira, na qual progrediu até chegar a ser um conselheiro de confiança do comandante. Estabeleceu tantas alianças possíveis, tornando-se amigo de todos; suas mais fortes amizades eram com Abougui Mansou, seu protetor, que mais tarde foi inserido na administração colonial, e Koutena, o *griot* que conheceu em Diagaramba (Bandiagara) e, mais tarde, tornou-se seu companheiro na vida e na palavra, acompanhando-o com a guitarra as histórias do mestre.

¹⁴⁶ “Répond-bouche” (Ibid., p.29)

¹⁴⁷ Wangrin n’était pas seulement un interprète des palabres, mais il servait également de secrétaire au commandant. Il distribuait le courrier, préparait les dossiers de chaque affaire et reclassait méthodiquement les archives. (Ibid., p.51)

Além disso, falava oito línguas, incluindo a materna, o *bambara*, o *fula*, o *dogon*, o *mossi*, o *derma*, o *haussa*, o *baulé* e o *bété*. Mais o *forofifon naspa*, uma imitação fonética do francês, que não deixa de ser uma estratégia antropofágica linguística-cultural de comunicação - ou um francês local. Foi eminente poliglota conhecedor de línguas, culturas e seus códigos, um heterolinguísmo que lhe traria maiores possibilidades de comunicação exitosa, não apenas pelo domínio de várias línguas, incluindo o francês, mas por usar os artifícios do colonialismo a seu favor, e, não só: também na negociação de valores tradicionais e “modernos”, servindo-se de ambos para poder prosperar na sua relação particular de colonizado-colonizador, dominador-dominado e entre os próprios “brancos-negros” também.

Mas, afinal, de onde vinha Wangrin? Esta é a pergunta que dá início ao diálogo do autor com o leitor para instigar as imaginações sobre as origens desse peculiar personagem digno de ter sua vida narrada, pois havia nascido por volta de 1880, em um antigo e misterioso país, “[...] onde as chuvas e os ventos, a serviço dos deuses, trituravam as paredes das montanhas com seus dentes invisíveis e indestrutíveis” (HAMPÂTÉ BÂ, 1992, p.11, tradução nossa)¹⁴⁸. Nesse cenário negro-africano, Wangrin vem ao universo com suas forças vitais. Forças específicas que obrigaram sua família a buscar a ajuda dos deuses para intervir no seu conturbado nascimento, como que renunciando a íngreme caminhada que iria enfrentar em seus dias de vida, mesmo tendo o socorro vindo ali de imediato; ao menos, nascer lhe foi permitido:

Será que Nyakuruba, a deusa com olhos brancos como dois cauris lavados ouviu os doces gritos de socorro da velhinha de cabelos brancos? O fato é que o parto se iniciou. Maa-N’gala, deus criador, separou os ossos da mulher em parto. A cabeça do bebê, mole como um ovo de bruxo, saiu primeiro e em seguida o resto do corpo. (HAMPÂTÉ BÂ, 1992, p.15, tradução nossa)¹⁴⁹

Assim teria nascido, em Ninkoro-Sira, rompendo, como em dolorosa negação à existência, o ventre de sua mãe. De uma maneira incomum, estranha, ele nasceu. Era um menino, para a

¹⁴⁸ [...] où les pluies et les vents, au service des dieux, croquèrent de leurs dents invisibles et inusables les murailles des montagnes, créant, pour les besoins de la cause, un relief plat en même temps que monotone. (Idem, 1992, p.11)

¹⁴⁹ Nyakuruba, la déesse aux gros yeux blancs comme deux gros cauris lavés entendit-elle les doux appels au secours lancés par la vieille chenue? Toujours est-il que la délivrance s’annonça. Maa-Ngala, dieu createur disjoint les os du bassin de la parturiente. La tête du bébé, molle comme un oeuf de sorcier, s’engagea la première et ce qui restait du corp suivit. (Ibid., p.15)

felicidade do pai, que assim o desejava. Por ser do sexo masculino, o deus *bambara* chamado *Komo* visitou a família para prever a sorte de Wangrin, como era habitual:

Depois da janta, o deus Komo saiu da mata sagrada e veio se exhibir no pátio do pai de Wangrin. Era sua maneira de receber a criança no seio da comunidade. O Komo anunciou ao pai que seu filho se destacaria e teria sucesso na vida, só que não havia visto sua tumba no cemitério de seus ancestrais. Essa previsão supunha que Wangrin morreria no estrangeiro. (HAMPÂTÉ BÂ, 1992, p.17, tradução nossa)¹⁵⁰

Sabendo disso, o consagrou à Gongoloma-Soké, o deus da contradição, da ambiguidade, do duplo, da astúcia: “[...] era um deus fabuloso: a água não o podia molhar, nem o sol secar. O sal não podia salgá-lo. O sabão não podia torná-lo limpo. Mole como um molusco, nenhum metal fino podia cortá-lo” (HAMPÂTÉ BÂ, 1992, p. 20, tradução nossa)¹⁵¹. Portanto, na iniciação ao Komo, após a circuncisão, formalmente, Wangrin deveria a proteção dos dias de sua vida à Gongoloma-Soké, após ter realizado os sacrifícios rituais, é evidente, como deveria ocorrer entre os *bambara* que seguiam fases de desenvolvimento da pessoa.

Assim, para Wangrin, começa sua mística e mítica viagem iniciática entre as tradições ancestrais e as rupturas causadas por uma dita modernidade na África Ocidental Francesa, sob a proteção mágica de seu deus. Entretanto, partindo da posição privilegiada no plano espiritual e “material” (no sentido de visível), foi tomado pela ambição por conta da qual ganhou muito dinheiro com estratégias múltiplas de apropriação de valores de uma economia capitalista e do individualismo para se sair bem nas situações, elementos que, de fato, no processo de “modernização” compulsória das colônias francesas operou em diversos níveis nas vidas das pessoas.

No caso de Wangrin, o egoísmo e a avareza levam muitas brigas por poder, consequentemente, por dinheiro, e o lançaram na extrema via da corrupção na era colonial. Um dos exemplos de

¹⁵⁰ Après le dîner, le dieu Komo sortit du bois sacré et vint s'exhiber dans lacour du père de Wangrin. C'était sa manière à lui de recevoir l'enfant au sein de la communauté. Le Komo annonça au père que son fils se singulariserait et brillerait dans la vie, mais qu'il n'avait pas vu sa tombe au cimetière de ses ancêtres. Cette prédiction laissait entendre que Wangrin mourrait à l'étranger, loin du pays natal. (Ibid., p.11)

¹⁵¹ Un dieu fabuleux que l'eau ne pouvait moullier ni le soleil dessécher. Le sel ne pouvait le saler, le savon ne pouvait le rendre propre. Mou comme un mollusque, poutant acun métal tranchant ne pouvait le couper. (Ibid., p. 20)

sua conduta desonesta foi quando, comparando a ideia de Abougui Mansou, realizou o sequestro de bois, em 1914, destinados ao abastecimento das tropas francesas na ocasião da Primeira Guerra Mundial, conforme foi exigido pela França, assim como milho e arroz. Esta também foi a época da chegada de Jean-Jacques Villermoz no círculo, chefe de assuntos nativos, que gerenciava as requisições da França emergentes da guerra. Wangrin furtou os bois aproveitando o enfraquecimento do poder francês, inclusive nas colônias. Em decorrência de golpes como estes, grandes festas eram dadas em sua casa. Apesar de ter se envergonhado depois do ato, por ele foi julgado: seu primeiro processo. Isso ocorreu depois da suspeita e da consequente inspeção de Charles de Briere no círculo de Diagamamba. O comandante Villermoz também foi transferido depois da emissão do relatório do “*l'affaire des bœufs*”, o “caso dos bois”, contatando o suposto envolvimento de mais pessoas, incluindo, entre outros, um dos comandantes do círculo de Diagamamba, Galandier, que se livrou do jugamento quando de volta para a França.

Prejudicado, o conde Villermoz empreendeu uma busca pelos documentos que o incriminavam junto a Wangrin; este, como de costume, preparou-se para a situação que precisara contornar. Por meios igualmente ilícitos, Villermoz enviou um mensageiro para trazer consigo, custando o que custasse, os arquivos que poderiam servir de prova para sua acusação. Os trâmites do julgamento seguiram para o tribunal de Dakar. A celeuma de Villermoz e Wangrin teria ganhado essa proporção; uma competição de individualismos. De novo: onde se perdeu sua solidariedade, seu sentido comunitário? São perguntas recorrentes que me fiz ao longo da leitura.

Por sua parte, o conde seguiu a linha de que teria sido enganado por um homem em quem teria depositado total confiança. Na alegação de Wangrin, Villermoz era o único responsável pelas fraudes que levaram ao desvio dos bois. Muito provavelmente por interesse da administração colonial, os dois acabaram saindo ilesos no julgamento; Wangrin ainda mais com boa indenização em dinheiro.

Entretanto, Wangrin foi transferido para o país Mossi, Goudougoua. No caminho, em Yagouwahi, conheceu mais um futuro rival: Romo Sibedi, igualmente intérprete de comandante de círculo com quem teria um conflito de interesses. A amizade não durou muito depois de Wangrin, por inveja, ter jurado a Romo que o tiraria do cargo e tomaria seu lugar. E foi, de fato,

o que ocorreu, depois de uma guerra entre dois brancos-negros, com a manipulação dos comandantes conhecidos por Wangrin. A rivalidade levou Wangrin a usar seus meios para mandar o filho de Romo para a prisão como forma de perseguição, sabendo de suas fraquezas, seus vícios envolvendo o assédio de mulheres que trabalhavam também para a administração colonial.

Agiu contra o colonialismo, driblando uma dominação política, econômica e cultural, que, normalmente, não permitia o desenvolvimento dos nativos, sempre considerados inferiores. Isso é para pensarmos um revés na ideia de hierarquia social representado por Wangrin. Mas também contra os compatriotas nos duelos entre oficiais “brancos-negros”, como no episódio da morte do chefe da província de Wita, Brildji Madouma Thiala, quando Wangrin incentivou o irmão do falecido, Karibou, a lutar pelo lugar de sucessão antes que Loli, o outro provável herdeiro o fizesse, argumentando que isso lhe renderia muito dinheiro. Como estava envolvido no evento de Witou por uma designação da administração, logo Wangrin conseguiu um acordo entre os irmãos, sendo que Karibou herdou o turbante do pai e Loli, a fortuna. O astuto conciliador teve sua parte muito bem paga, evidentemente, nesse cenário de tráfico de influências.

Enganador, narcisista, manipulador, ganancioso, individualista, bajulador de chefes: são estes os adjetivos que, em primeira análise, marcam a identidade de Wangrin, que pode ser visto como a alegoria do nativo corrupto, afinal, humanos que são, como quaisquer outros vivendo em sociedade, os africanos têm seus próprios problemas, têm seus próprios tiranos, como mencionou o escritor moçambicano Ungulani Ba Ka Khosa, em 2018, no lançamento de seu livro *Ualalapi*, na Casa do Benin, em Salvador, Bahia. No mais, uma imagem do nativo colonizado como um corpo dócil (FOUCAULT, 1987) parece ser reconfigurada.

Afinal, Wangrin, conhecedor de sua cultura, não teria temido que as forças vitais dessem a resposta às suas más ações? O caso é que, afastado de seus valores, sua veneração era ao dinheiro, poder, próprios de uma economia capitalista, de uma ocidentalização, conforme aprendeu com as decorrências da globalização com a circulação de outros valores; o que não deixa de proporcionar um aumento da dominação cultural, econômica, linguística, histórica. Entretanto, Wangrin retorna a Yagouwahi se sentindo ameaçado, e com todas as razões, acaba procurando um conselho junto ao seu *marabut* Tierno Siddi. Sua preocupação com o aspecto espiritual de sua vida aumentou após a visita do pastor *fula* para alertar-lhe acerca do mau sonho

que havia tido envolvendo seu destino. Moulaye Hamidou teria pressentido que ele era ameaçado por dois homens e um deles acabava por levá-lo. Seu pensamento correu logo para os dois maiores inimigos: Villermoz e Romo. É essencial dizer que, na tradição negro-africana, esses sonhos devem ser interpretados de modo que o sacrifício seja feito para ser libertado de um infortúnio. Os sonhos são, na maioria dos casos, anúncios de infelicidade. E como afirma Hampâté Bâ,

[...] às vezes incomoda os ocidentais nas histórias africanas é a frequente intervenção de sonhos premonitórios, previsões e outros fenômenos do gênero. Mas a vida africana é entremeada deste tipo de acontecimentos que, para nós, são parte do dia-a-dia e não nos surpreendem de maneira alguma. Antigamente, não era raro ver um homem chegar a pé de uma aldeia distante apenas para trazer a alguém um aviso ou instruções a seu respeito que havia recebido em sonhos. Feito isso, simplesmente retornava, como um carteiro que tivesse vindo entregar uma carta ao destinatário. Não seria honesto de minha parte deixar de mencionar este tipo de fenômeno no decorrer da história, porque faziam e sem dúvida, em certa medida ainda fazem parte de nossa realidade vivida. (HAMPÂTÉ BÂ, 2013, p.15)

E, realmente, mais tarde, o conde de *Pont de la Roche* transferiria Wangrin para o mesmo círculo em que Villermoz estava trabalhando: o capítulo que trata desse encontro é nomeado, não por acaso, *Presque dans la gueule du lion* (HAMPÂTÉ BÂ, 1992, p.208) ou *Quase na boca do leão*. E depois, instalado no território de Dioussola, o comandante Henri Tolber chamou Romo para assumir o lugar de Wangrin.

E assim seguia: em cada círculo que chegava, dava sempre um jeito de ganhar a confiança dos comandantes e dos líderes locais para deles tirar proveito. Os pequenos e grandes golpes permitiram que, de fato, ele conseguisse fazer fortuna, inclusive fugindo de situações embaraçosas e às custas de redes de intriga, se bem que após muitas das danos, as pessoas já não confiavam tanto mais nele. Quando o montante já era considerável, ele talvez tenha se esquecido da existência dos dissabores da miséria e, num acesso de arrogância, demite-se da administração colonial. Abre uma empresa de comércio chamada CIEB; alcançou grande sucesso.

Estava longe de si mesmo, de seus valores, inclusive o valor da generosidade, uma de suas marcas, foi colocado em questão pela sua cobiça pautada nos ideais capitalistas, quando diminuiu a frequência com que distribuía dinheiro aos pobres como antes, como dita a sua

tradição. E acrescenta-se: “[...] Claro, ele não se recusou a dar esmolas, mas foi menos e se ainda vestiu viúvas e órfãos, não foi mais ele que foi ao encontro deles.” (HAMPÂTÉ BÂ, 1992, p.312, tradução nossa)¹⁵². Apesar de não ter a mesma assiduidade, a ajuda que ele ofereceu a muitos foi reconhecida quando na sua morte. Entretanto, nesse movimento de sequência de rupturas, o relato é de que:

[...] Ele começou a amar a caça. Ele estava saindo em seu novo roadster na noite e às vezes voltava ao amanhecer, matando os animais por prazer, afastando-se um pouco mais da tradição africana pura que quer que a caça seja ritual e utilitária, não cega e livre (HAMPÂTÉ BÂ, 1992, p.312, tradução nossa)¹⁵³

O massacre de três elefantes foi um dos resultados desse comportamento de Wangrin. Entregue aos vícios tanto entre franceses quanto entre sudaneses, foi assim sendo consumido pela ganância. Até mesmo sua religiosidade era plástica: como estudou em Keyes na escola dos reféns, aprendeu os códigos do cristianismo, tinha raízes nas religiões animistas e também sob influência muçulmana, tendo crescido num espaço islamizado. Das crenças religiosas valia-se, dependendo da sua conveniência, de acordo com suas necessidades. Quando questionado sobre sua religião, respondeu: “Não tenho nada de bem definido, preciso lidar com as pessoas com cuidado por isso, sinto-me à vontade tanto na Mesquita quanto no bosque sagrado das aldeias animistas.” (HAMPÂTÉ BÂ, 1992, p. 212, tradução nossa).¹⁵⁴

Mesmo com os múltiplos apegos religiosos, Wangrin seguiu rodeado por ideias suicidas, atentou contra si mesmo, mas sem o sucesso que, no seu desespero, aguardava. Partiu do seu território, mas voltou como prisioneiro, evidentemente, depois recomposto, em atividade e liberto. Após esse episódio, um primeiro aviso foi levado a Wangrin sobre a aproximação do seu infortúnio: um geomante *haussa* o visitou dizendo: “- [...] eu vejo seu sol caminhar em direção a um eclipse total e não preciso de um suplemento de informação.” (HAMPÂTÉ BÂ,

¹⁵² Certes, il ne refusait pas l'aumône, mais il était moins large et s'il habillait encore les veuves et les orphelins, ce n'était plus lui qui allait au-devant d'eux. (Ibid., p.312)

¹⁵³ Il se mit à aimer la chasse. Il partait dans sa nouvelle torpédo à la tombée de la nuit et ne revenait parfois qu'à l'aurore, tuant les animaux par plaisir, s'éloignant ainsi un peu plus de la pure tradition africaine qui veut que la chasse soit rituelle et utilitaire, et non aveugle et gratuite (Ibid., p.312).

¹⁵⁴ “Je n'en n'ai pas de bien définie [...]. En tant que interprète, je dois ménager tout le monde. Aussi suis-je autant à mon aise dans la mosquée que dans les bois sacrés des villages animistes.”(Ibid., p. 212)

1992, p.312, tradução nossa)¹⁵⁵. A reação de Wangrin foi rir dessa previsão e de sua interpretação, duvidando deste mau presságio. Por um momento, refletiu sobre a mensagem, mas depois seguiu para Dakar para se divertir em sua vida de luxo. Por lá ficou cerca de três meses e foi quando conheceu o senhor e senhora Terreau. Ele era mecânico e ela, trabalhava num bar. Com o casal, por hora, fez amizade antes de voltar para casa.

No retorno, já na casa de sua família, percebeu que havia perdido seu amuleto protetor, o “*borofin*” (HAMPÂTÉ BÂ, 1992, p.325), a pedra de Gongoloma-Sooké, guardada numa pele de gato. Sentiu-se vulnerável, o que o levou a realizar os rituais de reparação dessa falha: um segundo aviso pode ser observado aqui, sobretudo quando os deuses não aceitaram a oferenda integralmente; entretanto, o mestre da faca Sarimori o tranquilizou dizendo: “Nós temos uma chance, ele disse para Wangrin. Nós não devemos nos desesperar. Uma brasa às vezes é suficiente para causar um imenso fogo...” (HAMPÂTÉ BÂ, 1992, p.325, tradução nossa)¹⁵⁶. Com as palavras de alento, voltou para Dioussola pensando em todos os maus agouro que lhe seguiam até então. Mas, seu duplo lhe pôs em conflito: a face de sua consciência, a “*double-espoir*”, a dupla-esperança (HAMPÂTÉ BÂ, 1992, p.325, tradução nossa) o conduzia pelas vias da arrogância, da crença de que ele era rico e inatingível. Já a outra face de sua consciência, o “*double-objectif*”, o duplo-objetivo (HAMPÂTÉ BÂ, 1992, p.325) admitia que a situação de Wangrin era irreversível e por seus atos iria pagar, portanto, reconhecer e lidar com isso seria menos doloroso. E em meio a esse emaranhado de pensamentos, a esse conflito interno, ele dirigia em alta velocidade na estrada construída através do trabalho escravo na colônia, denunciado pelas mulheres e crianças nas margens, ali terminando suas tarefas. Era noite e Wangrin viu também uma sombra na via. Como não conseguiu identificar, seguiu em alta velocidade, como era habitual. O que ele talvez nunca imaginasse é que seria um *Tana*, um animal proibido: atropelou um píton e a matou. Por ser sagrada, o homem não a poderia matar, portanto, Wangrin teria se tornado um “suicida involuntário” (HAMPÂTÉ BÂ, 1992, p.327, tradução nossa)¹⁵⁷. A tentativa de reversão de mais uma transgressão foi executada com mais sacrifícios aos deuses.

¹⁵⁵ - Que tu me l'ordonnes, car en ce qui me concerne je vois ton soleil marcher vers une éclipse totale et je n'ai pas besoin d'un complément d'information. (Idem, 1993, p.312)

¹⁵⁶ Nous avons une petite chance, dit-il à Wangrin. Il ne faut pas désespérer. Une brasse suffit parfois à alluer un incendie immense... (Ibid., p.325).

¹⁵⁷ “Suicide involontaire” (Ibid., p.327).

Entretanto, todos esses sentimentos de medo de Wangrin foram substituídos pela apreensão em virtude da queda de suas atividades comerciais. Logo acionou o casal Terreau e solicitou ajuda. Nesses contatos, foi se envolvendo com a senhora Terreau, de quem tornou-se amante. Madame *Blanche* era muito bela e depressa tomou ciência da grande fortuna de Wangrin, que, junto a ela, começou a beber excessivamente, gastando mais ainda seu dinheiro. E o álcool, além de representar, na trama, seu rompimento também com valores muçulmano, foi determinante para a sua ruína interna, foi a causa maior da sua morte moral, social e, por fim, física.

Já em situação delicada, durante uma de suas caçadas, viu uma espécie de pássaro com um traço preto em forma de colar atrás do pescoço, um sinal de má sorte. Ficou atento e foi reaceso o medo do que estava por vir depois de todos esses avisos. Não sem razão, pois sua imersão no álcool o fez dependente e logo seus amigos souberam o que fazer com sua fortuna: a falência estava chegando pouco a pouco. Com a adversidade estava sempre à espreita, no rastro das transgressões.

Tão corajoso, generoso, definido por *Dadié Kacou Christian* como “[...] um tipo de herói da literatura ocidental como Robin Hood, bandido de honra, cuja principal atividade consistia em despojar os ricos para dar aos pobres.” (2008, p.177). Nesses constantes encontros com o outro, o questionamento de crenças, a ambiguidade, a dupla face: em toda a narrativa é possível observar a abordagem da formação identitária na cena da colonização. Falando de Wangrin, um arquétipo de reação de identidades culturais coloniais é desenhado nessa diversidade na gestão de povos e de territórios, nessas relações raciais entre os níveis de brancos e de negros, lidando com questões de poder. Sobre a escrita dessa experiência narrativa, Hampâté Bâ confessa que:

Na hora de escrever o livro, tive que proceder a um trabalho necessário de montagem e coordenação dos vários e, sempre que necessário, introduzir textos de ligação, a fim de dar a toda história uma sequência coerente. Foi lá, além do trabalho de tradução e formatação, é claro, o essencial da minha contribuição pessoal, bem como, em alguns lugares, descrições de lugares (HAMPÂTÉ BÂ, 1992, p.361).

Biografia, autobiografia, romance histórico? Boubacar Camara (2003) compara *O Estranho destino de Wangrin* a obras ocidentais; Daphné Le Blanc concebe como um “Récit autobiographique” (2003, p.163); N’Da Kan (2005), como uma novela autobiográfica, histórica, etnográfica e literatura de tradição oral expressando valores de sociedades oeste-africanas: são inúmeros os estudos dos críticos para definir essa escrita de Hampâté Bâ. O que creio, a partir de todas as leituras, é que não cabe aqui o esforço para defender um gênero literário, buscando por todas as forças enquadrar as narrativas de Hampâté Bâ em moldes ocidentais, talvez nem ele, tendo recebido essas influências, o tenha conseguido; trata-se de rever essas epistemes e dizer sobre esses novos-velhos modo de contar.

Então, Hampâté Bâ biografava autobiografando, passeia pelo romance histórico, também por relatos socioantropológicos com tom épico¹⁵⁸ na escrita emaranhada em poemas, cantigas, provérbios; as marcas e temas da oralidade são bastante perceptíveis por meio das estratégias narrativas de Hampâté Bâ, permeadas por interlocuções e polifonias, como nas palavras de Mikail Bakhtin, que dão um caráter múltiplo da história de Wangrin, sem esquecer de que, como no estudo de Isidoro Okpewho (1979), há a impossibilidade da comparação de textos literários gregos aos que foram e são produzidos no continente africano, pois as condições culturais e históricas são distintas, portanto, a produção seria evidentemente diferente. Mesmo em casos em que há o esforço para comparar a história de Wangrin com a de Sundjiata, por exemplo, há diferenças temáticas e formais.

São trinta e seis aventuras, com narrativas relativamente curtas, de leitura leve e, por vezes, divertidas, lúdicas, divididas entre as fases da vida de Wangrin. Na descrição de Mahamat Aly El-Hadj (2018, p.48), Hampâté Bâ faz uma “[...] ponte entre a restauração oral e a escrita em francês, sem enfraquecê-las, todas as riquezas, as imagens, as cores a vida do grande africano falando”, e faz isso usando também a complementação das narrativas com informações para a contextualização dos episódios, por exemplo, inserindo notas explicativas ou, ainda, articulando discursos para a fluidez da escrita na forma e no conteúdo como estratégias narrativas, termos como: “Vamos ouvir Wangrin”, uma função fática; ou falas das personagens repletas de ensinamentos que fazem parte desse jogo com palavras a fim de transmitir a mensagem desejada. Igualmente é realizada a introdução de contos, fábulas, provérbios, poemas e cânticos, tramando cenas líricas com cenas trágicas. E ainda mais: realiza um trabalho

¹⁵⁸ Uma expressão ocidental que utilizo para tentar traduzir em proximidade um dos tons da narrativa.

pedagógico no sentido de trazer ensinamentos através da articulação da linguagem literária. E, assim como a escritora moçambicana Paulina Chiziane, quando perguntada sobre o gênero literário em que escrevia, apenas disse que é uma contadora de histórias; e isso basta a partir do momento em que deixemos de lado um vício epistêmico de formas e conteúdos ocidentais. Afinal, ele também era um contador de histórias, no sentido africano da expressão:

Não procuremos, nas páginas seguintes, a menor tese de qualquer ordem - política, religiosa ou outra. É simplesmente uma história da vida de um homem. Mas sem dúvida meus queridos leitores vão querer ter alguma idéia do homem cuja história estranha e tumultuada estamos prestes a relacionar com eles. (HAMPÂTE BÂ, 1992, p.09, tradução nossa)¹⁵⁹

Como a escrita de Hampâté Bâ também biografava autobiografando, historicizando, romaneando, sempre com abordagem etnográfica, trata-se de um modo para nos habituar que não o nosso. E quanto também perguntado sobre questões formais:

Um dia, um aluno escreveu para Amadou Hampâté Bâ para fazer-lhe algumas perguntas sobre o "*estranho*" *Destino Estranho de Wangrin*. Amadou Hampâté Bâ respondeu: "Eu vou surpreender você, mas eu nunca escrevi romance e nunca vou escrever [...] Todos os mal-entendidos com base neste rótulo inadequado de "romance", que foi apostado em este trabalho nunca é um trabalho de imaginação. Não há absolutamente nada imaginário nesta história. E se a vida extraordinária da história de Wangrin, na verdade, parece um romance picaresco, e ainda oferece uma trajetória exemplar e simbólica, isso se deve aos caprichos do destino e não para Amadou Hampâté Bâ, que se contentou com seu talento inigualável como contador de histórias, para encomendar todos esses elementos e para trazê-los de volta à vida (MAKONDA, 1988, p. 62).

Há uma dimensão ética da transmissão dessas literaturas que, para Didática Seydou ajuda a reforçar o sentimento de pertença, de unidade da sociedade a partilha e a narração desses contos, canções, epopeias, provérbios, poemas têm função social através da narrativa. Outrossim, podemos observar que a narrativa se desenvolve no espaço circundante do Senegal e do Mali com nomes invertido que tratam de Dakar, Witou, Diagaramba, Ninkoro-Sira, Eldika, Kumasi,

¹⁵⁹ Qu'on ne cherche donc pas, dans les pages qui vont suivre, la moindre thèse, de quelque ordre que ce soit - politique, religieuse ou autre. Il s'agit simplement, ici, du récit de la vie d'un homme. Mais sans doute mes honorables lecteurs voudront-ils avoir quelque idée de l'homme dont on va leur conter l'étrange et tumultueuse histoire. (Ibid., p.09)

Youngouwahi, Diosola e tantas outras regiões da África Ocidental à altura do período colonial francês, que é, portanto, o tempo de referência da narrativa. Podemos observar também práticas religiosas no Sahel do início do século XX, muitos dos modos de vida nas sociedades africanas, suas culturas e processos históricos, por ser um relato de uma época, partindo das multifaces assumidas por Wangrin ao longo de sua vida e ao longo da narrativa.

Suas múltiplas faces são tratadas textualmente com artifícios literários como as metáforas, as comparações e a estilística das alusões, que fazem parte de uma estrutura de zoomorfização, de animalização do homem na literatura que, segundo Lacaz-Ruiz, et al. (1998, p.28):

[...] é um fenômeno que pode ser abordado de diferentes maneiras. Desde a consideração do homem que é animalizado por realizar atos não humanos até àqueles que são tratados pela sociedade como animais, passando pela animalização na forma de fábulas ou das histórias em quadrinhos. Outro aspecto que vale a pena considerar é o de abordar os animais com os critérios humanos; projetar atitudes e sentimentos humanos no animal.

Através da emersão da natureza animal do homem e da ação por instinto, em cada fase de sua vida ele é associado a um animal, não para falar de uma inferioridade, mas para tratar das qualidades de que o homem pode ser dotado por meio da animalização: ao ganhão quando seu *griot* Kountena se refere à força de Wangrin: "[...] Você é agora um ganhão que não pode ser derrotado." (HAMPÂTÉ BÂ, 1992, p.43, tradução nossa)¹⁶⁰. “[...] Deus deu-lhe a astúcia de uma lebre e a agilidade de uma pantera dos bosques” (HAMPÂTÉ BÂ, 1992, p.43, tradução nossa)¹⁶¹, a velocidade de quem “[...] correu como uma hiena” (HAMPÂTÉ BÂ, 1992, p.163, tradução nossa)¹⁶², um “[...] nobre leão” (HAMPÂTÉ BÂ, 1992, p.163, tradução nossa). E assim por diante: feroz como um leopardo, resistente como um touro, experiente como um lobo, cruel como um jacaré, preciso como um falcão, e, assim, vai sendo tramada a relação simbólica entre homens e o imaginário coletivo do que são os animais irracionais nessas sociedades, que são o contexto da escrita de Hampâté Bâ. A energia de cada fase de sua vida foi, no texto, relacionada às energias instintivas dos animais. Apenas no fim do enredo, há traços de aproximação de uma humanidade na mesma proporção que também progredia a miséria. Nessa

¹⁶⁰ “[...] Tu es désormais un étalon qu'on ne saurait vaincre.” (HAMPÂTÉ BÂ, 1992, p.43)

¹⁶¹ “[...] Allâh t'a dote de la ruse du lièvre et de l'agilité de la panthère des bosquets gris. (HAMPÂTÉ BÂ, 1992, p.69)

¹⁶² “[...] Il courut comme une hyène. ” (HAMPÂTÉ BÂ, 1992, p.163)

situação, Wangrin foi chamado de “*clochard philosophe*” (HAMPÂTÉ BÂ, 1992, p.343) ou vagabundo filósofo; alguém que pensa, não mais um animal irracional:

[...] Ele gostava de reunir em torno dele espectadores ou crianças. Para as crianças, ele contou as fábulas e contos que ele colecionou durante toda sua vida adulta; ele disse: 'me faça perguntas sobre a vida! Eu te responderei porque sou um grande viajante. (HAMPÂTÉ BÂ, 1992, p.346-347, tradução nossa)¹⁶³

Assim ia dando o testemunho de suas próprias aventuras aos transeuntes à guisa também de uma lição de vida. E, mesmo morando nas ruas, quando “Sua miséria se tornou total” (HAMPÂTÉ BÂ, 1992, p.346, tradução nossa)¹⁶⁴, ele não aceitou, por orgulho, a ajuda da sua filha e de seu genro.

Entretanto, a animalização volta a figurar no penúltimo capítulo *Les trois sangs et la mort ou Os três sangues e a morte* (HAMPÂTÉ BÂ, 1992, p.350), quando toma seus *drinks* evocando imagens dos animais que representam as três fases de sua vida: o sangue do cordeiro, quando era ingenuo e dócil; o sangue de leão, quando rico, imponente e glorioso e, por fim, o sangue de porco, com toda a degenerescência que ele representa para os muçulmanos. Entretando, Wangrin nunca deixou de ser um camaleão. Este animal traduz a contento sua personalidade: por sua prudência, sua capacidade de mudar conforme o ambiente. Sempre foi multifacetado, e essa característica é bastante valorizada na escrita de Amadou Hampâté Bâ, como na narrativa de tradição oral intitulada *Na Escola do Camaleão* em que pontua:

Se tenho um conselho para lhes dar, eu lhes direi:

Abram seus corações! E sobretudo: Vão à escola do camaleão! É um grande professor. Se o observarem, vocês vão ver... O que é o camaleão?

Para começar, quando ele toma um rumo, nunca volta a cabeça para trás. Então, tenham um objetivo preciso em sua vida, e que nada lhes desvie desse objetivo.

E o que faz o camaleão? Ele não vira a cabeça, é o olho que ele vira. No dia em que vocês virem um camaleão olhando, vocês verão: é seu olho que ele vira. Ele olha para cima, ele olha para baixo. Isto quer dizer: Informem-se! Não acreditem que vocês são o único ser existente na terra, há todo um ambiente ao seu redor!

Quando chega a algum lugar, o camaleão se torna da cor do lugar. Isto não é hipocrisia; é em primeiro lugar tolerância, e depois saber viver. Entrar em

¹⁶³ “[...] Il aimait à réunir autour de lui des badauds ou des enfants. Aux enfants il recontait les fables et les contes qu’il avait recueillis tout au long de sa vie et adultes il disait : ‘posez-moi des questions sur la vie ! je vous répondrai, car je suis un grand voyageur’”. (HAMPÂTÉ BÂ, 1992, p.346-347)

¹⁶⁴ “Sa misère devint totale.” (HAMPÂTÉ BÂ, 1992, p.346)

conflito uns com os outros não adianta nada. Nunca se construiu nada por meio da briga. A briga destrói. Então, a compreensão mútua é um grande dever. Seria preciso sempre buscar compreender o próximo. Se nós existimos, é preciso admitir que ele também existe.

E o que faz o camaleão? Quando ele levanta o pé, ele se balança, para ver se os dois pés já pousados não estão afundando. É só depois que ele vai pousar os outros dois. Ele balança de novo... Ele levanta... Isto se chama: prudência na caminhada.

E o seu rabo é preênsil, ou seja, tem a faculdade de agarrar-se. Ele o engancha. Ele não anda assim... Ele o engancha, de modo que se a parte da frente ficar presa, ele fica suspenso. Isto se chama: proteger sua retaguarda. Não sejam imprudentes!

E o que faz o camaleão quando vê uma presa? Ele não se precipita sobre ela, mas lança sua língua. É sua língua que vai pegar a presa. Porque não é a pequenez da presa que garante que ela não pode te matar... Então, ele manda a língua. Se sua língua consegue lhe trazer a presa, ele a traz, tranquilamente! Se não, ele tem sempre o recurso de trazer a língua de volta e evitar o mal...

Então, vão devagar em tudo o que vocês fizerem!

Se quiserem fazer uma obra durável, sejam pacientes, sejam bons, sejam agradáveis, sejam humanos! (HAMPÂTÉ BÂ, 1998, 126-129)¹⁶⁵

Além de representar a transformação das identidades, a mensagem de Hampâté Bâ que uso na remissão ao destino de Wangrin toca também no ponto da necessidade da sensibilização para as relações humanas, para o humanismo: através da história de um homem, estamos falando de humanidade. Um homem, como tantos outros vivendo sob o julgo colonial, mas com as artimanhas, a inteligência, a maleabilidade, as ambições (e esta acabou arruinado sua vida) é o que torna peculiar sua história, depois contada por si mesmo pelas ruas onde vivia entregue ao álcool junto aos ex-soldados que outrora também foram úteis à França quando no *front* de guerra; todos eles dispensados, desprezados. Bêbado, cai em uma vala comum e antecipa o trabalho de quem o jogaria lá já morto, como disse a profecia. A vala em si mesmo representa o distanciamento de si e seus efeitos: um preço que precisava ser pago. Cumpre seu anunciado destino. Morreu em Bobo-Dioulass, entre os anos 1930 e 1940, num dia chuvoso para lavar seu estranho destino, numa oscilação entre as características de herói e anti-herói nesse cenário. No seu velório, compareceram para prestar condolências os muitos amigos miseráveis a quem ele, em tempos áureos, havia ajudado, e também inimigos como o próprio Romo. E, afinal, quem foi esse Wangrin em vida?

¹⁶⁵ Disponível também no disco número 4 da coleção *Archives sonores de l'Afrique noire*, Ed. RFI/CLEF, Paris 1975, lado "La Tradition orale". Encontrado, ainda, no segundo disco compacto do álbum RFI dedicado a A.H. Bâ, Coleção "Les Voix de l'Écriture". (Passagem extraída de uma conversa na UNESCO, não datada)

Certamente nem um santo nem um bandido. Como muitos homens, ele uniu nele imediatamente qualidades e defeitos, com talvez mais intensidade que outros. Prenhe de contradições, ele era, como seu deus protetor Gongoloma-Sooké, uma verdadeira "confluência de opostos", tanto em si mesmo e na sociedade em que viveu, intermediário forçado entre o mundo branco e o mundo negro. Apesar de tudo, sua formação era nobre e boa. Isso permitirá a ele, o dia em que ele perderá tudo, manifestar sua verdadeira grandeza, e este presente extremamente raro que consiste, o que quer que aconteça, saber rir da vida e de si mesmo. (HAMPÂTÉ BÂ, 1992, p. 366, tradução nossa)¹⁶⁶

Wangrin é essa uma figura intercultural de diversidade na hierarquia colonial com sua postura alterativa para a negociação de valores. Trazendo uma mensagem aos leitores sobre relações étnico-raciais, interétnicas - para o contexto africano -, portanto interculturais em seus níveis de rupturas, sob o signo da “troca bilateral”, na era colonial francesa, e o preço da ambição humana através da narrativa da trajetória proverbial de Samáké Niambélé ou Samba Traoré, sob o pseudônimo de Wangrin: um intermediário cultural em todos os casos. Os muitos nomes já nos dizem bastante sobre o caráter dúbio da personagem; uma questão de identidade cultural é posta, sua busca em meio aos fragmentos deixados pelos fluxos e refluxos da colonização.

Wangrin triunfou sobre seus inimigos enquanto ainda estava ligado aos seus ancestrais. Experimentou os efeitos do rompimento brusco com a ordem pré-estabelecida e, apesar de sua admirável astúcia, não pode controlar seu destino, pois ele é um elemento externo ao homem.

Essa é, portanto, uma obra importante de Hampâté Bâ, não à toa recebeu o Grande Prêmio Literário da África Negra, concedido pelo A. D. E. L. F. em Paris, no final de 1974. Se aconteceu? Ainda é contada por *griots*, e, como defendeu Diakié (1986), malienses confiam na palavra do *griot* que contam os feitos dos heróis das epopeias. Acontecendo ou não, o que ficou foi a imagem de Wangri morrendo, jogado à miséria, mas antes restou-lhe o bem mais preciso: a palavra imortalizada, esta a que Amadou Hampâté Bâ, sob o título de promessa, transmite-nos, partindo de uma memória coletiva dos imaginários sudaneses através da oralidade das narrativas que tem mesmo “[...] seu dinamismo mobilizador, sua capacidade de comunicar um

¹⁶⁶ Certainement ni un saint, ni un bandit. Comme bien des hommes, il réunissait en lui à la fois qualités et défauts, avec peut-être plus d'intensité que d'autres. Pétri de contradictions, il était, à l'image de son dieu protecteur Gongoloma-Sooké, un véritable "confluent de des contraires", aussi bien en lui-même qu'au sein de la société où il vivait, intermédiaire obligé entre le monde blanc et le monde noir. En dépit de tout, son fond était noble et bon. C'est ce qui lui permettra, le jour où il perdra tout, de manifester sa vraie grandeur, et ce don extrêmement rare qui consiste, quoi qu'il arrive, à savoir rire et de la vie et de soi-même. (Ibid., p. 366)

público unânime em uma exaltação causada por uma configuração particular de um compartilhamento ideológico comum dado ao conhecimento coletivo.” (SEYDOU, 1982, p.88)¹⁶⁷. Afinal, não é este o objetivo da tradição oral?

O verbo é criativo. Ele mantém o homem em sua própria natureza. Assim que o homem muda de idioma, ele muda de estado. Ele afunda em outro molde. Os Fulani estão acostumados a dizer que o indivíduo é constituído por três coisas essenciais: sua aparência física, seu discurso e seu trabalho (sua profissão). Ele pode perder uma ou duas dessas três qualidades sem deixar de ser ele mesmo. Mas no dia em que ele perde todos os três, ele se torna "outra pessoa". Ele não é mais da sua etnia. As grandes capitais africanas conhecem bem esse tipo de homem "híbrido". Destas três qualidades, no entanto, a qualidade essencial é a linguagem. (HAMPÂTÉ BÂ, 1993, 33-34, tradução nossa)¹⁶⁸

Essa concepção de palavra tece as duas histórias, em seus diferentes aspectos, em seus diferentes níveis. Parecem duas histórias de vida totalmente distintas: de um lado um mestre espiritual *sufi* de todo dedicado à religiosidade afro-islâmica, com seus ideais de bondade, caridade, altruísmo, abdicação de bens materiais, respeito às tradições e o esforço diuturno para ajudar na promoção da paz e do amor entre os homens, trabalhando pela formação tradicional e religiosa daquelas novas gerações. Na outra ponta, um funcionário colonial africano aculturado, egoísta, avarento, mentiroso, individualista e que usa seus interesses para manipular as pessoas, mas que aprendeu, só na miséria, sua lição. Tierno Bokar e Wangrin são assim biografados por Amadou Hampâté Bâ com suas particularidades para falar de uma mesma África Negra no Sahel islamizado e sob o julgo da colonização francesa e as implicações de cada um desses processos na vida das pessoas, nos seus modos de vida, nas suas culturas, nas suas aprendizagens. Cada um a seu modo, deixa sua mensagem, seja dos bons frutos das ações humildes ou de arrependimento pelo mal causado ao outro e a si; são mensagens tecidas com o

¹⁶⁷ Son dynamisme mobilisateur, sa capacité de faire communier un public unanime dans un exaltation suscitée par un mise en forme particulière d'un donné idéologique commune faisant part du savoir collectif. (SEYDOU, 1982, p.88)

¹⁶⁸ Le verbe est créateur. Il maintient l'homme dans sa nature propre. Dès que l'homme change de langage, il change d'état. Il se coule dans un autre moule. Les Peuls ont coutume de dire que l'individu est constitué par trois choses essentielles: son aspect physique, son parler et son travail (son métier). Il peut perdre une ou deux de ces trois qualités sans cesser d'être lui-même. Mais le jour où il perd les trois, il devient « quelqu'un d'autre ». Il n'est plus de son ethnie. Les grandes capitales africaines connaissent bien ce type d'homme « hybride ». Sur ces trois qualités cependant, la qualité essentielle est le langage. On connaît, par exemple, des Bambaras qui, en perdant leur idiome, se sont si parfaitement « foulanisés » qu'ils se sont confondus avec les Peuls, et vice versa. (HAMPATE BA, 1993, p.33-34)

cuidaodo de um contador de histórias, um mestre da fala, um artífice da palavra. São dessas matérias que a literatura de Amadou Hampâté Bâ é feita.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Meus queridos cadetes,

Aquele que fala com você é um dos primogênitos do século XX. Então, ele viveu muito tempo e, como você pode imaginar, viu e ouviu muitas coisas do mundo todo. Ele não finge ser um mestre em tudo. Acima de tudo, ele é um buscador eterno, um eterno aluno, e até hoje sua sede de aprendizado é tão forte quanto nos primeiros dias.

Começou por procurar dentro de si, lutando para descobrir e se conhecer bem, para então poder reconhecer-se em seu próximo e amá-lo de acordo. Ele gostaria que cada um de vocês fizesse o mesmo.

[...] Em suma, ele sempre se esforçou para entender os homens, porque o grande problema da vida é A COMPREENSÃO MÚTUA (HAMPÂTÉ BÂ, 1985, tradução nossa)¹⁶⁹

Utilizando essa autodefinição inicial, Hampâté Bâ fala da importante missão de convivência que parte do conhecimento de si e do próximo. Aprendeu essa lição, em primeira instância, na “Universidade da Palavra ensinada à sombra dos baobás” (HAMPÂTÉ BÂ, 1998, p.11)¹⁷⁰. Passou também por vários lugares e esteve com diversas pessoas, exercitando o desafio de estar aberto aos novos saberes, na busca por entender as pessoas a nossa volta; o que considera a chave para as relações dos homens no universo. E, do mesmo modo que foi instruído, aconselha aos jovens que assim o façam numa prática de empatia e respeito consigo e com o outro. Mas afinal, o que ele quer dizer com compreensão? Parece-me que, para isso, é condição fundamental não partir do que sabemos para julgar o outro, mas observar para entender a diversidade humana e suas culturas, afinal, como dizia Tierno Bokar: "Se queres saber quem sou, se queres que te ensine o que sei, deixa um pouco de ser o que tu és, e esquece o que sabes" (HAMPÂTÉ BÂ, 2010, p.121).

¹⁶⁹ Mes chers cadets, Celui qui vous parle est l'un des premiers nés du vingtième siècle. Il a donc vécu bien longtemps et, comme vous l'imaginez, vu et entendu beaucoup de choses de par le vaste monde. Il ne prétend pas pour autant être un maître en quoi que ce soit. Avant tout, il s'est voulu un éternel chercheur, un éternel élève, et aujourd'hui encore sa soif d'apprendre est aussi vive qu'aux premiers jours. Il a commencé par chercher en lui-même, se donnant beaucoup de peine pour se découvrir et bien se connaître, afin de pouvoir ensuite se reconnaître en son prochain et l'aimer en conséquence. Il souhaiterait que chacun de vous en fasse autant.[...] Bref, il s'efforça toujours de comprendre les hommes, car le grand problème de la vie, c'est la MUTUELLE COMPRÉHENSION. (HAMPÂTÉ BÂ, 1985)

¹⁷⁰ [...] université de la Parole enseignée à l'ombre des baobabs. (HAMPÂTÉ BÂ, 1998, p.11)

Essa mensagem de diálogo e da compreensão na diversidade é trazida pela Carta de Amadou Hampâté Bâ para a juventude¹⁷¹, por meio do tom conclamatório que escreveu seis anos antes de morrer, presenciando e prevendo a crescente ruptura dos valores ancestrais entre as gerações. Então, encoraja aos jovens a praticar a solidariedade e, não apenas aos jovens na África, mas em outros continentes: é um chamamento em escala global, reconhecendo que:

É claro que, sejam eles indivíduos, nações, raças ou culturas, somos todos diferentes uns dos outros; mas todos temos algo semelhante também, e é isso que devemos procurar para poder nos reconhecer no outro e conversar com ele. Então nossas diferenças, em vez de separar, se tornarão complementaridade e fonte de enriquecimento mútuo. Assim como a beleza de um tapete se deve à variedade de suas cores, a diversidade de homens, culturas e civilizações torna a beleza e a riqueza do mundo. Quão chato e monótono seria um mundo uniforme, onde todos os homens, baseados no mesmo modelo, pensariam e viveriam da mesma maneira! Não tendo mais nada a descobrir nos outros, como se enriqueceria a si mesmo?

Em nosso tempo tão repleto de ameaças de todos os tipos, os homens não devem se concentrar mais naquilo que os separa, mas naquilo que têm em comum, respeitando a identidade de todos. Encontrar e ouvir os outros é sempre mais enriquecedor, mesmo para o florescimento da própria identidade, do que conflitos estéreis ou discussões para impor o próprio ponto de vista. Um velho mestre africano disse: há "minha" verdade e "sua" verdade, que nunca se encontrará. "A verdade" está no meio. Para chegar perto disso, todo mundo tem que liberar um pouco da "sua" verdade para dar um passo em direção ao outro... (HAMPÂTÉ BÂ, 1985)¹⁷²

A carta é sobre a emergência do senso de igualdade na diversidade; trata-se de uma advertência de um dos “filhos mais velhos do século” (HAMPÂTÉ BÂ, 2003, p.55), de um intermediário cultural, diplomata e memorialista, conhecedor de temas pré-coloniais, coloniais e pós-coloniais, que contribui para o trabalho de institucionalização do estudo da história da África

¹⁷¹ Versão original em texto disponível em: <https://deslettres.fr/damadou-hampate-ba-jeunesse-soyez-au-service-vie/>. Versão original em audiovisual disponível em: <https://youtu.be/tHDbYMwbiJQ>.

¹⁷² Certes, qu'il s'agisse des individus, des nations, des races ou des cultures, nous sommes tous différents les uns des autres; mais nous avons tous quelque chose de semblable aussi, et c'est cela qu'il faut chercher pour pouvoir se reconnaître en l'autre et dialoguer avec lui. Alors nos différences, au lieu de nous séparer, deviendront complémentarité et source d'enrichissement mutuel. De même que la beauté d'un tapis tient à la variété de ses couleurs, la diversité des hommes, des cultures et des civilisations fait la beauté et la richesse du monde. Combien ennuyeux et monotone serait un monde uniforme où tous les hommes, calqués sur un même modèle, penseraient et vivraient de la même façon! N'ayant plus rien à découvrir chez les autres, comment s'enrichirait-on soi-même? À notre époque si grosse de menaces de toutes sortes, les hommes doivent mettre l'accent non plus sur ce qui les sépare, mais sur ce qu'ils ont de commun, dans le respect de l'identité de chacun. La rencontre et l'écoute de l'autre est toujours plus enrichissante, même pour l'épanouissement de sa propre identité, que les conflits ou les discussions stériles pour imposer son propre point de vue. Un vieux maître d'Afrique disait : il y a « ma » vérité et « ta » vérité, qui ne se rencontreront jamais. « LA » Vérité se trouve au milieu. Pour s'en approcher, chacun doit se dégager un peu de « sa » vérité pour faire un pas vers l'autre...(HAMPÂTÉ BÂ, 1985)

junto à UNESCO, com o apoio da qual seguiu traduzindo tradições. Assim também como quando foi apoiado pelo presidente da Costa do Marfim, depois de ter se mudado para Abidjan, em 1971, e iniciado a dedicação exclusiva pesquisas pessoais, não mais a serviço do IFAN; sempre no rastro do registro das marcas das ancestralidades oeste-africanas.

Nesse mesmo sentido, como em herança de ideais, Rokiatou Hampâté Bâ faz o esforço de salvaguarda dos trabalhos do seu pai através da presidência da Fundação Amadou Hampâté Bâ, em Abidjan, Costa do Marfim, dedicada ao trabalho educativo para as tangíveis memórias culturais materiais e imateriais de muitos povos da África Negra oeste-africana. Para ela, a fundação representa uma das forças contra a uniformização de valores associada à globalização e aos novos imperialismos, que gera uma “escravidão cultural”, como pontuou em entrevista à Denise Époté na TV5 MONDE¹⁷³, e, aqui, é chamada em causa a importância dos estudos dos intelectuais africanos na retomada dessas matrizes ancestrais para que não sejam totalmente olvidadas em meio às questões contemporâneas com a potência neoimperialista.

É legítima essa preocupação com os movimentos neocoloniais emergentes no continente africano, pois o imperialismo apenas muda de mãos: para as grandes potências econômicas e bélicas contemporâneas fica o empreendimento do capitalismo e do neocolonialismo; e segue o ciclo. O colonialismo é renovado através da colonialidade na continuidade do pensamento e das práticas coloniais pelas elites africanas em seus países, pelas políticas (neo)imperialistas e pelas implicações também da globalização quando homogeneiza e hegemoniza determinados modos de vida.

Sobre o tema, com inquietação similar, Achille Mbembe se pronunciou na conferência *Para Um Mundo Sem Fronteiras* na Culturgest, em 2018. A fala contextualizava a reconfiguração política, geográfica e, inclusive histórica da África na cena pós-independentista dos países africanos, quando a África deveria ter se tornado seu próprio centro, haja vista que, além de ser um esforço decolonial, Mbembe defendeu, mesmo tomando sempre um parâmetro europeu, que a razão ocidental não daria mais conta de resolver os problemas atuais, que representariam, de fato, as independências no continente.

¹⁷³ Entrevista disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=963mnGLG8pc>

Enquanto isso não se resolve, o continente africano continua sendo o alvo do extrativismo e da exploração em escalas irresponsavelmente grandes. Ou a África é “a última fronteira do capitalismo”, como definiu Achille Mbembe (2018), pois, apesar de todas as espoliações humanas e materiais árabes-muçulmanas e europeias, lá estão as fontes não totalmente exploradas de recursos naturais para mover a máquina do capitalismo com a matéria-prima mais que necessária nos dias que restam à humanidade. Portanto, está na mira dos novos imperialistas. Sabendo dessa expectativa por conta da rede de conexões irreversível – e de que se pode tirar proveito –, trazida pelos processos de globalização, chama a atenção para a necessidade da sensibilização dos próprios africanos para enxergarem que suas riquezas minerais, vegetais e humanas são muitas e já foram bastante exploradas ontem e hoje: a África primeiro para os africanos, a África pensada para suas necessidades específicas, a África, assim, pode, partindo do local para o global, estabelecer relações em rede e não em hierarquia. Assim defende um “pensamento-mundo”, que é para o que deveriam servir, de fato, as fronteiras, não como uma estrutura de separação, mas de um “pensamento da travessia”. Não à toa, chega a considerar a gestão das mobilidades humanas como o desafio maior do século XXI, e essa já era uma pauta do discurso de Amadou Hampâté muito antes, como já pudemos observar. Ora, se a Europa se esgotou em possibilidades, seus “arquivos” não dão conta das demandas atuais, há que se buscar na diversidade de formas de lidar com o mundo as soluções criativas para os problemas que nos são comuns como humanos, resta saber como devem ser geridas essas buscas em que:

Os jovens, os mais jovens do século XX, vivem numa era assustadora pelas ameaças que representam à humanidade e empolgante pelas possibilidades que abre no campo do conhecimento e da comunicação entre homens. A geração do século XXI experimentará um encontro fantástico de raças e ideias. Dependendo de como assimila esse fenômeno, garantirá sua sobrevivência ou causará sua destruição por conflitos mortais. Neste mundo moderno, ninguém pode se refugiar em sua torre de marfim. Todos os estados, sejam eles fortes ou fracos, ricos ou pobres, são agora interdependentes, ainda que economicamente ou em face dos perigos da guerra internacional. Querendo ou não, os homens estão na mesma jangada: um furacão está aumentando e todos serão ameaçados imediatamente. Não é melhor tentar entender um ao outro e ajudar um ao outro antes que seja tarde demais? (HAMPÂTÉ BÂ, 1985)¹⁷⁴

¹⁷⁴ Jeunes gens, derniers-nés du vingtième siècle, vous vivez à une époque à la fois effrayante par les menaces qu'elle fait peser sur l'humanité et passionnante par les possibilités qu'elle ouvre dans le domaine des connaissances et de la communication entre les hommes. La génération du vingt et unième siècle connaîtra une fantastique rencontre de races et d'idées. Selon la façon dont elle assimilera ce phénomène, elle assurera sa survie ou provoquera sa destruction par des conflits meurtriers. Dans ce monde moderne, personne ne peut

Indo por esses caminhos, alguns estudiosos já reconhecem que o que nomearam, muitas vezes, com carga pejorativa, de animismo é uma condição de sobrevivência para a humanidade (MBEMBE, 2018) e para o meio ambiente, por exemplo. Para os que pensavam os problemas ambientais como preço devido ao “progresso”, começam a ver que essa separação entre o homem e a natureza, o rompimento do respeito religioso por ela derivado do nosso estilo de vida devastador nos aproxima de catástrofes, em muito, irreversíveis, talvez por ter esquecido de que:

O homem também foi considerado responsável pelo equilíbrio do mundo natural circundante. Ele foi proibido de cortar uma árvore sem motivo, para matar um animal sem justa causa. A terra não era sua propriedade, mas um depósito sagrado confiado pelo Criador e do qual ele era apenas o gerente. Aqui está uma noção que toma todo seu significado hoje se pensarmos na leveza com que os homens de nosso tempo exaurem as riquezas do planeta e destroem seu equilíbrio natural.

É claro que, como qualquer sociedade humana, a sociedade africana também tinha suas falhas, seus excessos e suas fraquezas. (HAMPÂTÉ BÂ, 1985)¹⁷⁵

Não obstante, Mbembe acaba por trazer a reflexão para a via do alerta contra a espoliação provocada pela dependência neoimperialista e neocolonial, que impulsiona migrações muito além do que muitos grupos já estariam culturalmente habituados. Mortos em naufrágios, em fronteiras, nos países estrangeiros na África e no resto do mundo ou ainda, sem ter meios para uma vida digna nos seus territórios natais. Somada a essas questões apresentadas por Mbembe, há que se considerar as situações atuais dos países africanos, formados a partir de contextos históricos violentos, que empurram grande parte da população para a zona da vulnerabilidade,

plus se réfugier dans sa tour d'ivoire. Tous les États, qu'ils soient forts ou faibles, riches ou pauvres, sont désormais interdépendants, ne serait-ce que sur le plan économique ou face aux dangers d'une guerre internationale. Qu'ils le veuillent ou non, les hommes sont embarqués sur un même radeau : qu'un ouragan se lève, et tout le monde sera menacé à la fois. Ne vaut-il pas mieux essayer de se comprendre et de s'entraider mutuellement avant qu'il ne soit trop tard? (Ibid., 1985)

¹⁷⁵ L'homme était également considéré comme responsable de l'équilibre du monde naturel environnant. Il lui était interdit de couper un arbre sans raison, de tuer un animal sans motif valable. La terre n'était pas sa propriété, mais un dépôt sacré confié par le Créateur et dont il n'était que le gérant. Voilà une notion qui prend aujourd'hui toute sa signification si l'on songe à la légèreté avec laquelle les hommes de notre temps épuisent les richesses de la planète et détruisent ses équilibres naturels.

Certes, comme toute société humaine, la société africaine avait aussi ses tares, ses excès et ses faiblesses. (Ibid., 1985)

como no caso do Mali, em que mais da metade da população vive abaixo da linha da pobreza com seu baixíssimo Índice de Desenvolvimento Humano de 0,427, em 2017; uma população vítima do chamado subdesenvolvimento e como subdesenvolvidos são sempre tratados.

E mais: essas condições neocoloniais continuam tendo a tendência de tratar a todos os africanos como seres sem humanidade, seres que necessitam de ajuda. Esse tipo de pensamento não está retido no passado: tomemos o caso da prática histórica da chamada intervenção humanitária. Em 2017, a Organização das Nações Unidas (ONU) fez uma convocação da comunidade internacional para o envio de alimentos à região da Somália, do Sudão do Sul e da Nigéria, pois uma crise grandiosa, uma das maiores desde 1945, havia atingido essa zona do continente. No mesmo ano, a ONU emitiu um relatório que apontou para o crescimento da fome no mundo, em decorrência de conflitos e das mudanças climáticas. Segundo dados das Nações Unidas para a Alimentação e Agricultura (FAO), também em 2017, dos mais de oitenta países da lista da insegurança alimentar e nutricional, mais da metade está no continente africano. Essas informações não são um acaso, e isso é uma problemática real quando se cria um movimento de dependência, fragilizando os mercados locais, sua economia, portanto, sua política, ao fortalecer, inclusive governos corruptos internos.

Não estou aqui dizendo que essas doações não sejam importantes em caso de situações emergenciais, mas que novos modos de ajuda devem ser pensados com proposta de recuperação em longo prazo. Algumas questões precisam ser postas nessa discussão. Por que ainda há esse tipo de crise? Para quem serve a ajuda humanitária? Não gera uma nova modalidade de dependência, sobretudo dos mercados internacionais? Algumas situações de emergência como secas e inundações de épocas não seriam previsíveis e evitáveis por gestões eficientes? Como essa ajuda afeta, então, os africanos? Um pensamento destituído do sentido de salvar os africanos de si próprios precisa ser desenvolvido. Contra esse pensamento é impulsionada a luta pelas dignidades africana e afrodiaspóricas e pela libertação de uma história falsificada e usurpada em que se veem aprisionados desde a época colonial.

Essa é uma fala decolonial atual, inclusive nos antigos territórios franceses, que são os países mais dominados nos dias de hoje. Na chamada zona “francófona”, a dependência econômica pode ser medida pelo uso do Franco CFA, por exemplo, a moeda da ex-metrópole. Antes era a abreviação de *Colonies Françaises d'Afrique*, instituída em 1945, hoje, o acrônimo de *Communauté Financière Africaine*, nos países da África Ocidental: Camarões, na Costa do

Marfim, no Burkina Faso, no Benin, no Mali, no Congo, no Togo, no Chade, no Senegal e na República Centro-africana, e também na Guiné-Bissau e na Guiné Equatorial, ex-colônias portuguesa e espanhola, consecutivamente.

Sobre o tema, em abril de 2019, ocorreu a conferência *Por um fim definitivo do neocolonialismo e da opressão anti-negra*, no Centro de Estudos Afro Orientais da UFBA- Universidade Federal da Bahia, em que Kemi Seba, ativista político franco-beninês, defendeu que o uso do Franco CFA é um dos mais poderosos instrumentos neocoloniais, quando denuncia os altos juros, a desaceleração da economia para os africanos, além das barreiras comerciais e dos 20% que a França lucra com a zona monetária. A moeda foi instituída no período colonial à altura do fim da Segunda Guerra Mundial e da consequente desvalorização do franco francês. Com o pensamento alinhado ao de Seba, Ndongo Samba Sylla (2017), economista senegalês, atribui a continuidade ao interesse tanto das empresas francesas quanto das elites africanas pensando nas importações, sabendo que o franco CFA é uma moeda forte, sobretudo para a França, tendo em conta que os países africanos acabam não se beneficiando dessa valorização monetária.

Esses regimes de dependência econômica são mesmo intervenções neocoloniais, que dão continuidade também ao empobrecimento dos países africanos. A própria cooperação Sul-Sul ainda tem viés neocolonial quando não parte de uma autonomia dos países e não se baseia na solidariedade de fato, reforçada a desarticulação econômica entre os países africanos, que é provocada pelo comércio espoliador e extravertido em relação à lógica extrativista dos recursos naturais, como assinalou o bissau-guineense Miguel de Barros, na *IX Semana da África*, na Universidade Federal da Bahia, em 22 de maio de 2019. A impune e contínua corrupção nos Estados africanos corrobora com esse processo. É preciso, portanto, repensar o modelo de cooperação que deveria visar ao comércio e solidariedade e novas estratégias de (des)envolvimento dos países do chamado Sul global. E isso sem serem atolados em dívidas dos empréstimos do Banco Mundial ou sem pagar mais caro pelo petróleo refinado extraído de seu próprio solo, como ocorre na Guiné Equatorial e em Angola.

A repetição desse modelo colonial torna alarmantes as baixas taxas de expectativas de vida no continente, do crescente número da mortalidade infantil, dos conflitos sociais que também crescem, inclusive incentivados por forças externas. Preocupa o aumento da desigualdade socioeconômica. Há altos e também crescentes índices do genocídio da juventude negra na

África e na diáspora. Sim, na diáspora: no Brasil, com 54,9% da população preta ou parda, estatisticamente, os negros são menos escolarizados, maioria entre os desempregados, vítimas preferenciais da pobreza e da violência. Isso com o aval e o subsídio do atual presidente da República e sua noção particular de neoliberalismo, mas não distante das formas escravistas que ele assume quando hierarquiza os saberes e faz emergir um epistemicídio, e, conseqüentemente, os genocídios nas suas diversas faces. Portanto, quando falamos de Reforma Trabalhista, Reforma da Previdência, redução da maioria penal, de todo o pacote anticrime, que desobriga o policial que mata em serviço da respectiva pena, do decreto que facilita o porte de arma, dos cortes na educação básica e superior, ameaçando o funcionamento das universidades e Institutos Federais, por exemplo, a declarada negação de recursos para os cursos de Ciências Humanas e Sociais, sabemos bem quem são os alvos de todas essas políticas, que, além de serem ameaças aos direitos do cidadão, sobretudo das populações negra e indígenas, são sofisticadas necropolíticas do Estado racista brasileiro. Quando os censos nacionais nos informam que o encarceramento e as forças policiais diversas têm perfis de abordagem, de massacre e de execução sumária pré-definidos: negros, pobres e jovens são enquadrados nesses perfis, que têm na guerra às drogas parte da justificativa para o genocídio. Estamos falando, por exemplo, dos dados do Observatório do Terceiro Setor, em fevereiro de 2018, denunciando que, a cada 23 minutos, um jovem negro é assassinado no país. São 63 jovens negros mortos por dia. 23 mil mortes por ano. Isso, apesar dos dados dessa topografia da violência serem subnotificados.

Mas por que essas informações graves são trazidas à tona nesta discussão sobre tradição oral, sobre literaturas africanas, sobre História da África? Pensemos que, seja pela interface da mortalidade em muitos países africanos ou pelo genocídio das populações negras no Brasil, há um anunciado projeto de extermínio, na África e na diáspora. Pensemos, então: quem serão os responsáveis pela manutenção das cadeias de transmissão de saberes dos nossos antepassados se são medonhas as taxas de mortalidade entre os jovens africanos? E quem serão os responsáveis por compartilhar esses saberes, se as expectativas de vida mais baixas, segundo dados da Organização das Nações Unidas (ONU), na lista de países por esperança de vida ao nascer, são predominantemente as dos países africanos como Suazilândia, Botsuana, Lesoto, Zimbábue, África do Sul, Namíbia, Zâmbia, Malawi, República Centro Africana, Moçambique, Guiné-Bissau? Se cada ancião que morreria seria uma biblioteca queimada, então, quem

transmitirá os conhecimentos ancestrais, se cada adulto nem chega à terceira idade em grande parte da África nos dias de hoje?

No Mali, a terra natal de Amadou Hampâté Bâ, estima-se o máximo de 53 anos como expectativa de vida¹⁷⁶. E tampouco os jovens na África e na diáspora conseguem garantir sua sobrevivência ou sua fixação em seus países, seja por doenças, por guerras, por conflitos internos, pela miséria, condições precárias de sobrevivência, pela violência rural e urbana, por golpes militares, pelas gestões despóticas e autoritárias do Estado ou pela espoliação neoimperialista estrangeira somada ao esgotamento ambiental do desmatamento, à desertificação e à erosão, que, por sua vez, também causa as emigrações. Portanto, na África e na diáspora, cada jovem que morre é também uma história que se rompe. Essa ruptura das cadeias de transmissão de saberes geracionais entre velhos e jovens pode ser, inclusive, um dos fatores da ameaça à vida de africanos e de sujeitos diaspóricos, levando em consideração que, nesse emaranhado de fatos, os valores ancestrais da sobrevivência também são perdidos no assustador esgotamento dessas populações. Nesses termos, as ameaças, antes de se encontrarem no campo da quebra do ciclo de transmissão de aspectos tradicionais, até mesmo de suas releituras, estão na morte precoce de velhos e jovens; estão no extermínio de corpos negros. Hampâté Bâ, apesar de apresentar bastante preocupação com as rupturas das cadeias de transmissão pela tradição oral, talvez não tivesse imaginado nessas dimensões atuais a gravidade do tema à época em que escreveu a carta de que estamos tratando.

Num esforço de reversão e proposição, é evidente que ir às causas dos problemas é a saída a curto e longo prazo. É preciso pensar em geoestratégias baseadas também na reapropriação crítica de saberes ancestrais, como já pontuou Paulin Hountondji, e como insisto. A governança para o desenvolvimento econômico e político partindo das culturas locais. Para garantir a existência dos jovens, eles devem, sob o crivo de uma missão, visitar saberes ancestrais e apreender com o que foi próspero para seus e pode ser para si e à sua geração, afinal, há a necessidade de conhecer suas bases para poder partir delas, mesmo que em posicionamento contrário, ou como disse o jamaicano Marcus Garvey: “Um povo sem o conhecimento da sua história, origem e cultura é como uma árvore sem raízes.”¹⁷⁷ Toda essa busca em nome da saída

¹⁷⁶ https://www.bbc.com/portuguese/noticias/2002/020211_africadt1.shtml

¹⁷⁷ “A people without the knowledge of their past history, origin and culture is like a tree without roots.”

de um subdesenvolvimento provocado, de uma emergência necessária. Mas o que é desenvolvimento? O que é o desenvolvimento para a África? Talvez, somente partindo de valores ancestrais de sobrevivência é que podemos tentar responder a estas perguntas, por isso me debrucei esses anos para ver até que ponto a literatura de tradição oral pode nos ajudar. E que não sejam respostas tardias no sentido da admissão prática da tessitura reticular do universo, a interligação, a interdependência (MBEMBE, 2018): o mundo precisa ser repensado fora do campo de visão europocêntrico; alternativas de sustentabilidade devem ser pensadas e executadas, pois, ainda nas linhas de Hampâté Bâ:

Cabe a vocês, homens e mulheres jovens, adultos de amanhã, que seja necessário deixar que os costumes abusivos desapareçam, enquanto se preserva os valores tradicionais positivos. A vida humana é como uma grande árvore e toda geração é como um jardineiro. O bom jardineiro não é aquele que desenraiza, mas aquele que, quando chega a hora, sabe podar os galhos mortos e, se necessário, proceder judiciosamente a enxertos úteis. Cortar o tronco seria cometer suicídio, renunciar à própria personalidade e endossar artificialmente a dos outros, sem nunca ter sucesso total. Mais uma vez, vamos lembrar o provérbio: "O pedaço de madeira tem sido muito na água, ele pode flutuar, mas nunca se tornará um jacaré!"

Sejai, jovens, esse bom jardineiro que sabe que para crescer alto e espalhar galhos em todas as direções do espaço, uma árvore precisa de raízes profundas e poderosas. Assim, bem enraizados em si mesmos, você será capaz, sem medo e sem dano, de se abrir para o exterior, tanto para dar como para receber. (HAMPÂTÉ BÂ, 1985)¹⁷⁸

Pensar o papel da juventude nessa metáfora, diz sobre a luta pela própria história, uma luta simultânea contra o neocolonialismo e contra as próprias elites africanas por ele corrompidas. O fortalecimento das comunidades e das relações entre elas e, não só: para vislumbrar uma emancipação do poder econômico e político dos países africanos, é preciso partir do afrocentrismo, mas não no sentido de isolamento ou como fronteira para apartar-se de um

¹⁷⁸ C'est à vous, jeunes gens et jeunes filles, adultes de demain, qu'il appartiendra de laisser disparaître d'elles-mêmes les coutumes abusives, tout en sachant préserver les valeurs traditionnelles positives. La vie humaine est comme un grand arbre et chaque génération est comme un jardinier. Le bon jardinier n'est pas celui qui déracine, mais celui qui, le moment venu, sait élaguer les branches mortes et, au besoin, procéder judicieusement à des greffes utiles. Couper le tronc serait se suicider, renoncer à sa personnalité propre pour endosser artificiellement celle des autres, sans y parvenir jamais tout à fait. Là encore, souvenons-nous de l'adage : "Le morceau de bois a beaucoup séjourné dans l'eau, il flottera peut-être, mais jamais il ne deviendra caïman !" Soyez, jeunes gens, ce bon jardinier qui sait que, pour croître en hauteur et étendre ses branches dans toutes les directions de l'espace, un arbre a besoin de profondes et puissantes racines. Ainsi, bien enracinés en vous-mêmes, vous pourrez sans crainte et sans dommage vous ouvrir vers l'extérieur, à la fois pour donner et pour recevoir. (HAMPÂTÉ BÂ, 1985)

eurocentrismo, mas para possibilitar conexões entre visões e práticas de mundo diferentes que podem se relacionar, uma perspectiva afrocentrada como “[...] um tipo de pensamento, prática e perspectiva que percebe as(os) africanas(os) como sujeitos e agentes de fenômenos atuando sobre sua própria imagem cultural e de acordo com seus próprios interesses humanos”; uma definição nos anos 1980 de Molefi Asante (2009, p. 96). Ressaltando também que

[...] a dificuldade é que a África não pode viver sua vida sem levar em consideração as contingências internacionais. Aliás, nenhum país pode mais, no mundo de hoje. Somos todos interdependentes. A revisão do início, bem como a revisão do processo em curso, precisa ser universal, e não reservada apenas à África. É um problema mundial. (HAMPÂTÉ BÂ, 2004, p.11-12).

Para pensarmos em termos de interdependência, precisamos lembrar de que a África, a América, a Ásia e a Europa têm histórias interligadas e trajetórias dependentes uma das outras. Se formos atentar para a leitura dos materiais disponíveis sobre história da África, essas relações podem ser visualizadas. Mas não só no campo dos estudos históricos, e aqui, novamente a defesa de que a literatura é potente para os Estudos Africanos. Daí a importância, no Brasil, da implementação da Lei 10.639/03.

Nesse sentido, uma ilustração interessante que posso trazer é a experiência das aulas das disciplinas *História e Cultura Afrobrasileira* e *Relações Interétnicas* ministradas nos cursos de licenciatura em Artes Visuais e Matemática do Programa de Formação de Professores da Educação Básica da Plataforma Paulo Freire (PARFOR), sob a coordenação da UNEB: nas cidades com polo do PARFOR, os docentes nunca haviam tido contato com bibliografias e outras tantas referências dos Estudos Africanos. Nos módulos de 60 horas/aula, pude levar a contribuição teórico-metodológica à sala de aula para cada formador daquele, e nas aulas práticas para conhecer as manifestações culturais afrodescendentes e alguns dos valores civilizacionais afrobrasileiros quando ouvimos as trajetórias e dançamos junto às mulheres do Samba de Roda de Xique-Xique ou quando ouvimos os velhos contando sobre a história da comunidade quilombola da Torrinha no município de Barra. Quando percebi que os estudantes entenderam que, ao estar falando de África estamos falando também de nós, de que não estamos apartados de nossa herança ancestral, fui alcançada pela sensação de eficácia do processo de ensino-aprendizagem e, conseqüentemente, com a expectativa e, por que não dizer, com a esperança de que eles seriam multiplicadores dessa experiência e dos saberes nela implicados.

Foram muitas as experiências acadêmicas, profissionais e pessoais que se assemelham a essa em força de transformação. Tudo isso depois de cursar as disciplinas, de participar de congressos nacionais e internacionais, simpósios, seminários, conferências, escolas doutorais, de ter podido aprender em madrugadas de estudo, de ter passado tantas horas da Biblioteca Central da UFBA, de ter ido a Moçambique, de ficar por um curto período na casa dos meus pais na zona rural, vendo minha mãe receber as pessoas que a procuravam porque ela é rezadeira e vendo meu pai concertando os muitos instrumentos que ele toca porque ele é músico; em casa, meu olhar já era diferente, de proximidade com o que estudo. Tudo isso foi um exercício prático da teoria desta tese. Digo isso para fazer remissão, desde às discussões proporcionadas pelas aulas, passando pelo perceptível crescimento socioprofissional e acadêmico ao longo dessa formação, até chegar o momento em que me via, partindo de tudo que aprendi na literatura oral de Hampâté Bâ, narrando os contos, falando dos provérbios, socializando o que aprendi sobre os contextos histórico-culturais africanos, explicando o meu objeto de estudo, dizendo da nossa ligação com o continente africano para meus primos e primas pequenos e também para os grandes, para meus amigos, para meus colegas, para os meus pais, para meus tios, para a minha filha. Nesses momentos não-formais de educação, pude ver como pode ser tão eficaz a abordagem dos Estudos Africanos, e, não por acaso, nesses movimentos de ensino-aprendizagem da diversidade, eu fui sensibilizada com maior potência e influenciada consciente e inconscientemente pela literatura de tradição oral na escrita do meu segundo livro *O sem-fim da infância*; um livro de crônicas baseado nas histórias que ouvi dos mais velhos, das histórias que nós vivemos, das histórias que as crianças que ainda ouvem, portanto falei das

[...] cartografias de uma infância repleta de fatos memoráveis do cotidiano de uma comunidade do interior da Bahia, que têm dimensões humanas e ultrapassam qualquer geografia ou particularidades, quando tratam de temas universais, tais como: o nascimento, a infância, a velhice, a morte, a chuva, o ato de comer, as enfermidades, a escola, entre outras abordagens que, de maneira leve, local e global ao mesmo tempo, traçam mapas das gentes, das imagens e das emoções como um modo particular de voltar até aquele lugar. De rever as pessoas. De reviver, através desta escrita, o que não é mais tangível. (MACIEL, 2018, s/p)

Com esta autocitação, falo também da minha maior realização que foi ver os membros da comunidade lendo e reconhecendo a si mesmos nas histórias: crianças, jovens, adultos, idosos; e logo nas cidades circunvizinhas, em outros estados e até em outros países essas narrativas

circularam. Um registro da tradição oral; um tipo de literatura de tradição oral foi o que acabei fazendo no livro, digo literatura por visualizar nos olhos das crianças, dos jovens e dos velhos a emoção de ver seus imaginários coletivos representados em outro suporte, que nossas histórias importam, porque delas somos feitos também; um dado senso de pertencimento (HALL, 2000) foi provocado. Digo oral, porque narrei tudo que aprendi ao redor da fogueira com meus avós, pais, tios, primos e amigos. E, hoje, quando sou questionada sobre porque estudar a literatura de tradição oral maliense, que parece distante, a resposta está ali no terreiro ou o quintal de casa: ouvindo e contando histórias nos criamos e criamos aos nossos; estudar Amadou Hampâté Bâ é estudar sobre mim, sobre os meus.

E demorou um pouco para perceber que o que eu fiz na minha vida inteira foi também o trabalho com a palavra. Agora que pude entender isso, compreendo também que as dinâmicas das narrativas de tradição oral e a transmissão dos saberes por elas vinculados estão ameaçadas. Isso me faz lembrar também da leitura de Chinua Achebe, em *O mundo se despedaça*, sobre a ausência do interesse dos depositários para as releituras das tradições culturais desencadeadas, na África, pelas mudanças de interesses das populações por conta dos processos coloniais europeus, que, representados pela figura do homem branco “[...] cortou com uma faca o que nos mantinha unidos, e nós nos despedaçamos.” (ACHEBE, 2009, p.98).

E se quando ele, Okonwo, morresse, todos os seus filhos resolvessem seguir os passos de Nwaye e abandonassem os ancestrais? OkonKwo sentiu um calafrio diante de tão terrível possibilidade que, para ele, significaria uma total aniquilação. (ACHEBE, 2009, p.174)

Foi numa linha semelhante a esta que também foi lançado o meu primeiro livro, *Os espaços do eu em Infiel*, de Ayaan Hisri Ali (2017) sobre a história de vida na literatura desta somali, afinal, é mesmo como disse Gabriel García Márquez: “Um escritor só escreve um único livro, embora esse livro apareça em muitos tomos, com títulos diversos”, portanto, atenta às ameaças da transmissão desses saberes, sempre estive em toda a escrita da minha vida.

Esses são saberes ameaçados pela ruptura das cadeias de transmissão, ameaçadas pela desvalorização da oralidade no contexto em que vivemos, então é preciso que fiquemos atentos para as questões: Quem contará? Quem ouvirá? Quem manterá? Como será contada? Quais as novas formas possíveis de manutenção desses saberes? Ecoam enquanto respostas novas formas

de contar, novas formas de ouvir, novas formas reinventando também essa tradição negro-africana, e, sobretudo do modo ressignificado que devemos concebê-las nesse tecido da memória pela oralidade enquanto "um modo de cognição" (AGGARWAL, 1999, p. 242), tornando-se literatura, história, inscrição. Ameaçadas também pela ausência de incentivo a essas formas do saber, ameaçadas, repito, e a repetição aqui não é um defeito, como pontuou Hampâté Bâ (2003); pelo Estado brasileiro, por exemplo, que tem promessas de retrocesso nas conquistas dos direitos das populações afrobrasileiras e também indígenas, incluído o conhecimento de sua própria história, da filosofia, da sociologia; é a negação da própria história da formação do Brasil, e do Brasil africanizado pela ancestralidade que é o signo da resistência afrodescendente (OLIVEIRA, 2007) com sua relação com inúmeras partes da África, é a negação da existência do negro por meio de todas as "afro-rasura" (FREITAS, 2016, p.89) realizadas e planejadas pelas políticas do próprio presidente e sua equipe contra as quais precisamos, com força de guerra, enfrentar, pensando sempre que enquanto ainda jovens, sejamos, então, conscientes dessa demanda geracional para que o mundo não se despedace, para usar a expressão de Chinua Achebe. A retomada de valores de organizações, coletividade, solidariedade no sentido comunitário é fundamental nesse processo e:

A própria interdependência dos estados impõe uma complementaridade indispensável entre homens e culturas. Hoje em dia, a humanidade é como uma grande fábrica onde trabalhamos com a cadeia: cada peça, grande ou pequena, tem um papel definido a desempenhar que pode condicionar o bom funcionamento de toda a fábrica.

Atualmente, como regra, os blocos de interesse se chocam e se rompem. Cabe a vocês, jovens, trazer gradualmente um novo estado de espírito, mais voltado para a complementaridade e a solidariedade, tanto individual quanto internacional. Esta será a condição da paz, sem a qual não pode haver desenvolvimento.

A civilização tradicional (falo principalmente da savana África ao sul do Saara, que eu conheço mais especificamente) foi acima de tudo uma civilização de responsabilidade e solidariedade em todos os níveis. Em nenhum caso um homem de qualquer tipo foi isolado. Nunca uma mulher, uma criança, um paciente ou um homem velho teriam sido deixados para viver à margem da sociedade, como uma peça sobressalente. Ele sempre foi encontrado um lugar na grande família africana, onde até mesmo o estrangeiro de passagem encontrou alojamento e comida. O espírito comunitário e o senso de partilha presidiam todos os relacionamentos humanos. O prato de arroz, embora modesto, estava aberto a todos. (HAMPÂTÉ BÂ, 1985)¹⁷⁹

¹⁷⁹ L'interdépendance même des États impose une complémentarité indispensable des hommes et des cultures. De nos jours, l'humanité est comme une grande usine où l'on travaille à la chaîne : chaque pièce, petite ou grande, a un rôle défini à jouer qui peut conditionner la bonne marche de toute l'usine. Actuellement, en règle

A guerra, então, tem sido historicamente necessária no sentido de garantir uma epistemologia que vá além do que é definido como canônico, carregado do pensamento ocidental almejando, nas palavras de Henrique Freitas (2016, p.81) uma: “Educação fora do crivo greco-romano [...] a fim de dar conta da complexidade das estéticas que norteiam as tradições afrobrasileiras, como, por exemplo, outras concepções de tempo-espaço.” Uma luta conta a epistêmica e epistemicida ocidentalização dos saberes e a subalternização dos saberes (QUIJANO; SOUZA SANTOS, 2009) africanos, negro-africanos, afrodescendentes e afrobrasileiros. Neste último caso, é enfrentado um projeto político nacional de desmonte das conquistas institucionais, pensando a diversidade através dos cortes de verbas da educação básica, dos programas nacionais de edição de livros didáticos, do ensino superior, da pós-graduação, da pesquisa. Daí a importância de pensando sempre em reverter institucionalmente essa situação com o fortalecimento da Associação Brasileira de Pesquisadores Negros, da Associação Baiana de Pesquisadores Negros, dos Grupos de Trabalho da ANPUH, das associações profissionais, das linhas de pesquisa, dos grupos de pesquisa, dos GT dos congressos, dos Programas de Pós-graduação, dos centros de Estudos Africanos, dos programas de formação de professores, enfim, das propositivas e não apenas teóricas formas da educação para a diversidade.

Por tudo isso, o trabalho não para aqui, mas espero que esta tese sobre os aspectos das literaturas africanas de tradição oral em Amadou Hampâté Bâ possa ser somada aos materiais e práticas para os Estudos Africanos. Quero que se sintam instigados à pesquisa desse e de tantos outros autores africanos que ainda tem muito a nos ensinar; tantos que estão tão longe e tão perto de nós: perto pela nossa ligação com o continente africano e longe por questões geográficas e também linguísticas, isso explica o proposital tom de resenha que, às vezes, aparece neste texto como que para tornar mais acessível um material que não é traduzido. Com o mesmo intuito, as obras, não por acaso nem por um impulso cartesiano, foram divididas em subcapítulos de gêneros predominantes afins para facilitar o entendimento na tentativa de mostrar aspectos

générale, les blocs d'intérêt s'affrontent et se déchirent. Il vous appartiendra peut-être, ô jeunes gens, de faire émerger peu à peu un nouvel état d'esprit, davantage orienté vers la complémentarité et la solidarité, tant individuelle qu'internationale. Ce sera la condition de la paix, sans laquelle il ne saurait y avoir de développement. La civilisation traditionnelle (je parle surtout de l'Afrique de la savane au sud du Sahara, que je connais plus particulièrement) était avant tout une civilisation de responsabilité et de solidarité à tous les niveaux. En aucun cas un homme, quel qu'il soit, n'était isolé. Jamais on n'aurait laissé une femme, un enfant, un malade ou un vieillard vivre en marge de la société, comme une pièce détachée. On lui trouvait toujours une place au sein de la grande famille africaine, où même l'étranger de passage trouvait gîte et nourriture. L'esprit communautaire et le sens du partage présidaient à tous les rapports humains. Le plat de riz, si modeste fût-il, était ouvert à tous. (HAMPÂTÉ BÂ, 1985)

específicos de cada uma delas; suas inúmeras contribuições, partindo das literaturas e suas complexidades, como são mesmo as literaturas e quem as produz.

Que possamos, então, ler a obra e a crítica de escritores africanos em suas marcas de nacionalidades: Chinua Achebe, Chimamanda Adichie, Félix Ayoh'Omidire, Wole Soyinka, Flora Nwapa, na Nigéria. Agostinho Neto, Uanhenga Xitu, Pepetela, José Eduardo Agualusa, Manuel Rui, Ondjaki, Ana Paula Tavares, em Angola. Mia Couto, Paulina Chiziane, José Craveirinha, Ungulani Ba Ka Khosa, José Castiano, em Moçambique. Aminata Dramane Traoré, Yambo Ouologuem, Madina Ly-Tall, no Mali. Odete Semedo, Hélder Proença, Abdulai Sila, na Guiné-Bissau. Leiamos as Áfricas para com elas aprender. Que possamos também ler e criticar escritores afrodescendentes e afrobrasileiros com Abdias do Nascimento, Toni Morrison, Florentina Souza, Lélia Gonzalez, Miram Alves, Lívia Natália, Sueli Carneiro, Luiza Bairros, Makota Valdina, Beatriz Nascimento, Oswald de Camargo, Casildo G. Thompson, Conceição Evaristo, Ele Semog, Maria Firmina dos Reis, Manuel Zapata Olivella, Geni Guimarães, Carolina Maria de Jesus, Pilar Barrios, Manuel Quirino e Lima Barreto que, num “[...] panorama de instabilidade social, opressão política e utopias desfeitas [...] desmontou, denunciou, acusou” (LIMA, 2001, p.01). Afinal, literatura para que se não para isso? Leiamos a África Ocidental, a América Latina, o Brasil para com eles aprender, inclusive a lidar com questões contemporâneas.

Leiamos Hamapâté Bâ, tudo que estiver acessível de suas obras, leiamos para tentar entender aspectos da história atual da República do Mali, dos trágicos conflitos religiosos e/ou por terras. Para entender porque a emancipação não acompanhou a independência nos anos 1960. Talvez em *L'étrange destin de Wangrin ou Amkoullel, l'enfant peul* passamos encontrar algumas respostas. Porque segundo os dados atuais mensurados por Denise Dias Barros (2004, p.30) estimam que, “[...] no máximo, 10% da população global da sub-região de Bandiagara seja alfabetizada. De uma população de 41.000 crianças entre 6 e 14 anos em 1990, 7.177 eram estudantes dos dois ciclos de escola fundamental (a taxa de escolarização situa-se em 17,5%)”? Que alfabetização é essa em causa? Em *Oui, mon commandant!*, podemos encontrar possíveis respostas também. E quanto de sua história os malienses sabem através dessa educação ainda ocidentalizada? Não haveria meios para a institucionalização do ensino dos conhecimentos tradicionais ali naquela parte da África Ocidental? *Vie et enseignement de Tierno Bokar* é uma leitura importante para pensar sobre isso. Será que os contos da savana fazem parte do currículo

dessas escolas? *Kaidara, Petit Bodiel, La révolte des bovidés e La Querelle des deux lézards?*
Qual a porcentagem deles que conhecem sua própria literatura transcrita?

Na literatura oral e escrita, e, a partir dela, podemos encontrar muitas respostas. Não por acaso aprendi sobre os contextos históricos, geográficos e políticos da formação do Mali. Antes, território do Império de Gana, Império do Mali e Império Shangai, Império Fula de Macina, Império Tucolor de Macina. No século XIX, fez parte do Sudão francês na colonização, chegando à independência apenas em 1991 com a Federação do Mali junto ao Senegal, e depois criada a República do Mali, uma democracia semipresencial com a constituição revisada em 1999. Da manutenção de uma elite local na reprodução colonial nesse sétimo maior país do continente africano, 23º maior país do mundo, com quase 18 milhões de habitantes, vivendo em sua maior parte no Sul e sendo 90% islâmica. Que os *bambara* são o maior grupo étnico e sua língua, a mais utilizada. Que Djenné é Patrimônio da Humidade pela UNESCO. Que não há saída para o mar, mas há rios importantes para a trajetória desses territórios que vão de áridos, semiáridos e tropicais repletos de ouro, urânio, sal. Fui levada a ler muitos documentos da memória cultural do Mali, depois de ler a literatura de Hampâté Bâ. Leiamos, então, Amadou Hampâté Bâ também para conhecer uma outra episteme do saber, para promover uma educação antirracista, para trabalhar a negritude como um caminho para a desalienação (FANON, 2008) para o a consciência para o inconsciente, na busca criativa de estratégias de recuperação de dignidades africanas, ou como definiu a ex-Ministra da Cultrua do Mali, Aminata Traoré, desse imaginário violado, desses sonhos de liberdade usurpados. E,

Para este vasto trabalho, duas ferramentas são essenciais: primeiro, o aprofundamento e preservação de suas línguas maternas, veículos insubstituíveis de nossas culturas específicas; em segundo lugar, o conhecimento perfeito da língua herdada da colonização (para nós a língua francesa), igualmente insubstituível, não apenas para permitir que os diferentes grupos étnicos africanos se comuniquem uns com os outros e se conheçam melhor, mas também para nos abrir à fora e nos permite interagir com culturas ao redor do mundo.(HAMPÂTÉ BÂ, 1985, trauçãõ nossa)¹⁸⁰

¹⁸⁰ Pour ce vaste travail, deux outils vous sont indispensables : tout d'abord, l'approfondissement et la préservation de vos langues maternelles, véhicules irremplaçables de nos cultures spécifiques ; ensuite, la parfaite connaissance de la langue héritée de la colonisation (pour nous la langue française), tout aussi irremplaçable, non seulement pour permettre aux différentes ethnies africaines de communiquer entre elles et de mieux se connaître, mais aussi

Afinal, também para José Castiano, “Se quisermos realmente saber como as pessoas entendem o mundo e sua vida, a melhor abordagem é falar com elas. Os intelectuais devem dialogar com as pessoas que detêm o conhecimento da comunidade”, o conhecimento do seu passado, do seu presente e as expectativas futuras, afinal, ancestralidade e afrofuturismo estão então implacavelmente ligados. Permitir-se pensar que pode haver a África tradicional avançada tecnologicamente com “um tipo diferente de desenvolvimento”, na defesa de Cheickh Anta Diop, em *Nations nègres et culture* (1999) para pensar e agir no sentido assim proposto por José Castiano:

Num tal contexto, marcado pelo domínio total da tecnociência moderna sobre os diferentes sectores da nossa existência e o risco de sujeição e de desumanização do homem, será que a África podia propor, e em que medida o faria, uma solução adequada que respondesse aos legítimos anseios da nossa comum humanidade?

Esta questão só será respondida a partir de pesquisas e ação. No citado texto *A tradição viva* (2010), ao modo de Hampâté Bâ, há as indicações de caminhos para um trabalho de uma pesquisa exitoso. Primeiro, deve ser paciente e se esforçar para ter "o coração de uma pomba, a pele de um crocodilo e o estômago de uma avestruz." (HAMPÂTÉ BÂ, 2010, p. 112). Ter coração de pomba significa estar aberto às situações, às falas, mesmo que desagradáveis, sem permitir que a raiva atrapalhe o processo, tentando sempre formas de tolerância, afinal: “Uma disputa aqui terá repercussões em outra parte, enquanto uma saída discreta fará com que seja lembrado e, muitas vezes, chamado de volta.” (HAMPÂTÉ BÂ, 2010, p. 112). O pesquisador também deve ter uma pele como a de um crocodilo para não ter problemas com abrigos que lhe serão ofertados e devem ser aceitos com humildade nem que seja o chão para se deitar. Um estômago como o do avestruz também é necessário para comer sem cerimônias o que lhe for ofertado, sem ficar doente ou nauseado. Um último conselho e mais do que importante “[...] é saber renunciar ao hábito de julgar tudo segundo critérios pessoais. Para descobrir um novo mundo, é preciso saber esquecer seu próprio mundo, do contrário o pesquisador estará simplesmente transportando seu mundo consigo ao invés de manter-se ‘à escuta’”. (HAMPÂTÉ BÂ, 2010, p. 112).

pour nous ouvrir sur l'extérieur et nous permettre de dialoguer avec les cultures du monde entier. (HAMPÂTÉ BÂ, 1985)

Jovens da África e do mundo, o destino queria que no final do século XX, no alvorecer de uma nova era, você é como uma ponte lançada entre dois mundos: o do passado, onde as civilizações antigas apenas aspiram legar a você seus tesouros antes de desaparecer, e a do futuro, cheia de incertezas e dificuldades, certamente, mas também repleta de novas aventuras e experiências excitantes. Cabe a você aceitar o desafio e garantir que não haja uma ruptura mutilante, mas uma continuação serena e a fertilização de uma época pela outra. [...] Nos redemoinhos que o levarão embora, lembre-se de nossos antigos valores de comunidade, solidariedade e compartilhamento. E se você tiver sorte o suficiente para ter um prato de arroz, não coma sozinho. Se os conflitos ameaçam você, lembre-se das virtudes do diálogo e da conversa! [...] E quando você quiser se empregar, em vez de dedicar todas as suas energias ao trabalho estéril e improdutivo, pense em retornar à Mãe Terra, nossa única verdadeira riqueza, e dar a ela todo o seu cuidado para que possamos extrair dela o suficiente para alimentar todos os homens. Em suma, esteja a serviço da Vida, em todos os seus aspectos! (HAMPÂTÉ BÂ, 1985)¹⁸¹

Não uma profecia, mas como um chamando de um conhecedor de culturas, pode se ver ao longo da leitura da obra literária de Amadou Hampâté Bâ a dimensão da necessidade da realização de trabalhos semelhantes para não deixar desaparecer a memória social, coletiva e individual das comunidades replicadas pelos velhos. Nesse sentido, um dos próximos passos desta pesquisa pessoal, que, evidentemente não cessa aqui, é a dedicação à coleta de narrativas que circulam pela oralidade nas comunidades rurais da cidade da minha infância e juventude, no sentido de criar documentos da memória cultural, bem como a criação do museu da memória da zona rural do município. Há também o projeto que incentiva a roda de contação de histórias, que é uma prática comum quando membros de todas as idades da comunidade se reúnem em virtude de algum evento, seja comemorativo, como as festas de santo ou nas sentinelas para velar os mortos.

No exercício de passar à frente os saberes em nível institucional, a pesquisa também continua como continua a vida. Por isso, as pequenas ações já iniciadas na universidade em que trabalho

¹⁸¹ Jeunes gens d'Afrique et du monde, le destin a voulu qu'en cette fin du vingtième siècle, à l'aube d'une ère nouvelle, vous soyez comme un pont jeté entre deux mondes : celui du passé, où de vieilles civilisations n'aspirent qu'à vous léguer leurs trésors avant de disparaître, et celui de l'avenir, plein d'incertitudes et de difficultés, certes, mais riche aussi d'aventures nouvelles et d'expériences passionnantes. Il vous appartient de relever le défi et de faire en sorte qu'il y ait, non-rupture mutilante, mais continuation sereine et fécondation d'une époque par l'autre. Dans les tourbillons qui vous emporteront, souvenez-vous de nos vieilles valeurs de communauté, de solidarité et de partage. Et si vous avez la chance d'avoir un plat de riz, ne le mangez pas tout seuls. Si des conflits vous menacent, souvenez-vous des vertus du dialogue et de la palabre ! (HAMPÂTÉ BÂ, 1985)

serão fortalecidas e ampliadas como o *Espaço Griot, sob a sombra do Tamboril*, coordenado por mim e pela Professora Terezinha Oliveira Santos, criando um espaço de convivência e de eventos embaixo da árvore na frente do *campus*. Há o projeto já registrado na Pró-Reitoria de Extensão e Cultura dos *Mestres dos saberes tradicionais*, que objetiva trazer para a cena universitária os pescadores, os vaqueiros, as benzedeadas, os agricultores para rodas de conversas com a comunidade acadêmica, no sentido do compartilhamento de conhecimentos tradicionais e científicos, tendo em vista que os cursos lá sediados são de Agronomia e Medicina Veterinária. Tenho, ainda, um projeto de narrativas de histórias de vida a ser executado no asilo de idosos na cidade de Barra. São muitos os projetos em curso e a serem executados; pode parecer pretencioso, mas, não fossem aspirações como estas, eu não estaria propondo hoje essas alternativas. Inclusive, acredito que, antes de pensar num contexto mais global de governança, deve haver a gerência de proposta locais de educação para a diversidade. Creio também que é disso que Hampâté Bâ fala o tempo inteiro na carta.

É preciso, então, do menor ao maior esforço nessa forma de governança pautadas na sustentabilidade, na integração do homem com o Meio Ambiente, na coletividade, na solidariedade, e todos esses são desafios para a (re)humanização da humanidade, para humanizar os homens, pois o humanismo é nossa boia de salvação, nas palavras de Boubou Hama. São desafios contra os modelos desumanos coloniais e a favor de formas humanas contracoloniais. Que não nos distanciemos, então, desses valores ancestrais para pensar criativamente em como resolver problemas coletivos, e isso pode ocorrer pelas vias da literárias contra o neoimperialismo, o neocolonialismo, o capitalismo e o liberalismo como instrumentos de alienação de nós mesmos, daí a emergência em termos propositivos dessa luta contra o preconceito e o racismo, trata-se de racializar os debates pela igualdade de direitos, e a literatura pode ser um dispositivo de poder nesse combate:

E quando você quiser se empregar, em vez de dedicar todas as suas energias ao trabalho estéril e improdutivo, pense em retornar à Mãe Terra, nossa única verdadeira riqueza, e dar a ela todo o seu cuidado para que possamos extrair dela. O suficiente para alimentar todos os homens. Em suma, esteja a serviço da Vida, em todos os seus aspectos!

Alguns de vocês podem dizer: "Está pedindo demais! Tal tarefa está além de nós!". Permita que o velho eu confie um segredo: assim como não há fogo

"pequeno" (tudo depende da natureza do combustível), não há esforço pequeno. Todo esforço conta, e você nunca sabe, a princípio, qual ação aparentemente modesta sairá do evento que mudará a face das coisas. Não se esqueça que o rei das savanas, o poderoso e majestoso baobá, sai de uma semente que, no princípio, não é maior que um minúsculo grão de café... (HAMPÂTÉ BÂ, 1985)¹⁸²

E a oralidade é o recurso metodológico utilizado por Hampâté Bâ como a fonte para pensar sobre isso. A palavra cria realidades, o fato de estar lendo essa narrativa de Hampâté Bâ é mesmo uma materialização de sua insistência no discurso de valorização das tradições orais essa é a dimensão literária do seu trabalho. Contador de histórias atriçe das palavras, tecedor de abrodagens ancestrais da história pela tradição oral em que "[...] a palavra pronunciada aparece como o antídoto dos atos desordenados ou da intenção mórbida da pessoa; restaura o equilíbrio do indivíduo e da sociedade" (CAMARA, 1992, p.254, tradução nossa)¹⁸³. Essas tramas das palavras veiculadas pela tradição oral conhecida pelas mãos de Amadou Hampâté Bâ estão a este serviço; um caminho possível, uma solução plausível para a juventude, e, muito mais que isso: um desafio para os jovens e para os Estudos Africanos, afinal, "[...] a palavra é o homem" (HAMPÂTÉ BÂ, 1993, p.25, tradução nossa)¹⁸⁴:

O homem se identificou com a palavra dele, que era sagrada. Na maioria das vezes, os conflitos foram resolvidos pacificamente graças ao "palavrório": "Reunir-se para discutir, diz o ditado, é deixar todos à vontade e evitar a discórdia". Os antigos e respeitados árbitros vigiavam a manutenção da paz na aldeia. "Paz! "Apenas paz! São as principais fórmulas de todos os cumprimentos rituais africanos. Um dos grandes objetivos das iniciações e das religiões tradicionais era a aquisição, por cada indivíduo, do autocontrole total e da paz interior, sem os quais não poderia haver paz externa. É só em paz e em paz que o homem pode construir e desenvolver a sociedade, enquanto a guerra arruina em poucos dias o que foram séculos para construir! (HAMPÂTÉ BÂ, 1985)¹⁸⁵

¹⁸² Et lorsque vous voudrez vous employer, au lieu de consacrer toutes vos énergies à des travaux stériles et improductifs, pensez à revenir vers notre Mère la Terre, notre seule vraie richesse, et donnez-lui tous vos soins afin que l'on puisse en tirer de quoi nourrir tous les hommes. Bref, soyez au service de la Vie, sous tous ses aspects! Certains d'entre vous diront peut-être: « C'est trop nous demander ! Une telle tâche nous dépasse ! ». Permettez au vieil homme que je suis de vous confier un secret : de même qu'il n'y a pas de « petit » incendie (tout dépend de la nature du combustible rencontré), il n'y a pas de petit effort. Tout effort compte, et l'on ne sait jamais, au départ, de quelle action apparemment modeste sortira l'événement qui changera la face des choses. N'oubliez pas que le roi des arbres de la savane, le puissant et majestueux baobab, sort d'une graine qui, au départ, n'est pas plus grosse qu'un tout petit grain de café... (HAMPÂTÉ BÂ, 1985)

¹⁸³ [...] la parole proférée apparaît comme l'antidote des actes désordonnés ou des intencions morbides de la personne; elle rétablit l'équilibre de l'individu et lui de la société. (CAMARA, 1992, p.254)

¹⁸⁴ La parole EST l'homme. (HAMPÂTÉ BÂ, 1993, p.25)

¹⁸⁵ L'homme s'identifiait à sa parole, qui était sacrée. Le plus souvent, les conflits se réglaient pacifiquement grâce à la « palabre » : « Se réunir pour discuter, dit l'adage, c'est mettre tout le monde à l'aise et éviter la discorde ». Les vieux, arbitres respectés, veillaient au maintien de la paix dans le village. « Paix ! », « La paix seulement ! »,

A maior parte da herança cultural do Mali é baseada no poder e na beleza da fala. (HAMPÂTÉ BÂ, 1986, p.07, tradução nossa)¹⁸⁶. A palavra falada é o *kuma*. Mesmo sem saber dessa designação *fula*, eu sempre parti desse princípio de que palavras são ações, afinal, foi assim que aprendi na minha educação familiar num contexto rural. Não por acaso, eu sempre cri na materialização deste trabalho deste o momento em que eu defini como objetivo o estudo das teceduras de tradições orais africanas na obra literária de Amadou Hampâté Bâ e seus saberes filosóficos, sim! sociológicos, sim! históricos, culturais, antropológicos, religiosos, geográficos, identitários; ancestrais. Além de outras possibilidades da concepção da literatura, e isso, nunca perdendo de vista a minha referência primeira tanto para a fala quanto para a ação: a oportunidade de (re)ler as Áfricas através da Lei 10.639/2003, a oportunidade de ler Amadou Hampâté Bâ, a oportunidade de compartilhar essa minha leitura convosco, para conhecer a súplica da obra desse tecelão da palavra, sim, tramando as tradições com falas como se trama o tecido com os fios, afinal “a linguagem é indissociável do tecer. O termo ‘sou’, por exemplo, significa ‘palavra’, mas também a faixa de tecido que sai do tear” (BORDAS, 2008), então:

A tira de tecido que se acumula e se enrola em um bastão que repousa sobre o ventre do tecelão representa o passado, enquanto o rolo do fio a ser tecido simboliza o mistério do amanhã, o desconhecido devir. O tecelão sempre dirá: “Ó amanhã! Não me reserve uma surpresa desagradável!”. (HAMPÂTÉ BÂ, p.186, 2010)

sont les formules-clé de toutes les salutations rituelles africaines. L’un des grands objectifs des initiations et des religions traditionnelles était l’acquisition, par chaque individu, d’une totale maîtrise de soi et d’une paix intérieure sans laquelle il ne saurait y avoir de paix extérieure. C’est dans la paix et dans la paix seulement que l’homme peut construire et développer la société, alors que la guerre ruine en quelques jours ce que l’on a mis des siècles à bâtir!

¹⁸⁶ La plus grande partie du patrimoine culturel du Mali est fondée sur la puissance et la beauté de la parole. (HAMPÂTÉ BÂ, 1986, p.07)

REFERÊNCIAS

- ACHEBE, Chinua. *Anthills of The Savannah*. New York: Anchor Press, 1987.
- _____. *Le Monde S'effondre*. Traduit par Michel Ligny, Présence Africaine, 1972.
- _____. *O mundo se despedaça*: romance. Trad. de Vera Queiroz da Costa e Silva; introdução e glossário Alberto da Costa e Silva. — São Paulo: Companhia das Letras, 2009.
- ADICHIE, C. N. Tema: *A Essência das Coisas Não Visíveis*. Conferência Anual - TED global 2009 - de 21 a 24 de julho Oxford, Reino Unido.
- AGBOTON, A. *Na mitón: la mujer en los cuentos y leyendas africanos*. Barcelona, RBA Libros, 2004.
- AGGARWAL, K. *Amadou Hampâté Bâ et l'Africanisme. De la recherche anthropologique à l'exercice de la fonction auctoriale*. Ed. L'Harmattan, 1999.
- ALVARADO, G. A. N. *África deve-se unir? A formação da teórica da Unidade e a Imaginação da África nos marcos epistêmicos Pan-negrístas e Pan-africanos (Séculos XVIII-XX)*. 392 f. il. 2018. Tese (Doutorado) – Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Federal da Bahia, Salvador, 2018.
- ÁLVAREZ M. T. *Aproximación a los cuentos iniciáticos peul de Amadou Hampâté Bâ*. *Oráfrica* 3: 2007, p. 63-83.
- ANDERSON, B. *Comunidades Imaginadas*. São Paulo: Companhia das Letras. 2008.
- ANTES, P. *O Islã e a Política*. São Paulo: Ed. Paulinas, 2003.
- APPIAH, K. A. *Na casa de meu pai*. Rio de Janeiro: Contraponto, 1997.
- ARFUCH, L. *El espacio biográfico: dilemas de la subjectividad contemporânea*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica de Argentina, 2002.
- ARMSTRONG, K. *Em nome de Deus: o fundamentalismo no judaísmo, no cristianismo e no Islamismo* (tradução de Hildegard Feist). 1ª ed. São Paulo: Companhia das Letras, 2001.
- ASANTE, M. *Afrocentricidade: notas sobre uma posição disciplinar*. In: Nascimento, Elisa Larkin. *Afrocentricidade: uma abordagem epistemológica inovadora*. São Paulo: Selo Negro, 2009.
- AUSTEN, R. A., Who Was Wangrin and Why Does It Matter? *Mande Studies* 9, 2007, p.149–64.
- AYOH'OMIDIRE, F. *Yorubanidade mundializada: o reinado da oralitura em textos yorubá-nigerianos e afro-baianos contemporâneos*. 2005. 380 f.
- AZEVEDO, M. S. de. *Iniciação ao Islã e Sufismo*. Rio de Janeiro: Nova Era, 2000.
- Bâ. Paris : L'Harmattan, p. 53-69, 1992.
- BAH, T. M. *Historiographie africaine: Afrique de l'ouest – Afrique Centrale*. Dakar: CODESRIA, 2015.
- BAKHTIN, M. *A cultura popular na Idade Média e no Renascimento: o contexto de François Rabelais*. São Paulo: Annablume/Hucitec, 2002.
- _____. *Marxismo e filosofia da linguagem*. São Paulo: Hucitec, 2006.

- BANDIA, P. Le concept bermanien de l' 'Étranger' dans le prisme de la traduction. *TTR: traduction, terminologie, rédaction*. Volume 14, número 2º semestre, 2001.
- BARBOSA, M. S. *A África por ela mesma: a perspectiva africana na história geral da África (UNESCO)*. Tese de doutorado- Faculdade de filosofia, letras e ciências humanas de Universidade de São Paulo. Departamento de História, 2012.
- BARROS, D. D. Situar. In: *Itinerários da loucura em territórios Dogon* [online]. Rio de Janeiro: Editora FIOCRUZ, 2004. Loucura & Civilização collection, p. 21-38.
- BARRY, B. *Senegâmbia: O desafio da História Regional*. Amsterdam/Rio de Janeiro: SEPHIS/CEAA, 2000.
- BASTIDE, R. *As Religiões Africanas no Brasil*. Vols. 1 e 2. São Paulo, Pioneira/USP, 1971.
- BENJAMIN, W. *Obras escolhidas*. Magia e técnica, arte e política. 7. ed. São Paulo: Brasiliense, 1994.
- BERGSON, H. *Matéria e Memória*. São Paulo: Martin Fonte. 1990.
- BERNAT, I. *Encontros com o griot Sotigui Kouyaté*. Rio de Janeiro: Pallas, 2013.
- BHABHA, H. *O local da cultura*. Trad. Myriam Ávila, Eliana Lourenço de Lima Reis, Gláucia Renate Gonçalves. Belo Horizonte: UFMG, 1998.
- _____. *The right to narrate*. Harvard Design Magazine, 2014.
- BLAISE, A. K. K. *Kaydara e a obra Macunaíma*, de Mário de Andrade (2012). Tese de Doutorado. Universidade de São Paulo – USP, Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas. São Paulo, 23 de mar. 2012. PDF.
- BLYDEN, E. *Christianity, islamism and negro race*. Edinburgh: University Press, 1967.
- BORGES, V. P. Alcance e limites da biografia, *Anais do XVIII Encontro Regional de História: O historiador e seu tempo*. ANPUH/SP – UNESP/Assis, 24 a 28 de julho de 2006. Cd-Rom.
- BOSI, E. *Memória e Sociedade: Lembranças de Velhos*. São Paulo: Companhia das letras, 1994.
- BOSSCHÈRE, G. de. *De la tradicion oral a la literatura*. Seleção e tradução de Rodolfo Alonso. Buenos Aires, Rodolfo Alonso Editor, 1973.
- BOULAFRAD, F. Amkoul l'enfant peul d'Amadou Hampâté Bâ Roman autobiographique? *Synergies Pologne*, n° 7, 2010, p. 41-47.
- BRASIL. Lei 11.645, de 10 de marco de 2008. Disponível em: Acesso em: 05 de abril de 2018.
- BRASIL. Lei n.o 10.639, de 9 de janeiro de 2003. Altera a Lei no 9.394, de 20 de dezembro de 1996, que estabelece as diretrizes e bases da educação nacional, para incluir no currículo oficial da Rede de Ensino a obrigatoriedade da temática "História e Cultura Afrobrasileira", e dá outras providências. Diário Oficial da União, Brasília, DF, 10 jan. 2003a, p. 01.
- BRASIL. Mensagem n.º 7, de 9 de janeiro de 2003. Diário Oficial da União, Brasília, DF, 10 jan. 2003b, p. 01.
- BURKER, P.; PORTER, R. Provérbios e História Social. In: _____. *Crítica social da linguagem*. São Paulo: UNESP / Cambridge, 1997.

- CAMARA, Ansoumane. Le conte(tali) el l'épopée (fasa) dans la littérature orale des Malinké de la Haute-Guinée. *Le épopée de Birissi, in Ursula Boumgradeth*; Françoise Ugouchuto (dirs. Approches littéraires de l'oralité africaine. Paris: Karthala, p.63-79, 2005.
- CARBONI, F.; MAESTRI, M. *A linguagem escravizada: Língua, história, poder e luta de classes*. São Paulo: Expressão Popular, 2012.
- CARVALHO, A. Crítica e criação Literária nas Literaturas da Africa Negra: tradição e modernidade, in *Actas do X Encontro de Professores Universitários Brasileiros de Literatura Portuguesa, I Colóquio Luso-Brasileiro de Professores Universitários de Literatura de Expressão Portuguesa*, Lisboa/Coimbra/Porto, Instituto de Cultura Brasileira, Universidade de Lisboa, 1984, (p. 411-424).
- _____. *Da oralidade à escrita: gnosologias, epistemologias, ganhos, perdas*. Disponível em: <http://www.literatura-no-sitio.pt/wp/wp-content/uploads/2013/12/Da-Oralidade-%C3%A0-Escrita.pdf>. Acesso em: 18 de jun. de 2017.
- _____. O 'abysmo' da (oralidade e da) escrita em Chiquinho de Baltasar Lopes", in *Discursos*, estudos de língua e cultura portuguesa/ Literaturas Africanas e Língua Portuguesa, Nº 9, Lisboa, Universidade Aberta, 1995, p. 71-87.
- CASCUDO, L. da C. *Literatura Oral no Brasil*. Belo Horizonte / São Paulo: Editora Itatiaia / Editora da Universidade de São Paulo, 1984.
- CASTIANO, J. P. *Referenciais da Filosofia Africana: em busca da intersubjetivação*. Coleção Horizonte da palavra. Maputo: UDEBA - Universidade de Desenvolvimento da Educação Básica/Ndjira, 2010.
- CASTRO, Y. P. de. *Falares africanos na Bahia: um vocabulário afrobrasileiro*. Rio de Janeiro: Academia Brasileira de Letras; Topbooks Editora. 2001.
- _____. *No canto do acalanto*. Salvador: Centro de Estudos Afro-Orientais, 1990. (Série Ensaio/Pesquisa, 12)
- COMAROFF, J. L. & COMAROFF, J. *Of revelation and revolution: Christianity, colonialism and consciousness in South Africa*. Chicago: The University of Chicago Press. v. 1., 1991.
- _____. *Of revelation and revolution: the dialectics of modernity on a South African frontier*. Chicago: The University of Chicago Press. v. 2., 1997.
- CORTÁZAR, J. Alguns aspectos do conto e do conto breve e seus arredores. In: *Valise de cronópio*. Trad. Davi Arrigucci Jr. E João Alexandre Barbosa. São Paulo: Perspectiva, 2006.
- COSTA E SILVA, A. da. *O Brasil e a África e o Atlântico no século XIX*. Estudos Avançados. São Paulo, V.8, n. 21 maio/ago, 1994.
- COUTO, M. *A varanda do frangipani*. Sociedade Editorial Ndjira, 2008.
- CROWDER, M. A Primeira Guerra Mundial e suas consequências. In: *História Geral da África*. África sob dominação colonial, 1880-1935, Vol. VII, (Ed.) Albert Boahen, Brasília, Organização das Nações Unidas para a Educação, a Ciência e a Cultura, 2010.
- CUNHA JR., H. Ntu. In: *Revista Espaço Acadêmico*, n. 108, p. 81-92, 2001.
- CURY, M. Z. F.; FONSECA, Maria Nazareth Soares. *Mia Couto espaços ficcionais*. Belo Horizonte: Autêntica, 2008.
- CHEVALIER, J. Et al. *Dicionário de Símbolos*. Trad. Vera da Costa e Silva. Rio de Janeiro: José Olympio, 2001.

- CHRISTIAN, D. K. *Um africano lê Macunaíma: uma interpretação da rapsódia de Mário de Andrade com base em elementos literários e culturais negro-africanos*. São Paulo: Linear B; Faculdade de Filosofia Letras e Ciências Humanas, 2008.
- D'AMONVILLE, N. Prólogo. *Kaidara: cuento iniciático peule*. Kairós: Barcelona, 2001.
- DEMANT, P. *O mundo muçulmano*. São Paulo: Contexto, 2008.
- DEVEY, M. *Hampaté Bâ. L'homme de la tradition*. Paris, LivreSud, Dakar, NEA Sénégal, Lomé, NEA Togo, 1993.
- DIBLÉ, D. *Amadou Hampâté Bâ, L'e espace initiatique*. Paris: L'Harmattan, 2010.
- DIELI, M. K. *Sundjata ou Epopéia mandinga*. São Paulo: Ática, 1982.
- DIENG, B. Apprivoiser le conte. *Notre Librairie*, nº 81. Paris: Éditions CLE, out.-dez. 1985, p. 54-61.
- DIOP, C. A. Origem dos antigos egípcios. In: *História Geral da África, A África antiga*, vol. II, São Paulo/Paris: Ática/UNESCO, Org. G. Mokhtar, 1983.
- _____. *The African origin of civilization: myth ou reality?* Westport: Lawrence Hill, 1974.
- _____. "L'unité d'origine de l'espèce humaine" in: *Athènes*, 30 mars - 31 avril 1981, in: *Racisme, science et pseudo-science*, Collection Actuel - UNESCO, 1982.
- _____. *L'Afrique Noire Pré-Coloniale*. 2ª edição. Paris: Présence Africaine, 1987.
- _____. *Nations nègres et culture: De l'antiquité nègre égyptienne aux problèmes culturels de l'Afrique Noire d'aujourd'hui*. Presence Africaine, 1999.
- DIRETRIZES curriculares nacionais para a educação das relações étnico-raciais e para o ensino de História e Cultura Afrobrasileira e Africana. Brasília, DF: MEC, 2004.
- DOURADO, L. M. A. *Fluências lexicais africanas e afrobrasileiras no processo de construção identitária dos estudantes da Escola Municipal Eugênia Anna dos Santos*. 2014. 256 f. Tese (Doutorado em Educação) – Programa de Pós-graduação em Educação e Contemporaneidade, Departamento de Educação, Universidade do Estado da Bahia, Salvador, 2014.
- EAGLETON, T. *Teoria da literatura: uma introdução*. Trad. de Waltensir Dutra. Martins Fontes: São Paulo, 2006.
- EL-HADJ, M. A. *L'occultisme dans L'étrange destin de Wangrin d'Amadou Hampâté Bâ*, 2018.
- FANON, F. *Pele negra, máscaras branca*. Trad. Maria Adriana da Silva Caldas. Rio de Janeiro: Fator, 1983.
- FINNEGAN, R. *Oral literature in Africa*. Oxford University Press, 1970.
- FREITAS, H. *O arco e a arkhé: ensaios sobre literatura e cultura*. Salvador: Ogum's Toques Negros, 2016.
- GAYBOR, T. N. *Sources orales e historie africaine*. Paris, França: L'Harmattan, 2011.
- GÉRARD, A. *African Language Literatures: an Introduction to the Literary History of Subsaran Africa*. London: Longman, 1981.
- GOODY, J. *L'homme, l'écriture et la mort*. Paris: Les Belles Lettres, 1993b.
- _____. *L'Orient en Occident*. Paris: Le Seuil, 1999.

- _____. La raison graphique. Paris: Minuit, 1979. GOODY, Jack. *The Interface between the written and the oral*. Cambridge: UP, 1993a.
- _____. *Pouvoirs et savoirs de l'écrit*. Paris: La Dispute, 2007.
- _____. The Impact of Islamic Writing on the Oral Cultures of West Africa. In: *Cahiers d'études africaines*, vol. 11, n°43, 1971. pp. 455-466.
- GOODY, J.; WATT, I. *As consequências do letramento*. São Paulo: Paulistana, 2006.
- GOTLIB, N. *Teoria do conto*. São Paulo: Ática, 2006.
- GOURDEAU, J. L'Étrange destin de Wangrin : le mythe, l'individu, l'histoire. *Afrique littéraire*, n° 54-55, p. 89-91, 1980.
- GRIÔ NA BAHIA. Disponível em: <http://terreirodegriots.blogspot.com/2014/10/a-lei-griot-no-brasil.html>. Acesso em: 20 de nov. de 2018.
- HAKIMIAN, H.; ALIZADEH, P. *Iran and the Global Economy: Petro Populism, Islam and Economic Sanctions*, 2014.
- HALBAWCHS, M. *A Memória Coletiva*. São Paulo: Vertice, 1990.
- _____. *A Memória Coletiva*. 2ed. São Paulo: Centauro, 2006.
- _____. *A memória coletiva*. Tradução de Beatriz Sidou. São Paulo: Centauro, 2006.
- HAMA, B. *Essai d'analyse de l'éducation Africaine*. Paris: Présence Africaine, 1968.
- _____. *Contes et légendes du Niger*. Tome I. Présence Africaine: Paris, 1972.
- _____; KI-ZERBO, J. Lugar da história na sociedade africana. In: KIZERBO, Joseph (Org.). *História Geral da África I: Metodologia e pré-história da África*. Brasília: UNESCO, 2010. p. 23-36.
- HAMPÂTÉ BÂ, A. A palavra, memória viva na África. In: *A África e sua história. O Correio da Unesco*. Rio de Janeiro: Fundação Getúlio Vargas, ano 7, n. 10-11, p. 17, 1979.
- _____. *Amkoullel, l'enfant peul*. Babel, 1991.
- _____. *A educação tradicional na África*. Disponível em <http://www.casadasafricas.org.br/wp/wp-content/uploads/2011/08/A-educacao-tradicional-na-Africa.pdf>. Acesso em 30 de junho de 2018.
- _____. *A Educação tradicional na África*. In: *Revista THOT*. São Paulo: Associação Palas Athena, N. 64, p.25-26, 1997.
- _____. A noção de pessoa na África Negra. Tradução para uso didático de: HAMPÂTÉ BÂ, Amadou. La notion de personne en Afrique Noire. In: DIETERLEN, Germaine (ed.). *La notion de personne en Afrique Noire*. Paris: CNRS, 1981, p. 181 – 192, por Luiza Silva Porto Ramos e Kelvlin Ferreira Medeiros.
- _____. A tradição viva. In: KI-ZERBO (Editor). *História geral da África, I: Metodologia e pré-história da África*. Brasília: UNESCO, 2010.
- _____. *Amkoullel, o menino fula*. Trad. Xina Smith de Vasconcellos. São Paulo, Palas Athena/Casa das Áfricas, 2003.
- _____. *Confrontações Culturais*. Entrevista concedida a Philippe Decraene no *Le Monde*, em 25 de outubro de 1981. Apud: *Thot*, n° 80, abr. 2004, pp. 3-12.
- _____. *Contes initiatiuques peuls*. Éditions Stock, 1994.

- _____. *Il ne pas de petit querelle. Nouveaux contes de la savane*. Éditions Stock, 1999.
- _____. In: KI-ZERBO, Joseph. *História geral da África*, I: Metodologia e pré-história da África. 2.ed. Brasília: UNESCO, 2010.
- _____. *L'etrange destin de Wangrin*. Babel, 1990.
- _____. *Lettres ouvertes à la jeunesse - Concours Dialogue des générations*. Organisé par l'ACCT (Agence de Coopération Culturelle et Technique) pour l'année "1985, Année internationale de la Jeunesse"
- _____. *Oui, mon commandant !*. Actes Sud, 1994.
- _____. Palavra africana. In: *O Correio da UNESCO*. Ano 21, número 11. Paris; Rio de Janeiro, novembro de 1993, pp. 16-20.
- _____. *Petit Bodiel et autres contes de la savane*. Éditions Stock, 1994.
- _____. *Petit Bodiel*. Ed. NEI-EDICEF, 2005.
- _____. *Sur les traces d'Amkoullel l'enfant peul*. Actes Sud, 1998.
- _____. *Vie et enseignement de Tierno Bokar, Le Sage de Bandiagara*. Éditions Du Suel, 1980.
- _____, Hampâté. A palavra, memória viva na África, 1973. In: *Correio da UNESCO*. África e sua história. Rio de Janeiro: Fundação Getúlio Vargas, 1979.
- HAVELOCK, E. A Equação oralidade-cultura: uma fórmula para a mente moderna. In: OLSON, D. R.; TORRANCE, N. (org.). *Cultura escrita e oralidade*. São Paulo: Ática, 1995.
- HEGEL, F. *The Philosophy of History*. Ontario: Batoche Books, 2001.
- HOBBSAWM, E.; RANGER, T. *A Invenção das tradições*. 2ed., São Paulo: Paz e Terra S.A, 1997.
- HOFS, Ca. *Griôs cosmopolitas: mobilidade e performance de artistas mandigas entre Lisboa e Guiné-Bissau*. 266f, 2014. Tese (Doutorado em Antropologia Social) - Universidade de Lisboa, Portugal.
- HOUAISS, A.; VILLAR, Mauro de Salles. *Dicionário Houaiss da Língua Portuguesa*. Rio de Janeiro: Objetiva, 2001.
- HOUNTONDJI, P. (Org.). *O antigo e o moderno: a produção do saber na África contemporânea*. Mangualde: Luanda: Edições Pedagogo; Edições Mulemba, 2012.
- _____. Sur la "philosophie africaine". Paris: François Maspero, 1976.
- _____. *African philosophy. Myth and reality*. 2a Edição. Tradução de Henri Evans. Bloomington e Indianapolis, Indiana University Press, 1996.
- _____. Conhecimento de África e conhecimento de africanos: duas perspectivas sobre os estudos africanos. In: SANTOS, Boaventura S.; MENESES, Maria Paula (orgs.). *Epistemologias do Sul*. Revisão de Margarida Gomes. São Paulo, Cortez Editora, 2010, p.131-144.
- _____. Conhecimento de África, conhecimento de africanos: duas perspectivas sobre os estudos africanos. *Revista Crítica de Ciências Sociais*. Coimbra, n. 80, 2008, p. 149-160.

- _____. Le savoir mondialisé: deséquilibres et enjeux actuels. 2001. In: La mondialisation vue d'Afrique. Université de Nantes. Disponível em: . Acesso em 30 maio 2014.
- INSTITUTO BRASILEIRO DE ESTUDOS ISLÂMICOS. O que significa a palavra Islã? Disponível em: https://ibeipr.com.br/perguntas_ver.php?id_pergunta=7. Acesso em 19 abril de 2019.
- JANSEN, J. *Epopée, histoire, société - Le cas de Soundjata (Mali-Guinee)*. Paris: Karthala, 2000.
- JAO, M. *Relações entre Fulas e Mandingas nos espaços Gabú e Forreá*, Soronda, Bissau, Nova Série (3): 2002, p.5-28.
- JOUANNY, R. Avertissement. In : *Lecture de l'œuvre d'Hampâté Bâ*. Sous la direction de Robert Jouanny, Paris: L'Harmattan, 1992.
- KANE, M. Roman African et Tradition. *Research in African Studies*. Vol. 16, N.º 04, 1985.
- KEITA! *O legado do griot*. Direção: Dani Kouyaté. Ouagadougou, Kurkina Faso; Paris, França: Les Productions de la Lanterne; Sahélis Productions, 1995. 35 mm, 94 min. Disponível em:https://www.youtube.com/watch?v=LZ_6G9XCkHg. Acesso em 10 de jan. 2019.
- KESTELOOT, L. *Anthologie Negro-Africaine*. Verviers: Les Nouvelles Éditions Marabout, 1981.
- _____. *L'épopée bambara de Ségou*. Paris, L'Harmattan: 1993, p. 1-2.
- _____. *Préface*, en A. Hampâté Bâ, Kaïdara. Abidjan-Vanves, NEI-EDICEF: 1994, p. 5-11.
- KI-ZERBO, Joseph. *História da África Negra*. Volume I e II. 3ed. Portugal: Publicações Europa América, 1999.
- _____. Introdução Geral. História geral da África, I: *Metodologia e pré-história da África* / editado por Joseph Ki-Zerbo.– 2.ed. rev. – Brasília : UNESCO, 2010.
- _____. *Para quando a África?* Rio de Janeiro: Pallas, 2009.
- KRESS, G.; VAN LEEUWEN, T. *Multimodal Discourse: The modes and media of contemporary communication*. London: Arnold, 2001.
- LACAZ-RUIZ, R.; CORREA, V. F.; TAVARES, F. A. ; SCOTON, R. A. *A animalização do homem: uma visão ontológica do ser individual e do ser social*. Videtur (USP), São Paulo, v. 4, n. 4, p. 29-38, 1998.
- LARKIN N. E. *O Sortilégio da Cor. Identidade, Raça e Gênero no Brasil*. São Paulo: Summus, 2003.
- LAYA, D. *La tradition orale*. Problématiques et méthodologie des sources de l'histoire africaine. Niamey, CRDTO, 1972.
- LE GOFF, J. *História e memória*. Tradução de Bernardo Leitão; Irene Ferreira. Campinas: EDUNICAMP, 1990.
- LEITE, A. M. *Literaturas africanas e formulações pós-coloniais*. Maputo: Imprensa universitária – UEM, 2003.
- _____. *Oralidades e escritas nas literaturas africanas*. Lisboa, Edições Colibri, 1998.
- _____. *Oralidades e escritas pós-coloniais: estudos sobre literaturas africanas*. Rio de Janeiro: EdUERJ, 2012.

- _____. Modelos críticos e representações da oralidade africana. In: Revista da Universidade de São Paulo. N.º 08, 2005.
- LEITE, F. *A questão ancestral: África Negra*. São Paulo: Palas Athena: Casa das Áfricas, 2008.
- _____. São Paulo: Empresa das Artes, Projetos e Edições Artísticas Ltda/SENAC, 1993.
- _____. Valores civilizatórios em sociedades negro-africanas. In: África: Revista do Centro de Estudos Africanos, USP, São Paulo, n. 18-19 (1), p.103-118, 1995.
- LIMA, E. G.de. *Avesso de utopias: os bruzundangas e aventuras do doutor Bogólof*. Elizabeth Gonzaga de Lima. Campinas, SP: [s.n.], 2001.
- LOPES, N.; MACEDO, J. R. *Dicionário de História da África*. Séculos VII a XVI. Editora Autêntica, 2017.
- M'BOKOLO, E. *África Negra: história e civilizações*. Tomo II (Do século XIX aos nossos dias). Tradução de Manuel Resende, revisada academicamente por Daniela Moreau, Valdemir Zamparoni e Bruno Pessoti. Salvador: EDUFBA; São Paulo: Casa das Áfricas, 2011.
- M'BOW, A. M. Prefácio. *História geral da África, I: Metodologia e pré-história da África* - editado por Joseph Ki-Zerbo. – 2. Ed. Rev. – Brasília: UNESCO, 2010.
- MAKONDA, A. *L'Étrange destin de Wangrin. Étude critique*. Paris: 1988.
- MALOMALO, B. *Filosofia do Ubuntu: valores civilizatórios das ações afirmativas para o desenvolvimento*. Editora CRV: Curitiba, 2014.
- MANJATE, T. *O simbolismo no contexto proverbial Tsonga e Macua-Lómwè* [Texto policopiado]: Uma análise contrastiva / Teresa Maria Alfredo Manjate. - Lisboa, 1994. - 2 v.: il.; 30 cm. - Bibliografia, f. 148-158. - Tese maestr. Estudos Portugueses, Univ. Nova de Lisboa, 1994.
- _____. *Estudos da literatura oral: da Performance como expressão de um novo paradigma*. Estudos moçambicanos. Maputo, v. 23 (especial), Mar. 2014, p. 139 – 158.
- _____. *O Simbolismo no Contexto Proverbial Tsonga e Macua-Lómwè*, Promédia: Maputo, 2000.
- MARCUSCHI, L. A. *Da fala para a escrita: atividades de retextualização*. 4. ed. São Paulo: Cortez, 2001.
- _____. *Gêneros Textuais e Ensino*. 5º ed. São Paulo: Lucerna, 2002.
- MARQUES, A. H. (1969). Introdução. In: *Nova História da Expansão do Colonialismo europeu – O Imperialismo em África (1890-1930)*. Lisboa. Editora Estampa, 1969.
- MARTINS, A. (2008). *O Fantástico nos Contos de Mia Couto, Potencialidades de Leitura nos Contos de Mia Couto*. Porto: Papiro Editora.
- MATA, I. *A crítica literária africana e a teoria pós-colonial: um modismo ou uma exigência?* - Inocencia Mata Ipotesi, Juiz de Fora, v. 10, n. 1, n. 2, pág. 33 - 44, jan/jun, jul/dez 2006.
- M'BOKOLO, E. *África Negra: história e civilizações*, tomo 1 (até o século XVIII). Salvador: Edufba; São Paulo: Casa das Áfricas, 2009.
- MOISÉS, M. *Dicionário de termos literários*. São Paulo: Cultrix, 2004.

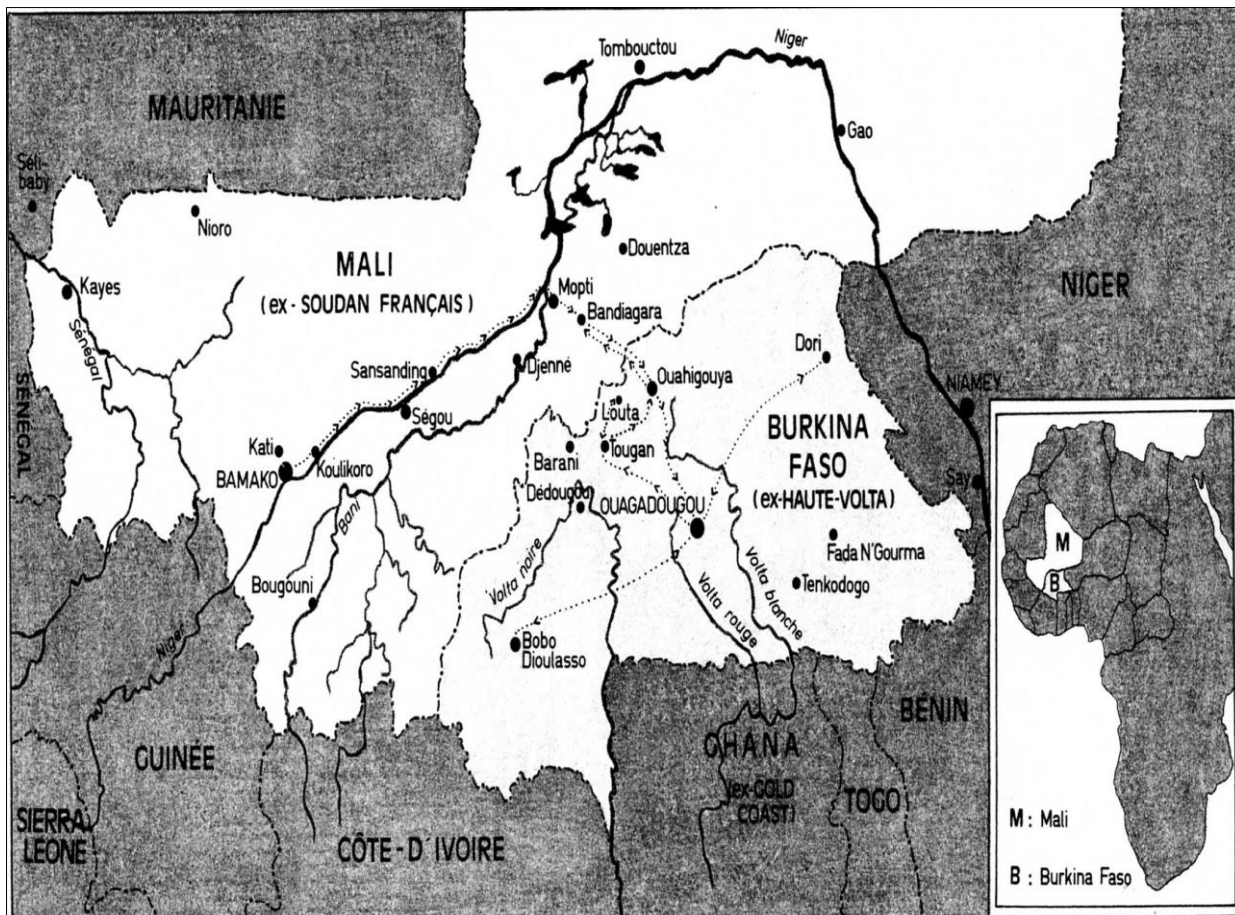
- MOLINARI, C., PUCCINI, Paola. Voix/voies excentriques : la langue française face à l'altérité. Volet n. 2 : *Au tour du français québécois : perspectives (socio-)linguistiques et identitaires*. Repères-Do.Ri.F., n. 2, juillet 2013.
- MONOD, T. Au pays de Kaydara. Autour d'un conte symbolique soudanais, en *Première Conférence Internationale des Africanistes de l'Ouest*. Paris: Adrian-Maisonneuve: 1950, p.19-31.
- _____. Um homem de Deus: Tierno Bokar. *Presença africana*. 1950. Special No. 8-9 O Mundo Negro.
- MORABITO, V. Hélène Heckmann, au service d'un sage, en A. Touré y N. I. Mariko (dirs.), *Amadou Hampâté Bâ homme de science et de sagesse*. Bamako-Paris, Nouvelles Éditions Maliennes-Karthala: p.285-297, 2005.
- MUDIMBE, V. Y.. *A invenção de África: Gnose, filosofia e a ordem do conhecimento*. Mangualde (Portugal), Luanda: Edições Pedagogo; Edições Mulemba, 2013.
- MURAD MACHADO, Fernanda. De l'oralité à l'espace du livre: Amadou Hampâté Bâ et les notes de bas de page. *Revue d'Études Françaises*, n. 18, *Corps et voix d'Afrique francophone et ses diasporas: Poétiques contemporaines et oralité*. Budapest: Centre Interuniversitaire d'Études Françaises, ELTE, 2013.
- MURAD MACHADO, Fernanda. *L'univers fabuleux d'Amadou Hampaté Bâ*. Paris: PUPS, 2014.
- MUNANGA, K. *Negritude: Usos e Sentidos*. 3ed. Belo Horizonte: Autêntica, 2009a.
- _____. *Superando o racismo na escola*. 2ed. Brasília: Ministério da Educação/Secretaria de Educação Continuada, Alfabetização e Diversidade, 2005.
- _____. O que é africanidade. In: *Vozes da África – Biblioteca Entre Livros*. Editora Duetto, edição especial n.6, 2007.
- Nathan, 1988.
- NGOENHA, S. *Das Independência às Liberdades*, [S/E]. Maputo: Paulinas, 2014.
- _____. *Os tempos da Filosofia*. Filosofia e Democracia Moçambicana. Maputo: Imprensa Universitária, 2004.
- NIANE, D. T. O Mali e a segunda expansão Manden. In: _____. (Org). *História* _____. *Soundjata ou l'épopée mandingue*, Paris: Présence africaine, 1960.
- NOGALES, V. E. M. *La memoria épica de Amadou Hampâté Bâ*. Madrid: Peter Lang, 2015.
- NOGUERA, R. *Ensaio Filosófico*, Volume VIII – Dezembro/2013.
- _____. *Ensino de filosofia e a Lei 10639*. 1.ed. Rio de Janeiro: Ceap, 2011.
- OBENGA, T. *La philosophie africaine de la période pharaonique*. Paris: L'Harmattan, 1990.
- OLA, O. *Pan-Africanism: na ideology of development*. *Présence Africaine*, 112: 48-65, 1979.
- OLIVEIRA, J. F. *Leituras pós-coloniais de comemorações lusófonas*. 2003. 180f. Dissertação (Mestrado em Literatura Comparada) - Instituto de Letras, Universidade Federal da Bahia, Salvador.
- OLIVEIRA, E. D. *Epistemologia da Ancestralidade – Preâmbulo*. Disponível em: https://filosofia-africana.weebly.com/uploads/1/3/2/1/13213792/eduardo_oliveira_-_epistemologia_da_ancestralidade.pdf. Acesso em fevereiro de 2019.

- _____. *Cosmovisão Africana no Brasil*. Elementos para uma filosofia afrodescendente. Curitiba: IPAD, 2006.
- _____. *Filosofia da ancestralidade: corpo e mito na filosofia da educação brasileira*. Curitiba: Gráfica Popular, 2007.
- OLIVEIRA, L. F.; CANDAU, Vera Maria Ferrão. *Pedagogia Decolonial e Educação Antirracista e intercultural no Brasil*. Educação em Revista, Belo Horizonte, v. 26, n. 1, p.15-40, abr., 2010.
- PAXE, A. *Imagens, Contexto e Comunicação: O Provérbio no Teste de Panela e na Esteira*. Disponível em: <https://www.ueangola.com/criticas-e-ensaios/item/295-imagens-contexto-e-comunica%C3%A7%C3%A3o-o-prov%C3%A9rbio-no-teste-de-panela-e-na-esteira>. Acesso em 20 de fev. de 2019.
- PELLISSIER, Cécile. Pour approfondir. In: BÂ, Amadou Hampâté. *La querelle des deux lézards et autres contes africains*. Paris: Larousse, 2012.
- PEREIRA, Fernanda Alencar. *Literatura e política: a representação das elites pós-coloniais africanas em Chinua Achebe e Pepetela*. 2012. 286 f. Tese (Doutorado em Letras). Faculdade de Letras, Universidade Federal de Minas Gerais, Belo Horizonte e École Doctorale Arts, Université Européenne de Bretagne/Rennes, 2012.
- PERROT, C.-H. *Sources orales et histoire de l'Afrique*. Paris, França : éditions du CNRS, 1989.
- PESAVENTO, S. J. Contribuição da história e da literatura para a construção do cidadão: a abordagem da identidade nacional. In: _____; LEENHARDT, Jacques (orgs.). *Discurso Histórico e Narrativa Literária*. Campinas, SP: UNICAMP, 1998.
- _____. *História & História Cultural*. Belo Horizonte: Autêntica, 2004.
- PETTER, M. Linguagem, Língua, Linguística. In: FIORIN, José Luiz (Org.). *Introdução à Linguística I: objetos teóricos*. São Paulo: Contexto, 2010.
- PINGUILLY, Y. *Contos e lendas da África*. Trad. Eduardo Brandão. São Paulo: Companhia das Letras, 2005.
- PINTO, P. G. Hilu da Rocha. *Islã: Religião e Civilização – uma abordagem antropológica*, Aparecida, São Paulo, Editora Santuário, 2010.
- postcoloniale, in TTR, vol XIV, n° 2*.
- PRADO, A. *El Islam como anarquismo místico*. Virus Editorial, Barcellona 2010.
- PRANDI, R. *Mitologias dos orixás*. São Paulo: Companhia das Letras, 2001.
- QUEIROZ, A. O. *As inscricuras do verbo: dizibilidades performáticas da palavra africana*. 2007. 310f. Tese (Doutorado) - Universidade Federal de Pernambuco, Programa de Pós-graduação em Letras, Recife.
- _____. Relações entre países da África e Brasil no campo cultural e científico: recortes literários. In: *Estudos de Sociologia*. Revista do Programa de Pós-Graduação em Sociologia da UFPE. v. 15. n. 2. p. 191 – 205, 2009.
- QUIJANO, A. “Colonialidade do poder e classificação social”, in Boaventura de Sousa Santos; Maria Paula Meneses (orgs.). *Epistemologias do Sul*. Coimbra: Almedina, 73-118, 2009.
- RAMA, Á. Os processos de transculturação na narrativa latino-americana. In: Ángel Rama: *Literatura e cultura na América Latina* (org. Flávio Aguiar e Sandra Vasconcelos). São Paulo: Edusp, 2001.

- RAMOSE, M. *Sobre a legitimidade e estudo da filosofia africana*. Ensaios filosóficos, v. IV, p. 6-25, outubro/2011
- REIS, J. J. *Rebelião Escrava no Brasil: a História do Levante dos Malês em 1835*. São Paulo, Companhia das Letras, 2003.
- RICOEUR, P. *A memória, a história, o esquecimento*. Campinas, SP; Editora da UNICAMP, 2007.
- RIVIA, S. *Les structures temporelles dans L'étrange destin de Wangrin d'Amadou Hampâté Bâ*. in JOUANNY, Robert, *Lecture de l'œuvre d'Hampâté Bâ*. Paris: L'Harmattan, p. 53-69.
- RONECKER, J. O homem e o animal. In: *O simbolismo animal: mitos, crenças, lendas, arquétipos, folclore, imaginário*. São Paulo: Paulus, 1997.
- ROSÁRIO, L. *A narrativa africana*. Lisboa: ICALP, 1989.
- RUI, M. Eu o outro - O invasor ou em poucas três linhas uma maneira de ver o texto. In: MEDINA, Cremilda. *Sonha Mama África*. São Paulo, Epopeia. Secretaria de Estado de Cultura, p. 308-310, 1987.
- SAID, E. *Orientalismo*. Lisboa, Cotovia, 2004.
- SANTOS, E. M. dos. Aspectos da contística de Amadou Hampâté Bâ: considerações sobre registros de ensinamentos da tradição oral africana. *Anais do XXIX Simpósio Nacional de História - ANPUH-Brasil*. UnB, Brasília, 2017.
- _____. Corpo negro colonizado e algumas implicações do imperialismo europeu sobre partes de África. *Revista Desvio da Escola de Belas Artes da Universidade Federal do Rio de Janeiro*. N.º 5, dez. de 2018. ISSN 2326-0406. Disponível em: <https://revistadesvioblog.files.wordpress.com/2018/12/13-5-ed.pdf>. Acesso em: 15 de dez. de 2018.
- _____. *Espaços do eu na obra Infiel, a história de uma mulher que desafiou o Islã*. Salvador: Eduneb, 2017.
- _____. *O sem-fim da infância*. Guaratinguetá: Editora Penalux, 2019.
- _____; OLIVEIRA, Allison Esdras Fernandes de. Amkoullel, o menino *fula*: o limiar da religiosidade afro-islâmica. *Revista da Associação Brasileira de Pesquisadores/as Negros/as (ABPN)*, [S.l.], v. 2, n. 5, p. 05-12, abr. 2017. ISSN 2177-2770. Disponível em: <http://abpnrevista.org.br/revista/index.php/revistaabpn1/article/view/335>. Acesso em: 15 fev. 2018.
- SANTOS, S. de A. *Opinião: Maria Stella de Azevedo Santos – Iyalorixá do Ilê Axé Opô Afonjá*. Salvador: A TARDE, 2012.
- SCHWARCZ, L. M. *O Espetáculo das Raças*. São Paulo: Cia das Letras, 1993.
- SECK, M. L.; DIENG, M. S. *La quete du savoir et du pouvoir dans l'oeuvre litteraire d'Amadou Hampâté Bê: Kaidara et L'eclatde la grande etoile*. Senegal: Universidade Gaston de Berger de Saint Louis, 2002-2003.
- SEMEDO, O. C. *No fundo do canto*. Belo Horizonte: Nandyala, 2007.
- SEVCENKO, N. *Literatura como missão: tensões sociais e criação cultural na Primeira República*. São Paulo: Brasiliense, 2003.

- SEYDOU, C. Amadou Hampâté Bâ, écrivain peul, en A. Touré y N. I. Mariko (dirs.), *Amadou Hampâté Bâ, homme de science et de sagesse*. Bamako-Paris, Nouvelles Éditions Maliennes- Karthala: p. 69-78, 2005.
- SEYDOU, C. *La geste de Ham-Bodêdio ou Hama le Rouge*. Paris: A. Colin, 1976.
- SILVA, T C. e. *O público, o privado e o papel social das universidades em África*. Dakar: CODESRIA, 2010.
- SODRÉ, M. *Reinventando a educação: diversidade, descolonização e redes*. Petrópolis: Vozes, 2012.
- SOW, A. I. Introduction ; en A. I. Sow (ed.), *Le Filon du bonheur éternel*. Paris: Sow-Classiques Africains: 1971, 11-38
- SOW, A. I. *Inventaire du fonds Amadou Hampâté Bâ*. Paris: Klincksieck, 1970.
- THIONG'O, N. W. A descolonização da mente é um pré-requisito para a prática criativa do cinema africano? In: MELEIRO, A. (Org.). *Cinema no mundo: indústria, política e mercado*. São Paulo: Escrituras, 2007, p. 25-34.
- TIFFIN, H. Post-colonialism, Post-modernism and the Rehabilitation of Post-Colonial History. *Journal of Commonwealth Literature*, v. 23, n. 1, p. 169-181, 1988.
- TOURÉ, A. *Littérature peule écrite en ajami (Guinée, Sénégal)*. Études Littéraires Africaines. Littérature peule: p.19: 31-33, 2005.
- TOWA, M. *Essai sur la problématique philosophique dans l'Afrique actuelle*. Yaoundé: Ed. CLE, 1971.
- VANSINA, J. "A tradição oral e sua metodologia". In: KI-ZERBO, Joseph. *História geral da África, I: Metodologia e pré-história da África*. 2. ed. Brasília : UNESCO, 2010.
- VIEIRA, L. *Nós, os do Makulusu*. São Paulo: Ática, 1991.
- YANKAH, K. A globalização e o acadêmico africano. In: Helen LAUER e Kofi ANYIDOH (Orgs.), *O resgate das ciências humanas e das humanidades através de perspectivas africanas*. Brasília, Fundação Alexandre de Gusmão, 2016, p.127-154.
- ZAMPARONI, V. A África e os estudos africanos no Brasil: passado e futuro. *Revista Ciência e Cultura*, vol 59, nº 2, São Paulo: Abril/Junho de 2007.
- ZELEZA, P. Introduction: The Disciplining of Africa, in Paul Zeleza (org.). *The Study of Africa: Disciplinary and Interdisciplinary Encounters*. Dakar: CODESRIA, p. 1-35, 2006.
- ZIÉGLER, J. *O Poder Africano*. São Paulo, Difusão, 1972.
- ZOUNMÉNOU, M. V. Conhecimento Indígena e Tradições Oraís em Zulu (África do Sul) e Gun (Benim). In: Paulin Hountondji (Org.). *O antigo e o moderno na África Contemporânea*. Portugal: Pedagogo, 2012.
- ZUMTHOR, . *A letra e a voz*. Trad. Amálio Pinheiro e Jerusa Pires Ferreira. São Paulo: Companhia das Letras, 1993.

ANEXOS

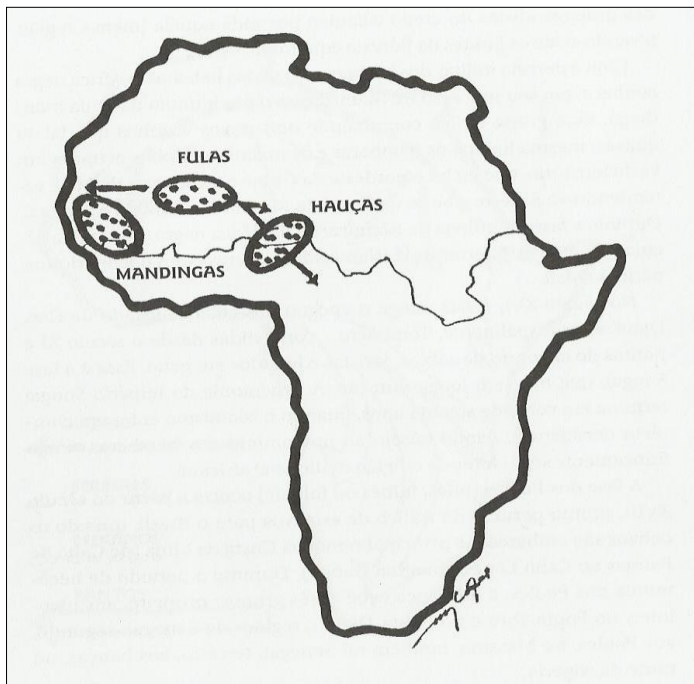
Mapa 1– Mapa da zona de referência de Amadou Hampâté Bâ ¹⁸⁷

¹⁸⁷ Fonte: *Oui, mon commandant!* (HAMPÂTÉ BÂ, 1994, p.06)

Mapa 2 - Mapa da zona de referência de Amadou Hampâté Bâ – Bandiagara ¹⁸⁸

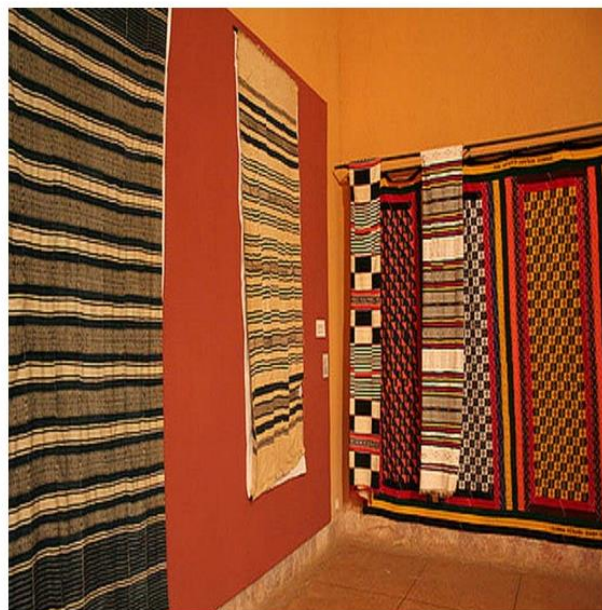
¹⁸⁸ Fonte: Amkoullel, *o menino fula* (HAMPÂTÉ BÂ, 2003, p.18).

Mapa 3 – Mapa étnico: *mandingas, fulas e hauçás*¹⁸⁹



¹⁸⁹ Mapa elaborado por Nei Lopes. Fonte: NASCIMENTO, Elisa Larkin (org.). *Cultura em movimento: matrizes africanas e ativismo negro no Brasil*. São Paulo: Selo Negro, 2008, p.56.

Foto 1– Exposição de tecidos no museu nacional do Mali ¹⁹⁰



¹⁹⁰ Fonte: <http://www.joaoleitao.com/viagens/2008/06/10/fotografias-museu-nacional-mali-bamako>.

Foto 2 - Capa do livro *Il ne pas de petit querelle*

Foto 3 - Capa do livro *Petit Bodiel et autres contes de la savane*

Foto 4 - Capa do livro *Contes initiatiques peuls*

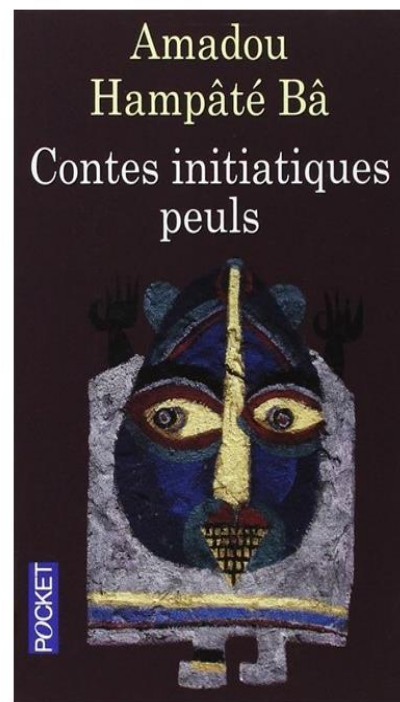
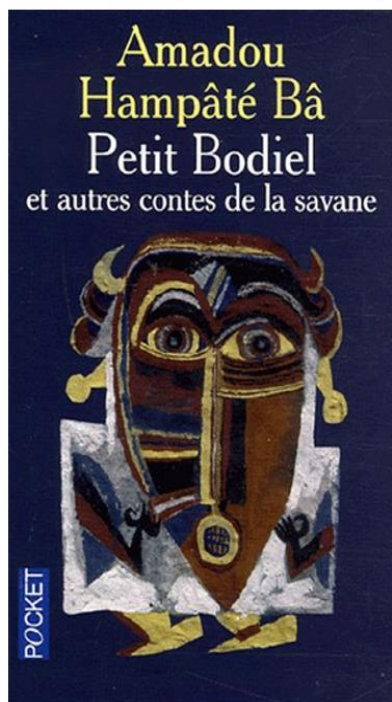
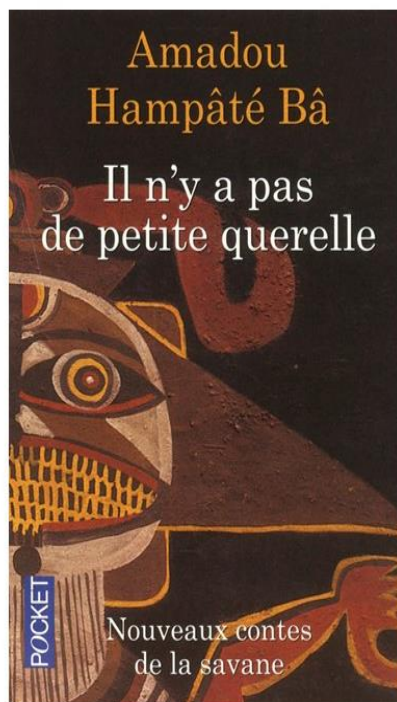


Foto 5 – Capa do livro *Amkullel, l'enfant peul*

Foto 6 – Capa do livro *Oui mon commandant!*

Foto 7 - Capa do livro *Amkullel, o menino fula*

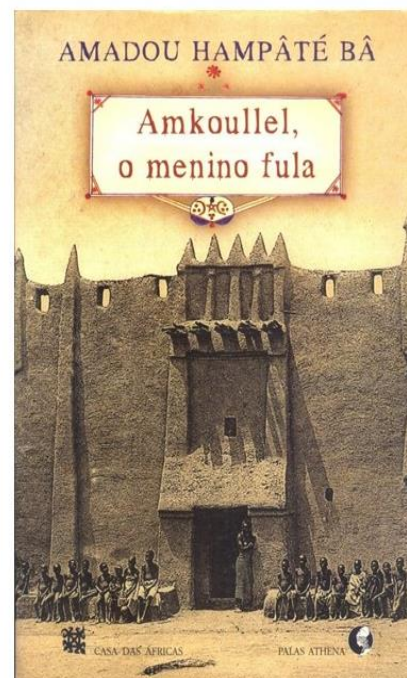
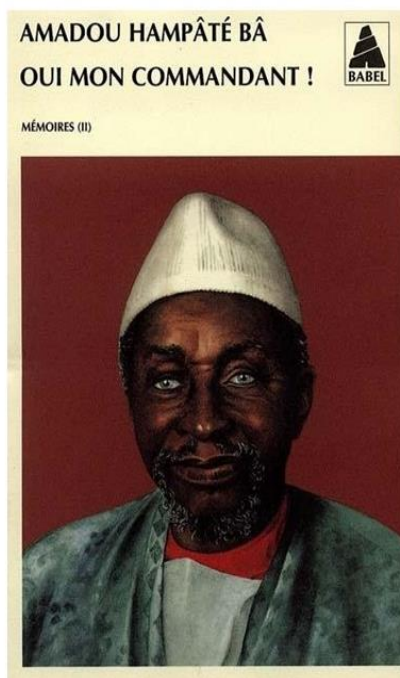
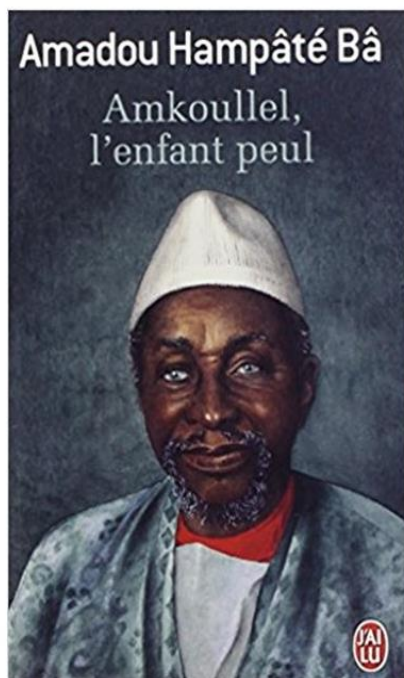


Foto 8 - Capa do livro *Vie et enseignement de Tierno Bokar*

Foto 9 - Capa do livro *L'étrange destine de Wangrin*

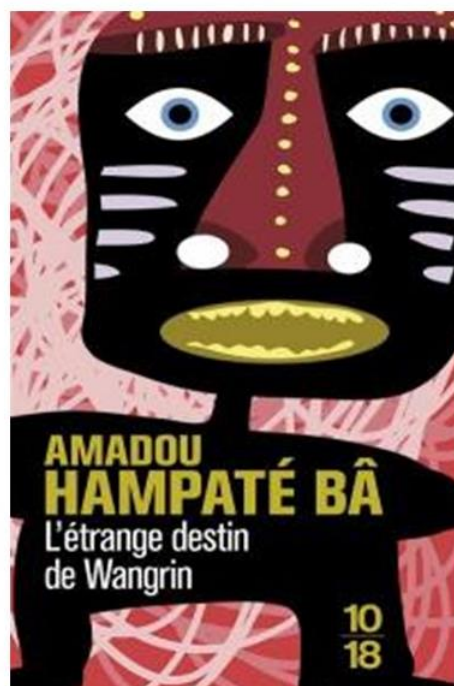
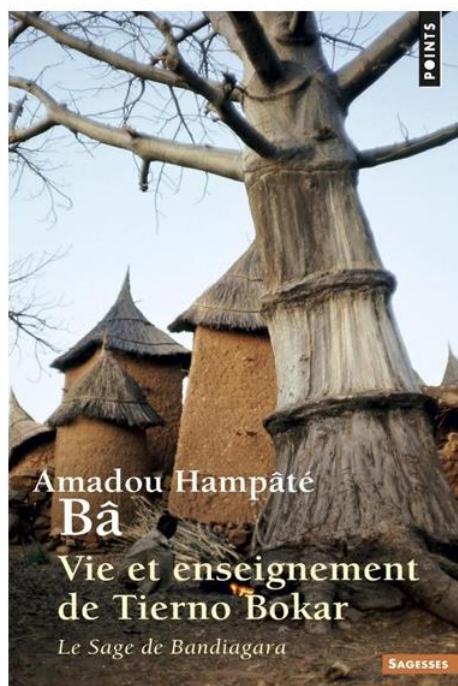


Foto 10 - Capa do livro *Sur les traces d'Amkoullel l'enfant peul*

Foto 11 - Capa do livro *Le chant de l'eau*

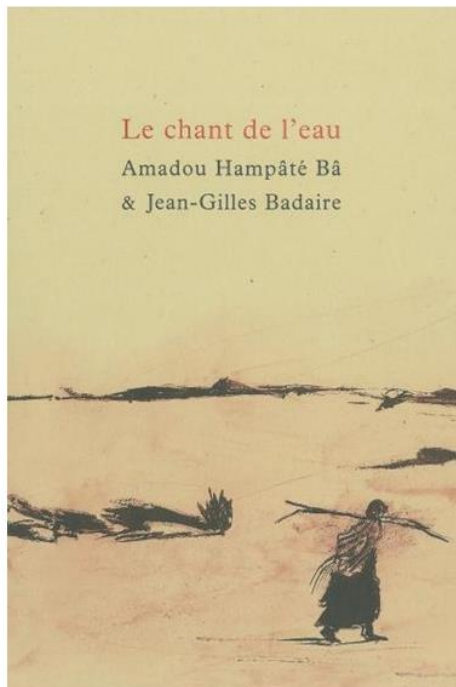
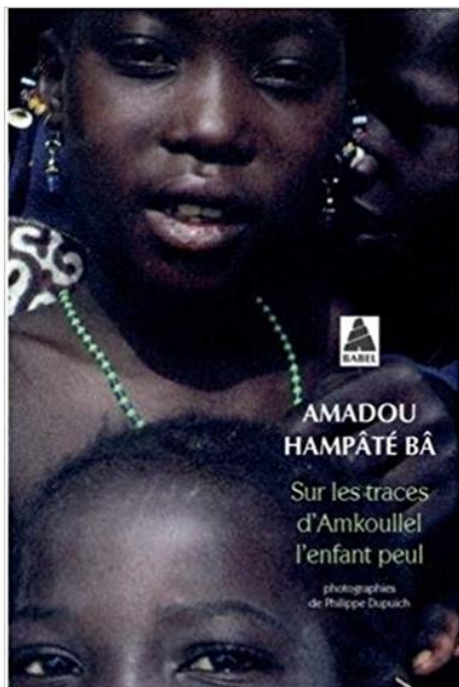


Foto 12 - Tecelão dogon¹⁹¹

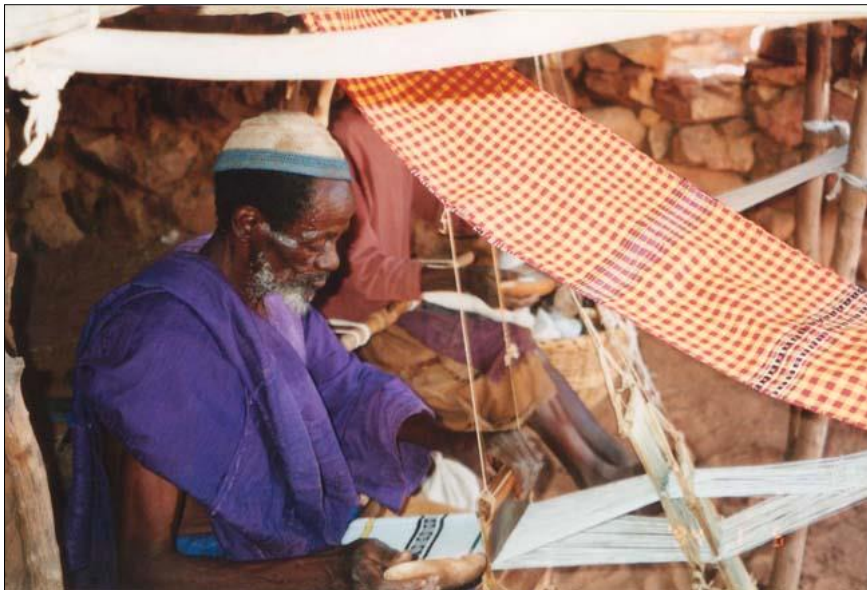


Foto 13 – Tecelagem dogon ¹⁹²



¹⁹¹ Tecelão dogon. País: Mali. Cidade/Região: Songo. Crédito da fotografia: Daniela Moreau (2003). Disponível em: <http://www.casadasafricas.org.br/banco_de_imagens/zoom/pais/Mali/1669> Acesso em: 02 de fev. /2012.

¹⁹² Tecelagem dogon. País: Mali. Cidade/Região: Songo. Crédito da fotografia: Daniela Moreau (2003). Disponível em: <http://www.casadasafricas.org.br/banco_de_imagens/zoom/pais/Mali/1670> Acesso em: 02 fev. 2012.

Foto 14 - Menino pastor ¹⁹³



Foto 15 - Menino pastornos dias de hoje ¹⁹⁴



¹⁹³ Menino pastor. País: Mali Cidade/Região: Mapti. Crédito da fotografia: Daniela Moreau (1996)
Disponível em: <http://www.casadasafricanas.org.br/banco_de_imagens/zoom/pais/Mali/1636>
Acesso em: 02 de fev. de 2012.

¹⁹⁴ Fulani Herdsmen Vs Farmers: New threat to economic stability. Disponível em:
Read more at: <https://dailytimes.ng/fulani-herdsmen-vs-farmers-new-threat-economic-stability/>.
<https://dailytimes.ng/fulani-herdsmen-vs-farmers-new-threat-economic-stability/>. Acesso e: 20 de março de 2019.

Foto 16 - Mesquita de Djenné (herança da colonização islâmica) ¹⁹⁵



Foto17 – Placa de loja (herança da colonização francesa) ¹⁹⁶



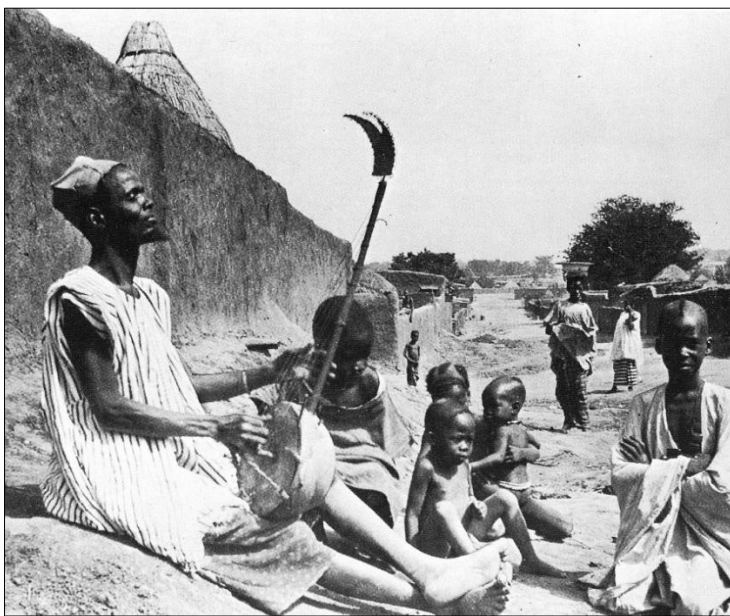
¹⁹⁵ Mesquita de Djenné (herança islâmica). País: Mali. Cidade: Djenné. Crédito da fotografia: Fátima Oliveira (2002). Disponível em: <http://www.casadasafricas.org.br/banco_de_imagens/zoom/pais/Mali/1659> Acesso em: 02 de fev. de 2012.

¹⁹⁶ Placa de loja (herança francesa). País: Mali Cidade: Tombuctu . Crédito da fotografia: Daniela Moreau (2002). Disponível em:<http://www.casadasafricas.org.br/banco_de_imagens/zoom/pais/Mali/1707> Acesso em: 02 de fev. de 2012.

Foto 18 – *Griot* Ma Lamini Jobareth e *griote* Adama Suso – Zâmbia, 1991¹⁹⁷



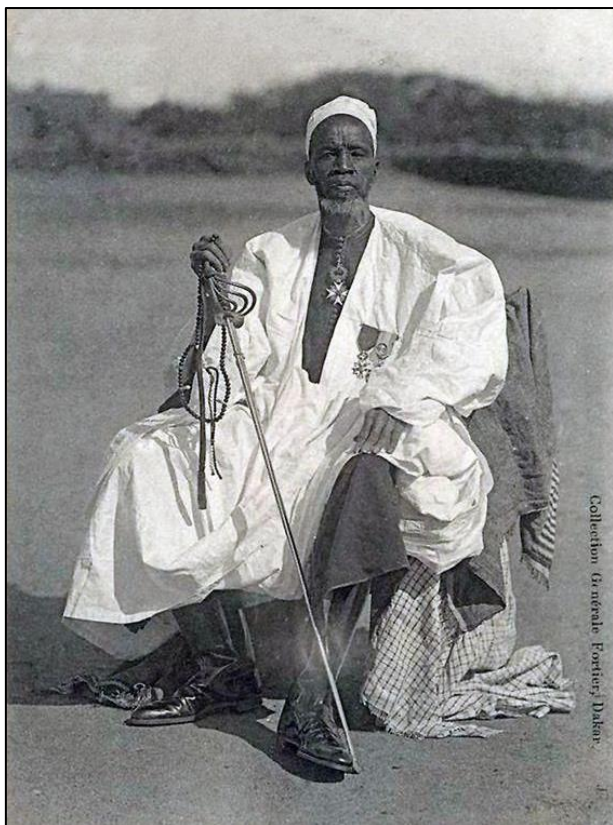
Foto 19 – *Griot* no Mali¹⁹⁸



¹⁹⁷ Fonte: <https://clionainternet.wordpress.com/2013/06/19/grios-os-contadores-de-historias-na-africa>.

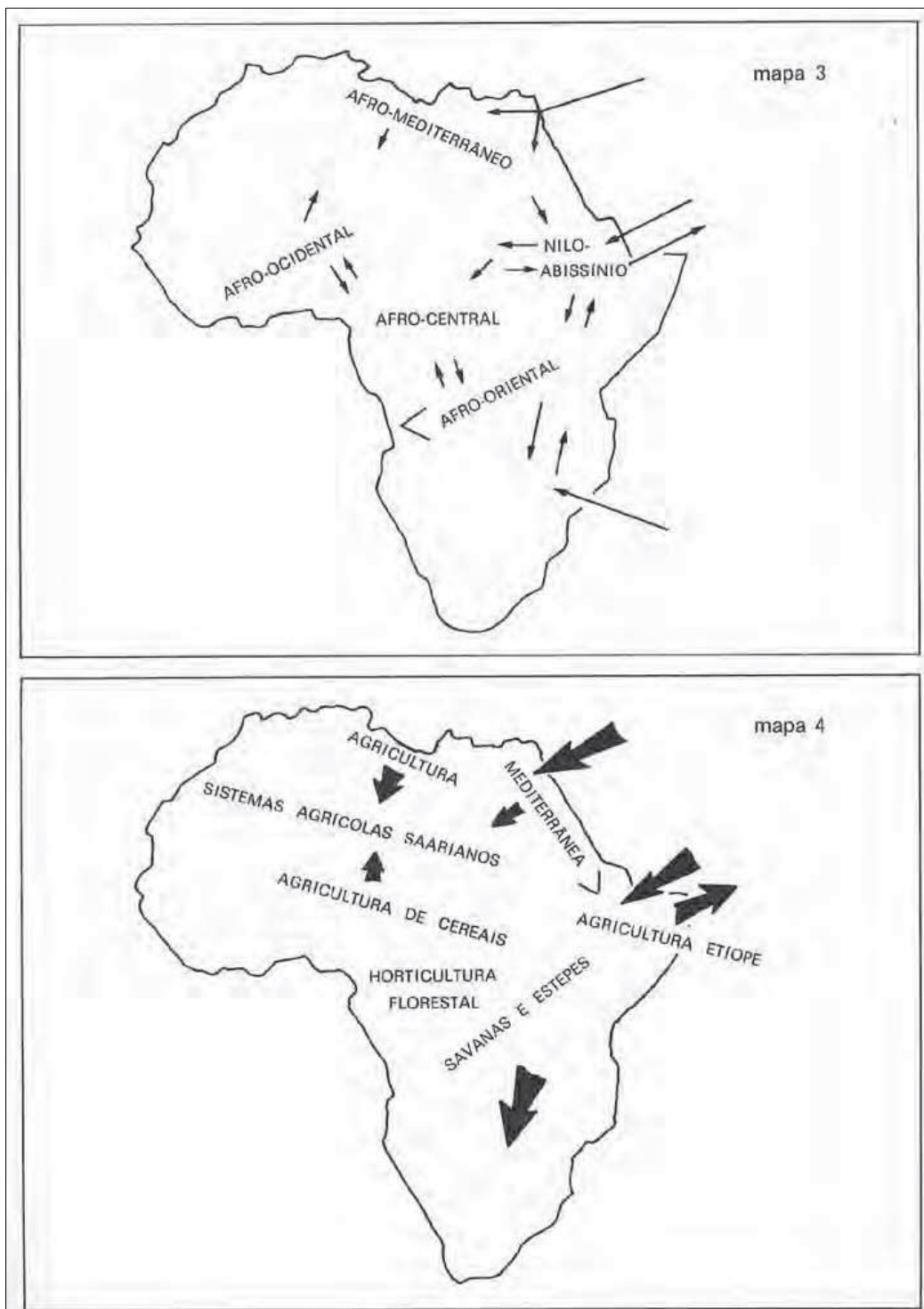
¹⁹⁸ Fonte: <https://blogdemissafrica.files.wordpress.com/2018/01/charte-de-manden.jpg?w=900>.

Foto 20 – Aguibou, fama de Bandiagara. Filho de El Hadj Omar ¹⁹⁹

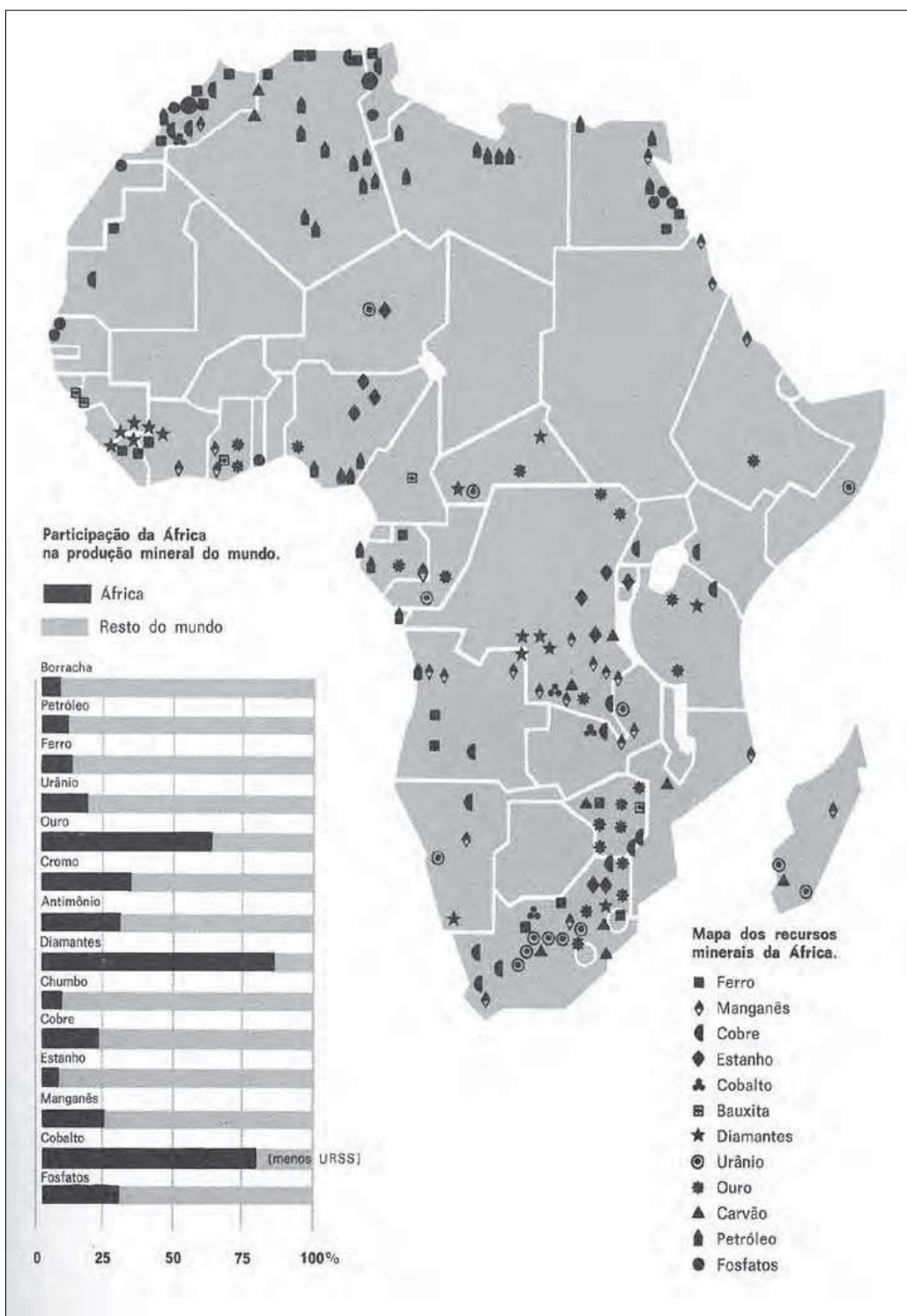


¹⁹⁹Disonível em: <https://br.pinterest.com/pin/383931936960614679/?autologin=true>. Acesso em 30 de abril de 2019.

Mapa 4 - Os berços agrícolas africanos e mapa geoagrícola da África ²⁰⁰

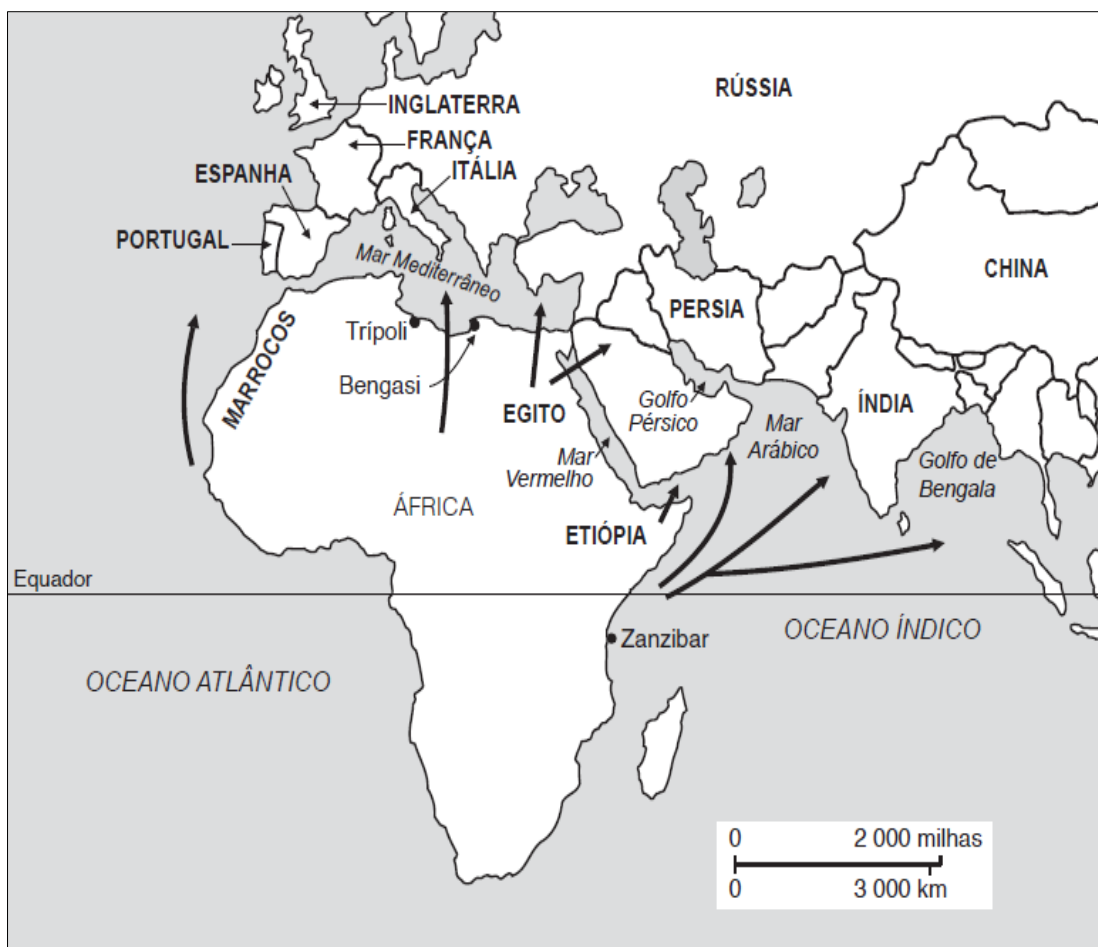


²⁰⁰História geral da África, VIII: África desde 1935 / editado por Ali A. Mazrui e Christophe Wondji. – Brasília: UNESCO, 2010, p. 791.

Mapa 5 - Os recursos minerais da África ²⁰¹

²⁰¹História geral da África, VIII: África desde 1935 / editado por Ali A. Mazrui e Christophe Wondji. – Brasília: UNESCO, 2010, p. 385.

Mapa 6 - A África, a Europa e a Ásia ²⁰²



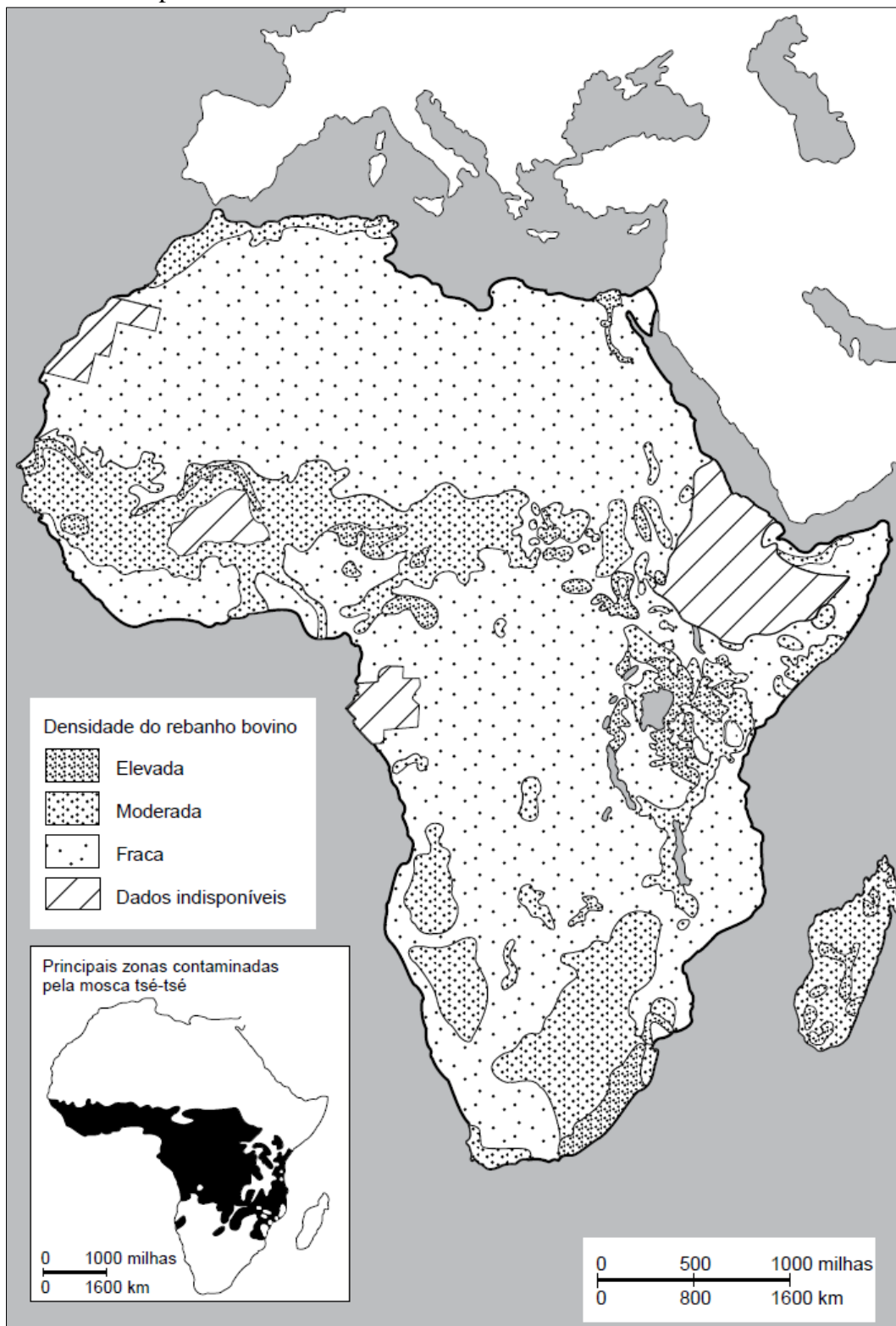
²⁰²História geral da África, VIII: África desde 1935 / editado por Ali A. Mazrui e Christophe Wondji. – Brasília: UNESCO, 2010, p.154.

Mapa 7 - África: os principais pontos de contato do comércio europeu do século XVII ²⁰³



²⁰³ História geral da África, VIII: África desde 1935 / editado por Ali A. Mazrui e Christophe Wondji. – Brasília: UNESCO, 2010, p. 405.

Mapa 8 - Repartição do plantel bovino na África; mapa secundário: principais zonas contaminadas pela mosca tse-tse ²⁰⁴



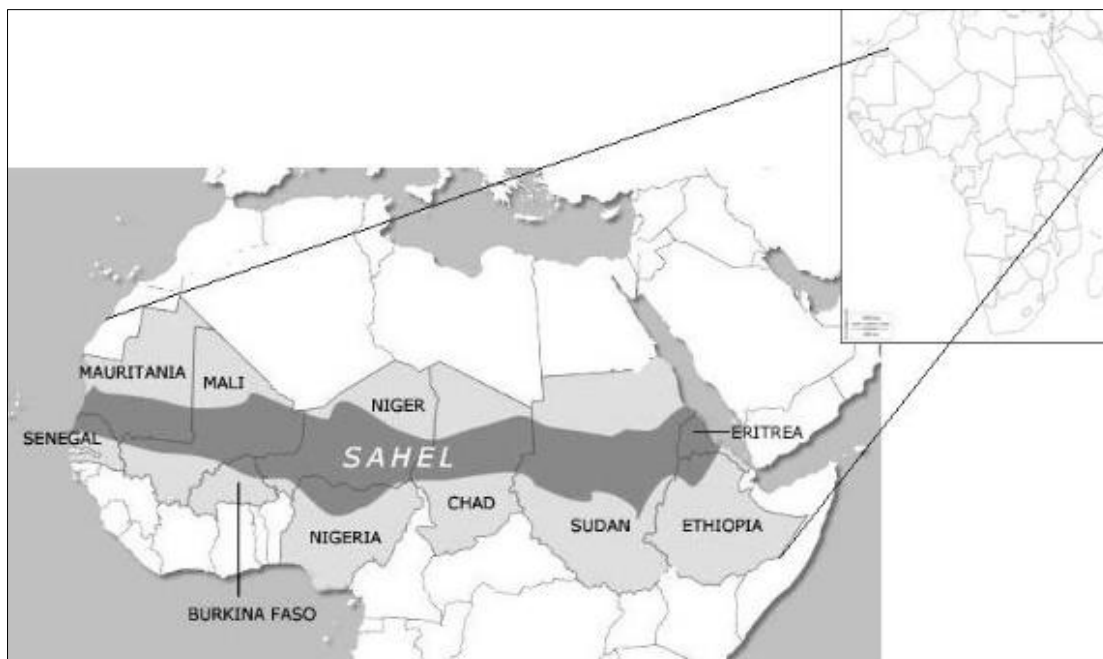
²⁰⁴ História geral da África, VIII: África desde 1935 / editado por Ali A. Mazrui e Christophe Wondji. – Brasília: UNESCO, 2010, p. 405)

Quadro 1 - Escritas africanas²⁰⁵

	ka	ke	ke	ki	ko	ko	ki
Vai 1849)	∩	→	≡≡≡	⊙	⊙	⊙	⊙
(1962)	∩	∩	≡≡≡	6	⊙	⊙	⊙
Mende	∩	→	∩	∩	∩	∩	∩
Loma	∩	→	∩	∩	∩	∩	∩
Kpelle	∩	∩	∩	∩	∩	∩	∩
Basa	∩	∩	∩	∩	∩	∩	∩
Bamum (1906)	∩	∩	∩	∩	∩	∩	∩
(1916)	∩	2	∩	∩	∩	∩	∩
Oberi Jkaimz	A∩	A∩	A∩	A∩	A∩	A∩	A∩
Djuka	∩	B		∩	∩		∩
Mandinga	∩	∩	∩	∩	∩	∩	∩
Wolof	∩	∩	∩	∩	∩	∩	∩
Fula Dita	∩	∩	∩	∩	∩	∩	∩
Fula (Ba)	∩		∩	∩	∩		∩
Bete	A	-	∩	∩	∩	∩	∩

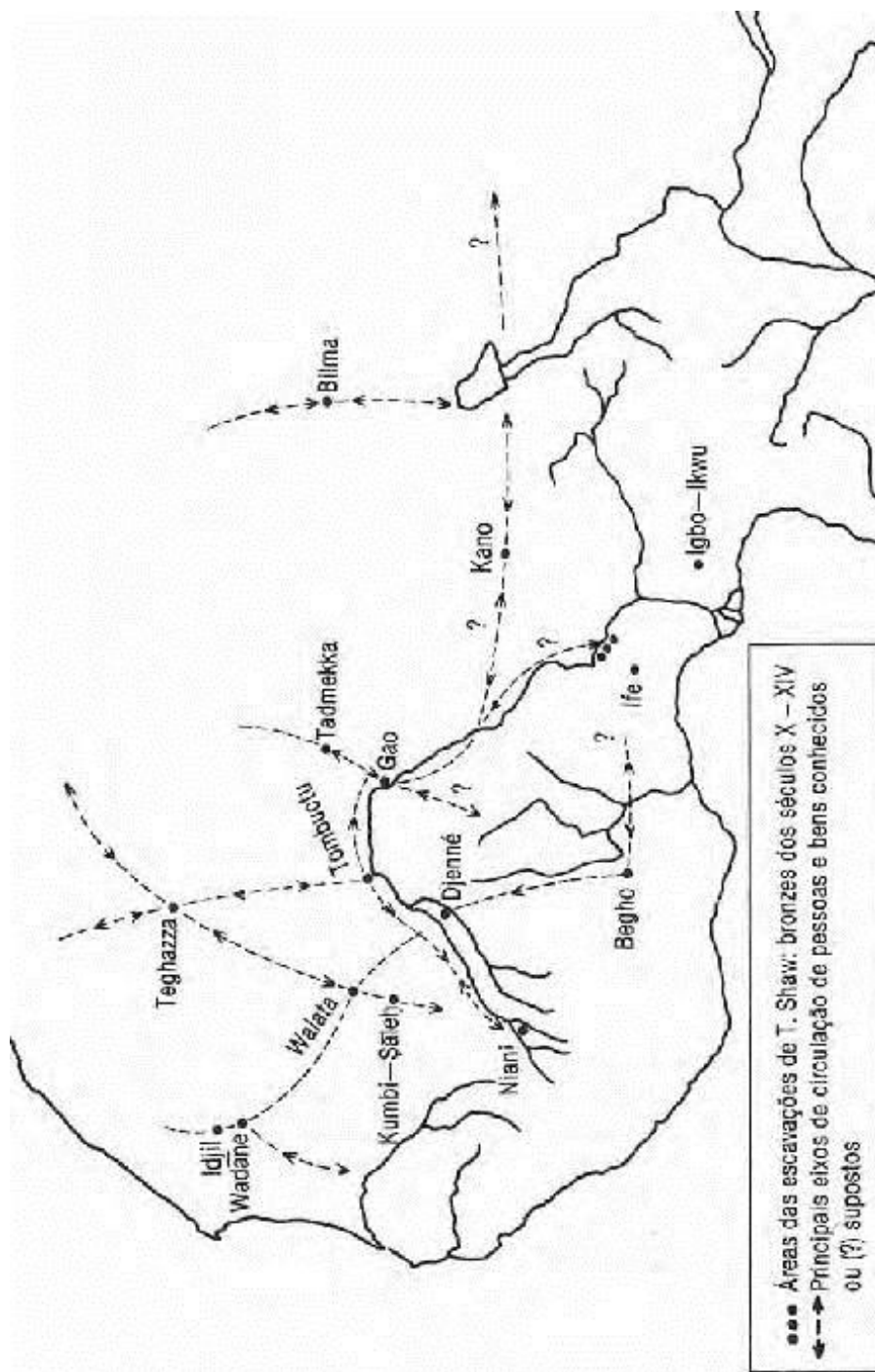
²⁰⁵ Quadro elaborado por Pathé Diagne (*apud* PRIORE; VENÂNCIO, 2004, p.20). Chama-se atenção para a penúltima e a antepenúltima linhas horizontais, onde se podem notar as escritas *Fula Dita* e *Fula (Ba)*.

Mapa 9 - Localização da região do Sahel na África ²⁰⁶



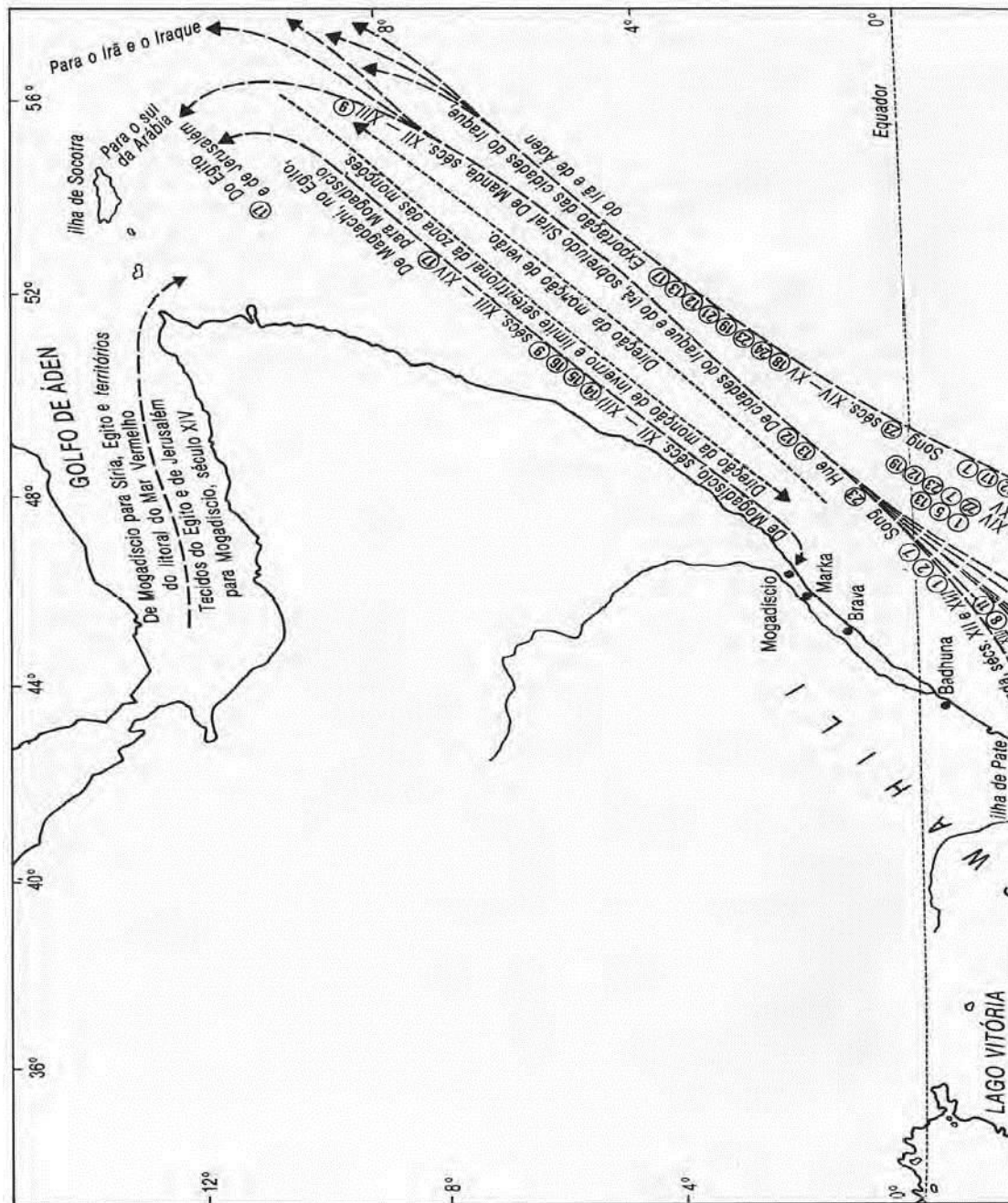
²⁰⁶Adaptado de Galito (2013); D-MAPS (2016)

Mapa 10 - Circulação de homens e técnicas na África Ocidental²⁰⁷



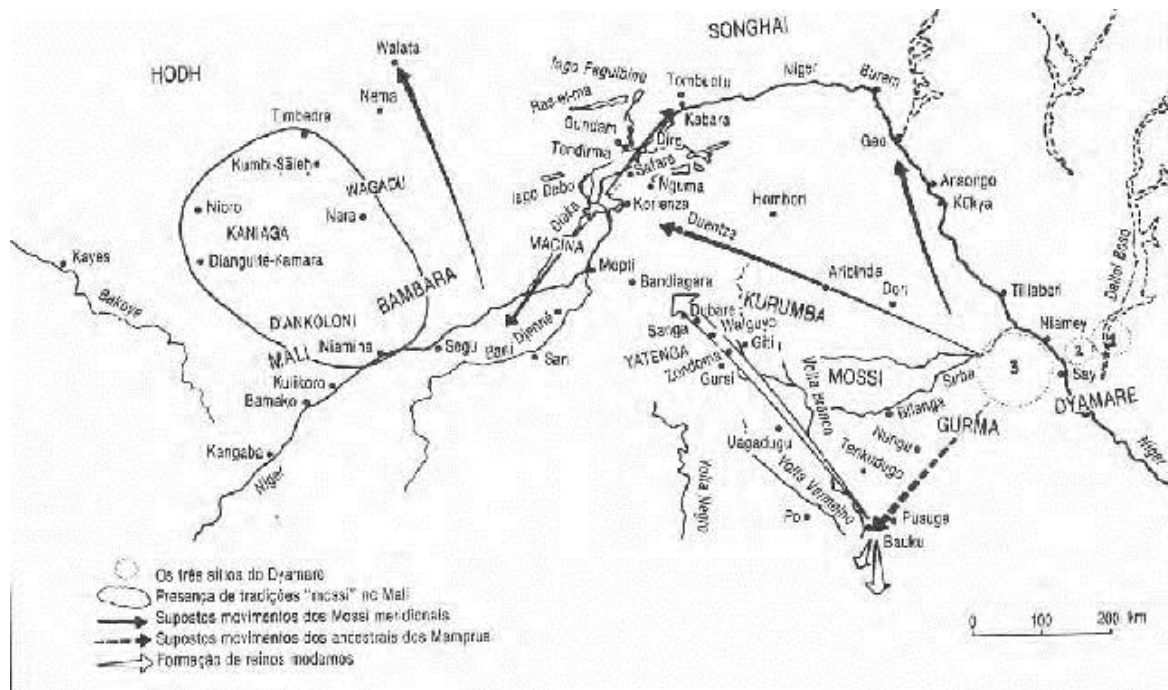
²⁰⁷ História geral da África, IV: África do século XII ao XVI / editado por Djibril Tamsir Niane. – 2.ed. rev. – Brasília: UNESCO, 2010, p.710.

Mapa 11 - Rotas de comércio interno e transoceânico das cidades da Costa da África Oriental



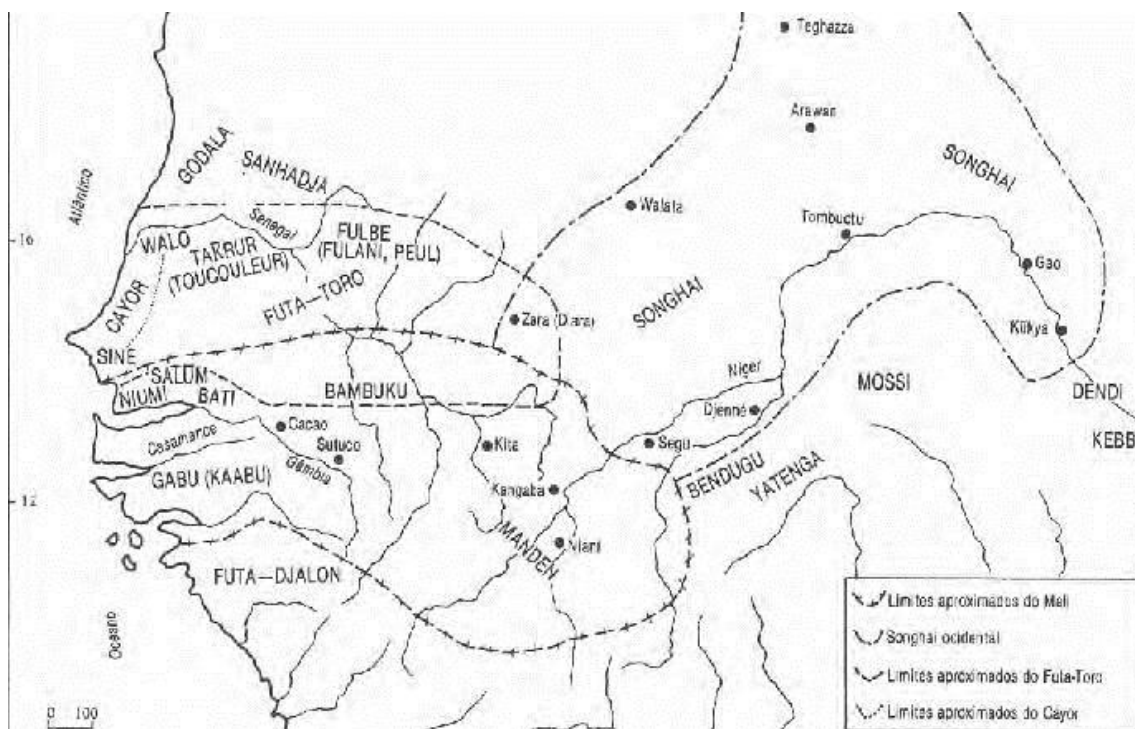
²⁰⁸História geral da África, IV: África do século XII ao XVI / editado por Djibril Tamsir Niane. – 2.ed. rev. – Brasília: UNESCO, 2010, p.516.

Mapa 13 - Região da curva do Níger e da bacia do Volta, 1100-1600 ²¹⁰

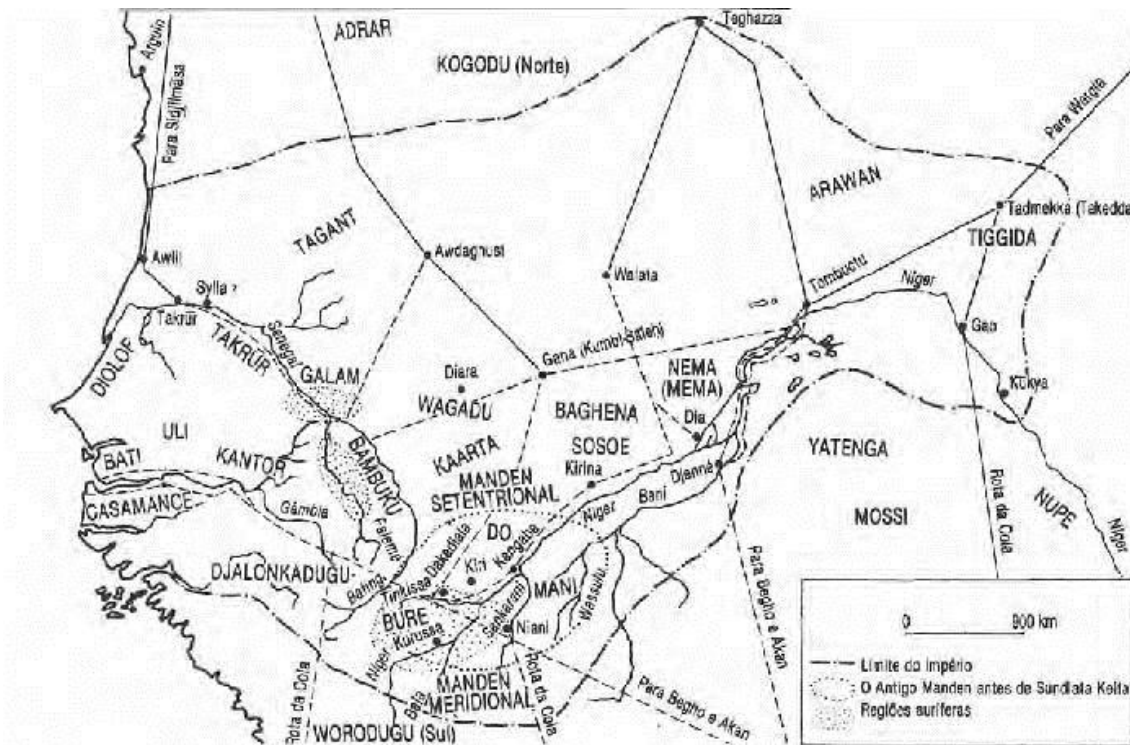


²¹⁰ História geral da África, IV: África do século XII ao XVI / editado por Djibril Tamsir Niane. – 2.ed. rev. – Brasília: UNESCO, 2010, p.245.

Mapa 14 - Estados do Sudão, no século XVI ²¹¹

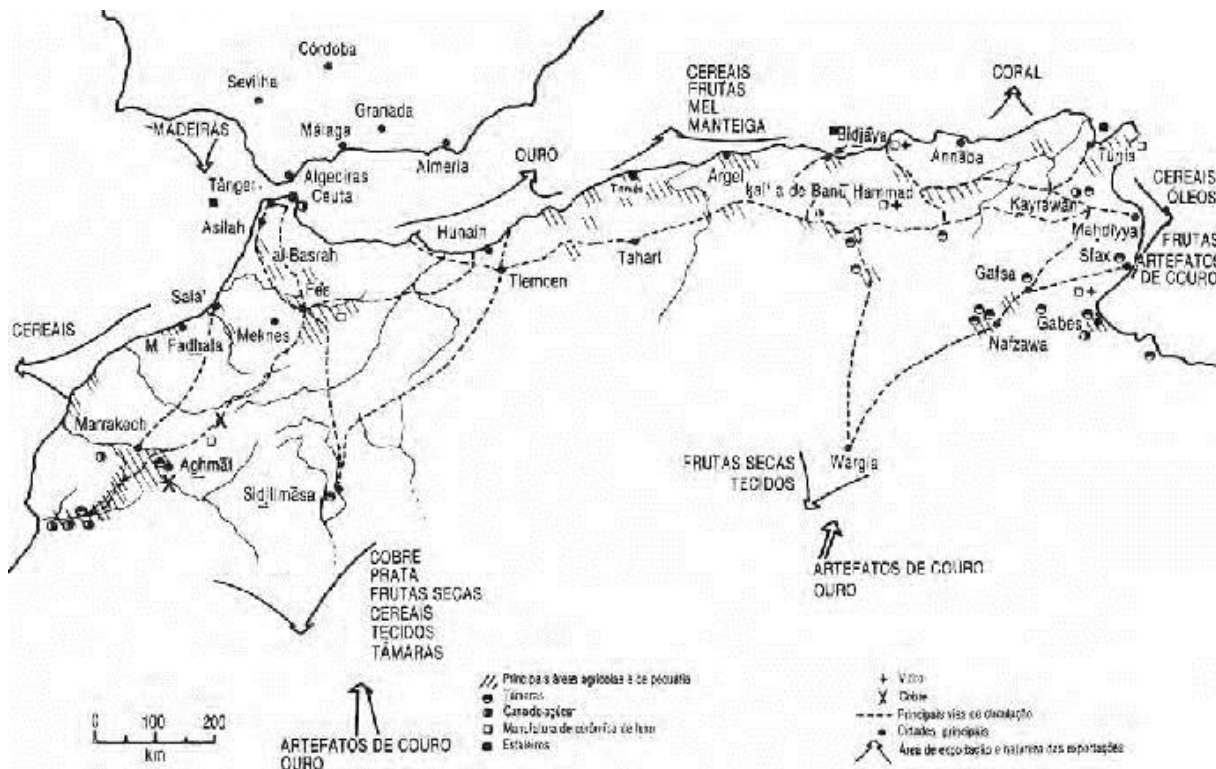


²¹¹História geral da África, IV: África do século XII ao XVI / editado por Djibril Tamsir Niane. – 2.ed. rev. – Brasília: UNESCO, 2010, p.202.

Mapa 15 - Império do Mali, em 1325 ²¹²

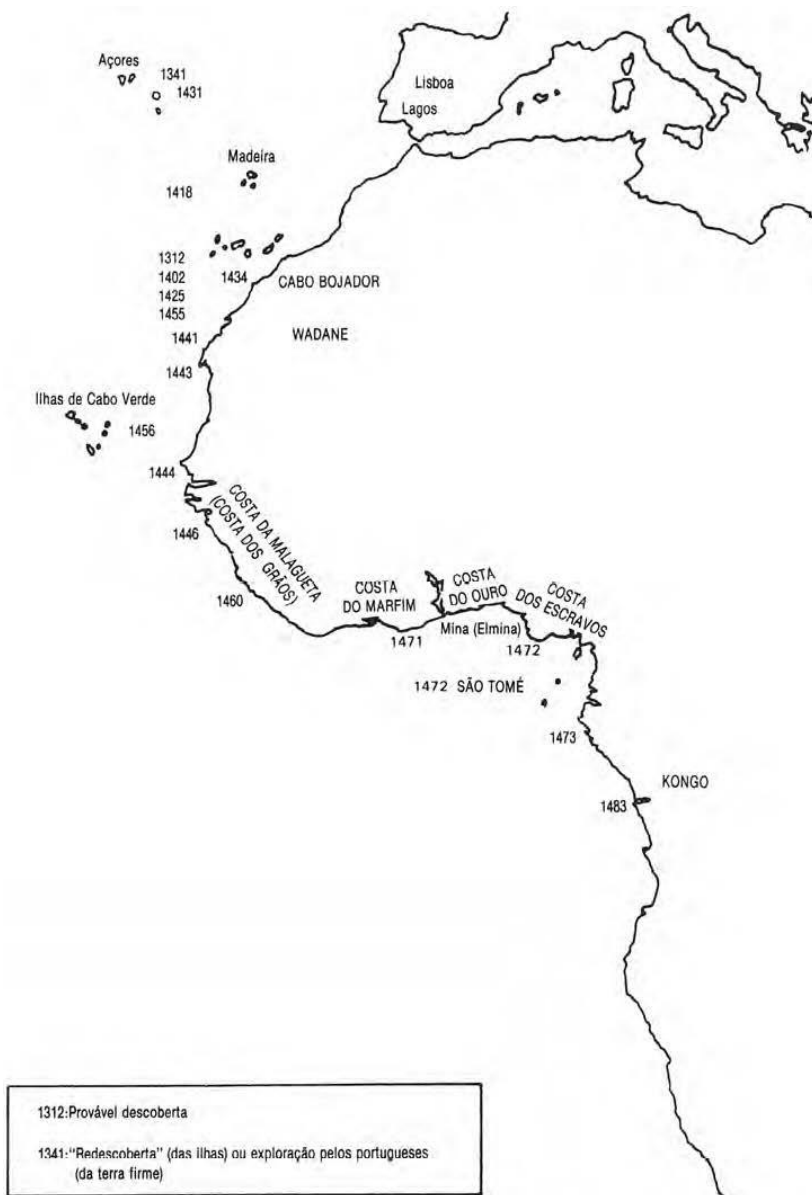
²¹²História geral da África, IV: África do século XII ao XVI / editado por Djibril Tamsir Niane. – 2.ed. rev. – Brasília: UNESCO, 2010, p.173.

Mapa 16 - Magreb durante o século XII – atividades econômicas ²¹³



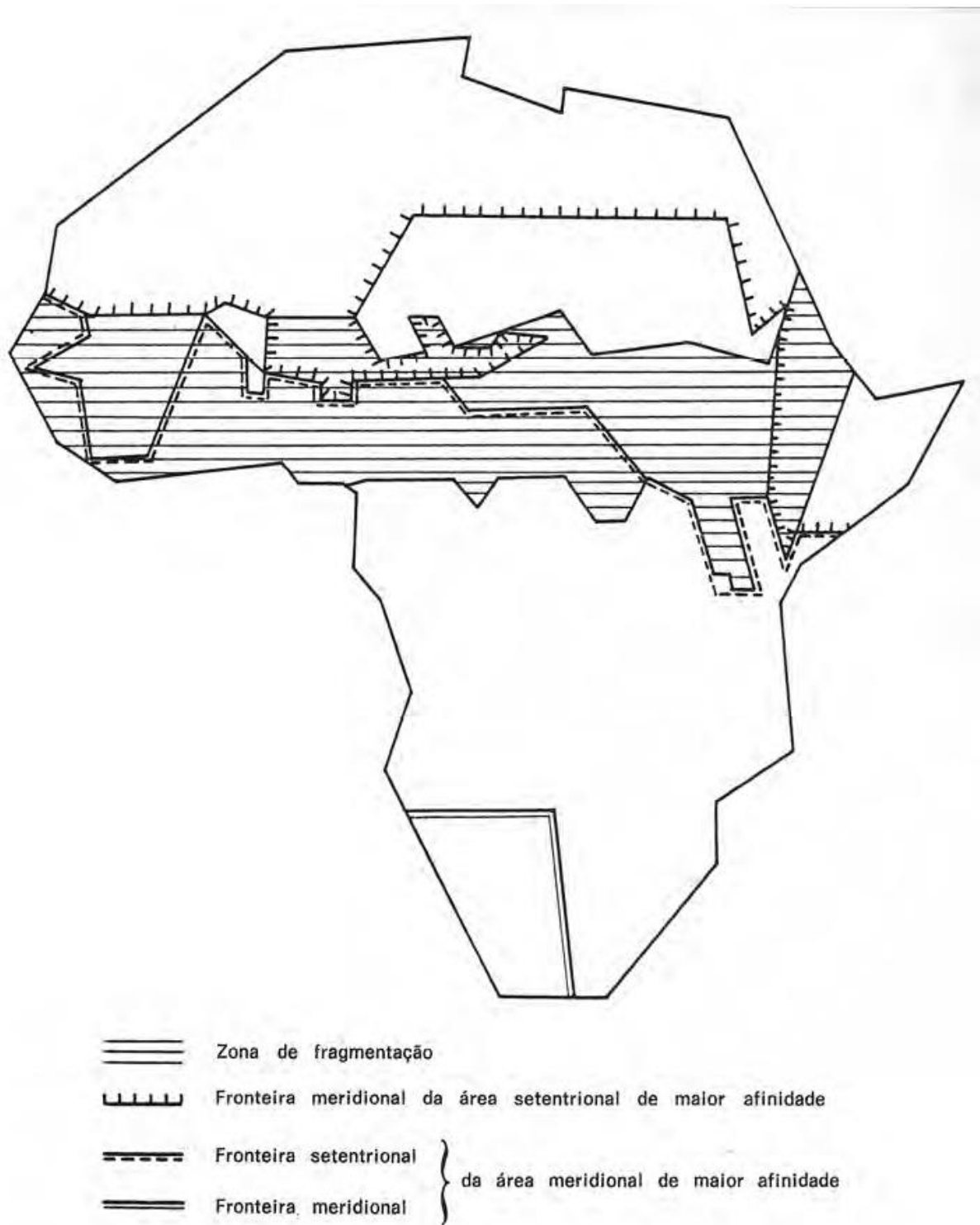
²¹³História geral da África, IV: África do século XII ao XVI / editado por Djibril Tamsir Niane. – 2.ed. rev. – Brasília: UNESCO, 2010, p.18.

Mapa 17 - Cerco português da África no século XV ²¹⁴

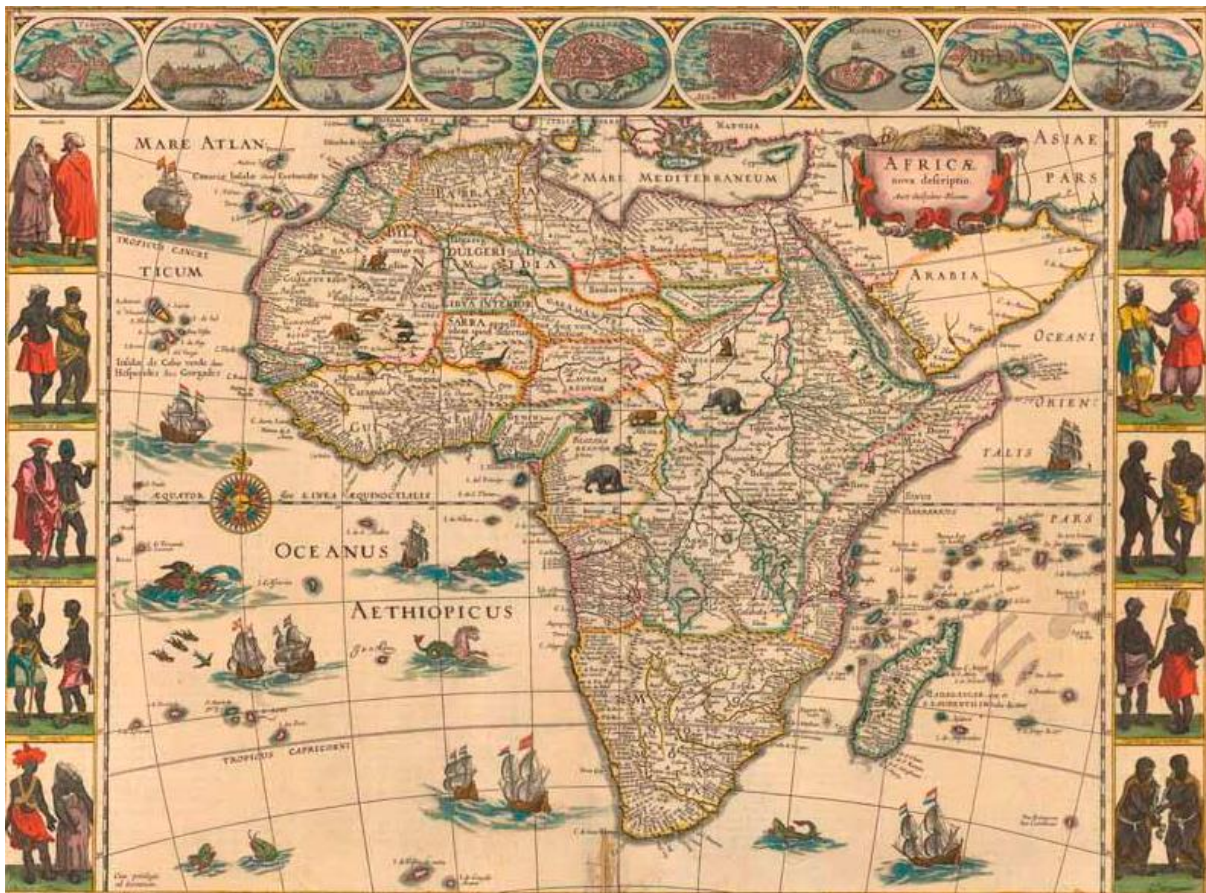


²¹⁴ História geral da África, IV: África do século XII ao XVI / editado por Djibril Tamsir Niane. – 2.ed. rev. – Brasília: UNESCO, 2010, p.746.

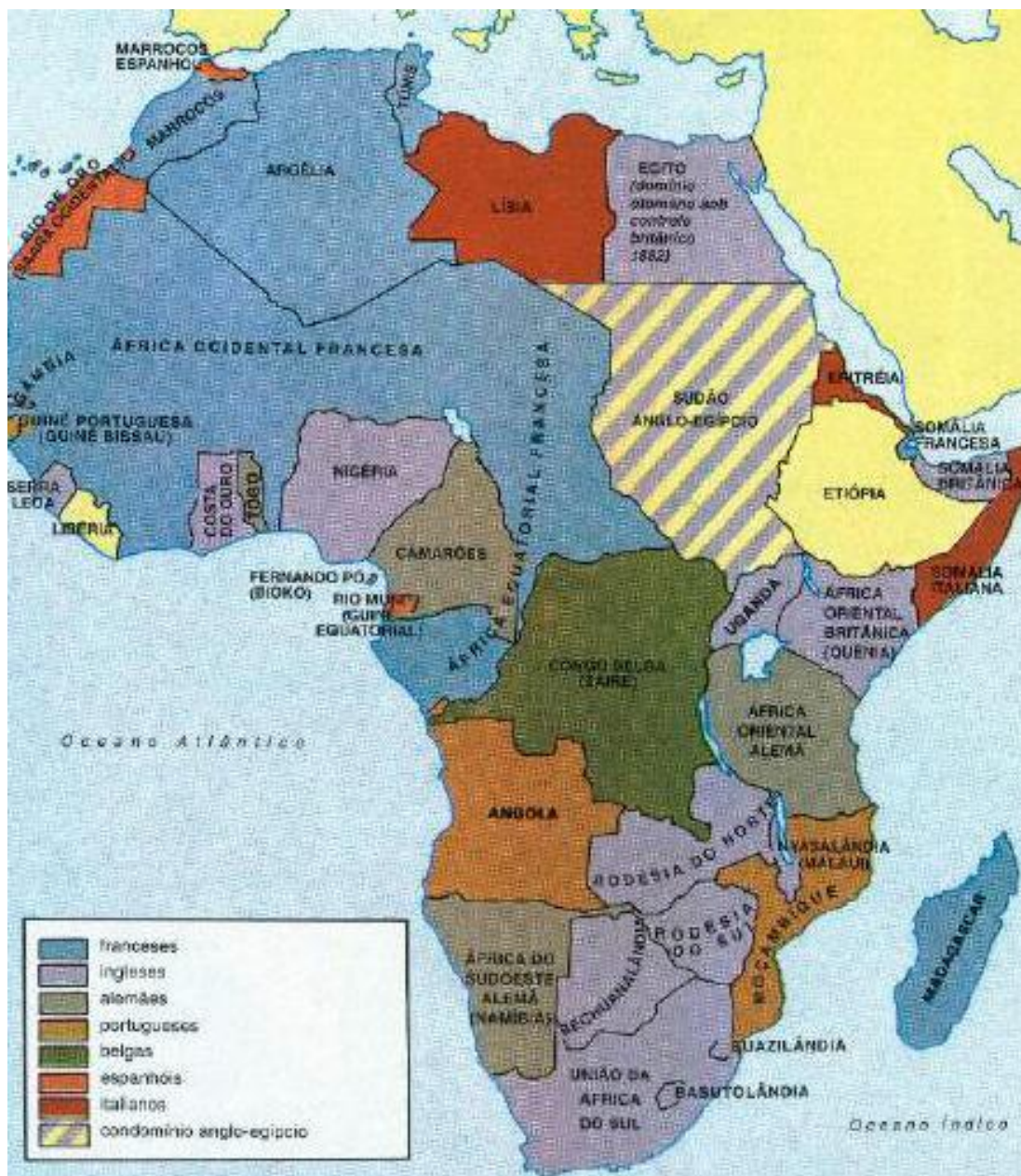
Mapa 18 - Diagramático das línguas da África ²¹⁵



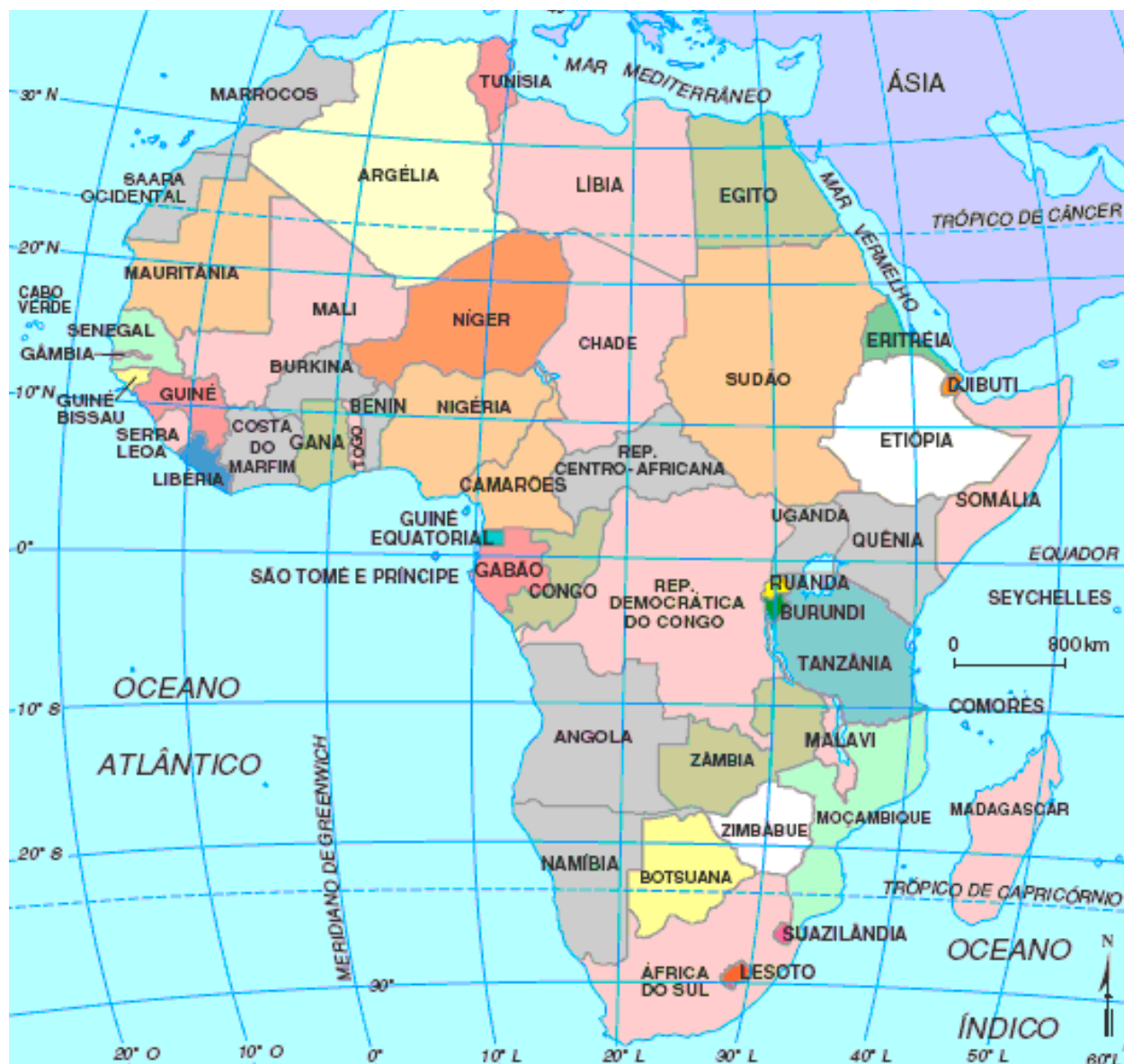
²¹⁵ KI-ZERBO, Joseph. Introdução Geral. História geral da África, I: *Metodologia e pré-história da África* / editado por Joseph Ki-Zerbo. – 2.ed. rev. – Brasília : UNESCO, 2010, p.338.

Mapa 19 - Primeiro mapa elaborado com alguma precisão ²¹⁶

²¹⁶ Fonte: (MARQUES, 1969).

Mapa 20 - Divisão da África – conferência de Berlim ²¹⁷

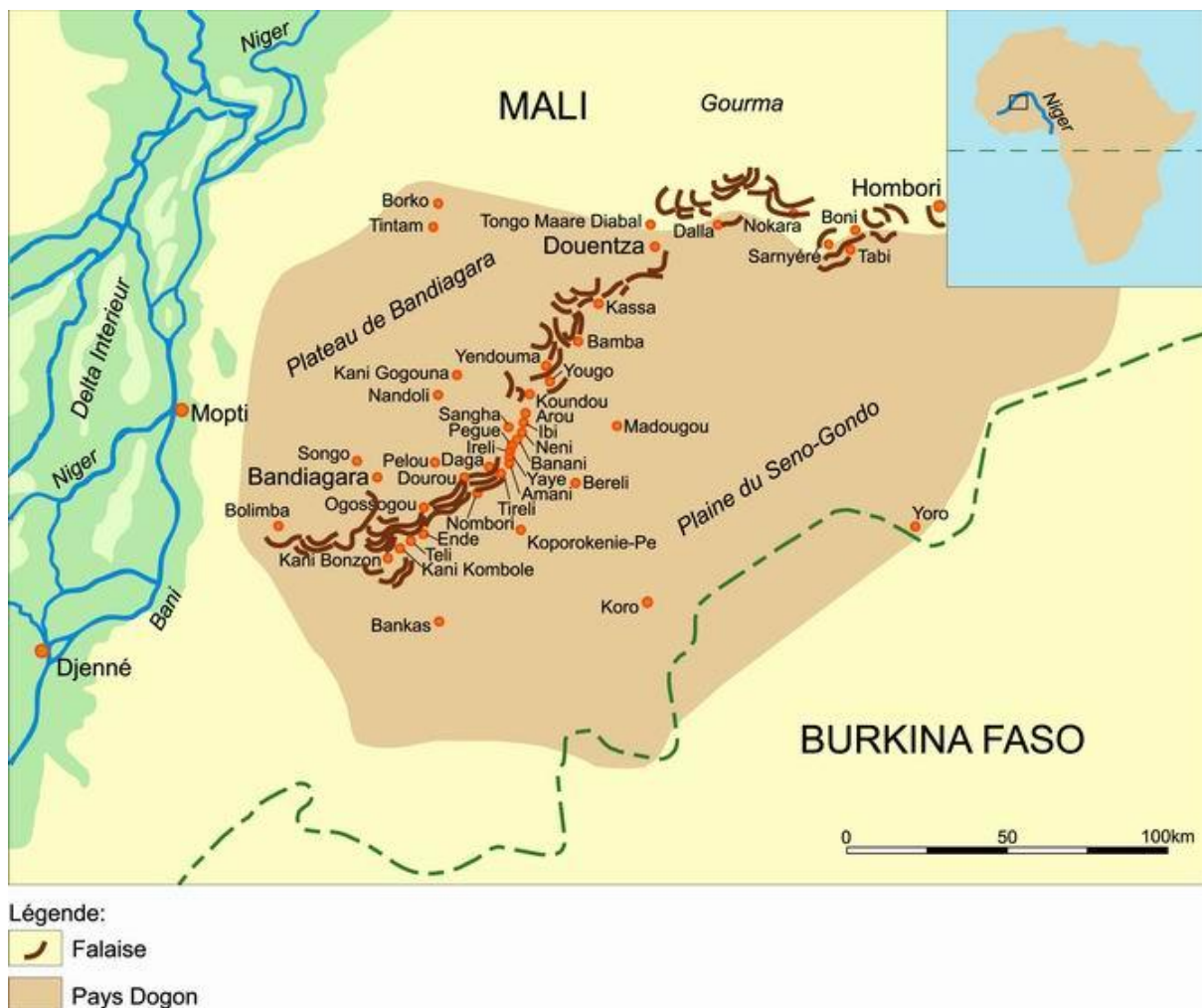
²¹⁷ Fonte: (MARQUES, 1969).

Mapa 21 - Divisão política atual de África ²¹⁸

²¹⁸ Fonte (IBGE, 2004).

Foto 20 – Amadou Hampâté Bâ



Mapa 22 – Antiga região de Bandiagara ²¹⁹

²¹⁹ Disponível em: <http://ileaxekareeeye.blogspot.com/2012/11/mascaras-africanas-masks.html>. Acesso em 20 de maio de 2019.

Foto 21 – Máscara iniciática *Komo* ²²⁰



²²⁰ Disponível em: <https://leilao.catawiki.pt/kavels/25409699-nsembu-mascara-iniciatoria-kumu-komo-congo-drc>. Acesso em: 20 de maio de 2019.