

UNIVERSIDADE FEDERAL DE UBERLÂNDIA
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM LETRAS
MESTRADO EM TEORIA LITERÁRIA

HELENICE CHRISTINA LIMA SILVA

O PAPEL DA MEMÓRIA EM AMKOULLEL, O MENINO FULA, DE
AMADOU HAMPÂTÉ BÂ

Uberlândia

2015

HELENICE CHRISTINA LIMA SILVA

O PAPEL DA MEMÓRIA EM AMKOULLEL, O MENINO FULA, DE
AMADOU HAMPÂTÉBÂ

Dissertação de Mestrado apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Estudos Literários do Instituto de Letras e Linguística da Universidade Federal de Uberlândia, como requisito parcial para a obtenção do título de Mestre em Teoria Literária. Área de concentração: Teoria Literária

Linha de pesquisa: Perspectivas Teóricas e Historiográficas no Estudo da Literatura

Orientadora: Prof.^a Dr.^a Maria Suzana Moreira do Carmo.

Uberlândia

2015

Dados Internacionais de Catalogação na Publicação (CIP)
Sistema de Bibliotecas da UFU, MG, Brasil.

S586p
2015

Silva, Helenice Christina Lima, 1980-
O papel da memória em Amkoullel, o menino fula, de Amadou
Hampâté Bâ / Helenice Christina Lima Silva. - 2015.
101 f. : il.

Orientadora: Maria Suzana Moreira do Carmo.
Dissertação (mestrado) -- Universidade Federal de Uberlândia,
Programa de Pós-Graduação em Estudos Literários.
Inclui bibliografia.

1. Literatura - Teses. 2. Literatura africana - História e crítica -
Teses. 3. Literatura e história - África - Teses. 4. Hampâté Bâ, Amadou -
Amkoullel, o menino fula - Crítica e interpretação - Teses. I. Carmo,
Maria Suzana Moreira do. II. Universidade Federal de Uberlândia.
Programa de Pós-Graduação em Estudos Literários. III. Título.

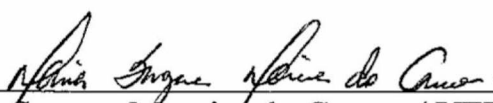
HELENICE CHRISTINA LIMA SILVA

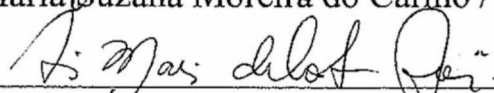
O PAPEL DA MEMÓRIA EM AMKOULEL, O MENINO FULA, DE AMADOU
HAMPÂTÉ BÂ

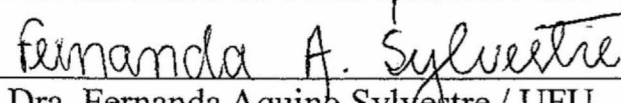
Dissertação apresentada ao Programa de Pós-graduação em Estudos Literários do Instituto de Letras da Universidade Federal de Uberlândia, como requisito parcial para a obtenção do título de Mestre em Teoria Literária, área de concentração: Teoria Literária.

Uberlândia, 7 de maio de 2015.

Banca Examinadora:


Dra. Maria Suzana Moreira do Carmo / UFU (Presidente)


Dra. Iris Maria da Costa Amâncio / UFF


Dra. Fernanda Aquino Sylvestre / UFU

UBERLÂNDIA

2015

À minha mãe querida, sempre presente.

Agradecimentos

Eis a palavra gratidão...

À Deus, pela dádiva da vida;

Aos meus pais Tereza e Benevildo, por me incentivarem a seguir sempre em frente e a acreditar que os sonhos são possíveis;

Aos meus irmãos queridos, Eliana, Hélio, Eduardo e Helaine, pelas boas vibrações, força, carinho e apoio constante;

À minha orientadora, prof. Dra. Maria Suzana Moreira do Carmo, pelos momentos de aprendizado, companheirismo, estímulo, amizade e por me fazer despertar o olhar para a África;

As minhas amigas Wigna, Vanesca, Maria Angélica, Mariana Castro, Simone Luiza, Kellynha, Tati e ao querido Júlio, por acreditarem em minha conquista;

Aos amigos e colegas do Centro Educacional Eurípedes Barsanulfo e do GEPT, pela torcida;

Aos professores da Pós-graduação, pelos momentos de convívio e aprendizado, em especial à Prof. Dra. Fernanda Aquino Sylvestre, que muito contribuiu na qualificação, e à secretária Maísa, pela presteza;

Aos colegas da Pós-graduação, pela convivência nesses dois anos, em especial à amiga Eliane, pelo companheirismo;

À professora Dra. Maria Elizabeth Carneiro, pelas enriquecedoras aulas de História da África, que muito contribuíram para este trabalho;

Ao querido Amadou Hampâté Bâ, por permitir que, por meio de sua obra, conhecesse parte dessa África que ele tanto amou.

Na África, cada ancião que morre é uma biblioteca que se
queima.

Amadou Hampâté Bâ

Resumo

O trabalho que se apresenta a seguir aplica-se ao estudo do papel da memória no contexto africano, destacando o grande empenho de Amadou Hampâté Bâ para que a tradição oral do povo fula fosse reconhecida como fonte legítima de conhecimento histórico. Hampâté Bâ foi um historiador, genealogista, escritor e memorialista que, preocupado em preservar a memória tradicional africana, empenhou-se em coletar, transcrever e traduzir grande parte de um patrimônio ameaçado de cair no esquecimento. Resultado de um longo percurso de preservação de verdadeiros tesouros da oralidade, *Amkoullel, o menino fula*, autobiografia publicada postumamente, constitui o primeiro livro de memórias do autor cuja narrativa nos coloca “à escuta” dessa África, desse modo de viver e pensar que muitas vezes escapa ao olhar ocidental. Considerando o propósito do autor que, assim como Joseph Ki- Zerbo, Jan Vansina, Jacques Chevrier, Calame Griaule, dentre outros, procuraram “resgatar porções inteiras da antiga fisionomia do continente africano” (Ki- Zerbo, 2010), esta dissertação examina a contribuição de Amkoullel para o amplo projeto do autor de não deixar morrer a narrativa oral que veicula a sabedoria e o pensamento africanos, enfatizando a função da memória no processo de manutenção e sustentação social.

Palavras-chave: Amadou Hampâté Bâ, Amkoullel, o menino fula, memória africana, esquecimento.

Résumé

Le travail présenté ci-dessous se consacre à l'étude du rôle joué par la mémoire dans le contexte africain, soulignant le ferme engagement d'Amadou Hampâté Bâ afin que la tradition orale des Peuls soit reconnue comme source légitime de connaissance historique. Hampâté Bâ était un historien, généalogiste, écrivain et mémorialiste qui, soucieux de préserver la mémoire traditionnelle africaine, a pris le soin de recueillir, transcrire et traduire une grande partie d'un patrimoine menacé de sombrer dans l'oubli. Résultat d'un long processus de conservation de véritables trésors de l'oralité, *Amkoullel, l'enfant peul*, autobiographie publiée à titre posthume, est son premier ouvrage de mémoires dont le récit nous met "à l'écoute" de l'Afrique, de cette façon de vivre et de penser qui, maintes fois, échappe au regard occidental. Compte tenue du but de l'auteur qui, comme Joseph Ki-Zerbo, Jan Vansina, Jacques Chevrier, Calame Griaule, entre autres, a cherché à "rétablir des portions entières de l'ancien visage du continent africain" (Ki-Zerbo, 2010), ce mémoire examine la contribution d'Amkoullel au considérable projet de l'auteur de ne pas laisser mourir le récit oral qui transmet la sagesse et la pensée africaines, soulignant la fonction de la mémoire dans le processus de maintenance et de soutien sociaux.

Mots-clés: Amadou Hampâté Bâ, Amkoullel, l'enfant peul, mémoire africaine, oubli.

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO.....	10
 CAPÍTULO 1 - SALTANDO PARA A OUTRA MARGEM: A ÁFRICA DOS FULAS.....	 13
1.1 - Os fulas de Macina	13
1.2 - As perdas no percurso: da coleta à tradução	18
 CAPÍTULO 2 - EDUCAÇÃO AFRICANA E MEMÓRIA	 31
2.1- O embate “entre a escola do camaleão e a educação europeia”	31
2.2- “Missivas legadas à posteridade”	45
2.3- Elementos da narrativa tradicional	60
 CAPÍTULO 3 - MEMÓRIAS DE MENINO: A ÁFRICA SOB A ÓTICA DO MALIANO.....	 75
3.1 - A memória e sua função social: da criança ao ancião	75
3.2 - Vozes de Amkoullel: a criação coletiva	83
 4 - CONSIDERAÇÕES FINAIS	 91
 5-REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS.....	 94
 6-ANEXOS	 98
6.1- Imagem de Amadou Hampâté Bâ	98
6.2- Mapas do Mali	99
6.3- Mapa de etnias do Mali	101

INTRODUÇÃO

Por muito tempo considerou-se que o continente africano era destituído de história¹, mas a ideia de que um continente dessa imensidão não tivesse passado foi causando desconforto entre estudiosos, pesquisadores e historiadores.

A postura que era responsável por certa “invisibilidade” da África advinha da concepção de que uma civilização majoritariamente ágrafa não poderia ser objeto de estudo científico devido à ausência de documentos e fontes escritas. O preconceito ou desconhecimento em relação ao passado do continente africano, e muitas vezes, o próprio desinteresse por ele, em muito contribuiu para a apreensão de uma história desfigurada, camuflada e fragmentada.

Que o continente africano tem história, não podemos negar, mas como essa história tem chegado até nós, isso vale ser reconsiderado. É por meio de iniciativas realizadas, no final do século XIX e início do século XX, entre pesquisadores africanos, africanistas e ocidentais, tais como Joseph Ki- Zerbo, Jan Vansina, Jacques Chevrier, Hampâté Bâ, dentre outros, que se tem procurado “resgatar porções inteiras da antiga fisionomia do continente africano” (Ki- Zerbo, 2010, p.33).

Amadou Hampâté Bâ foi historiador, genealogista, escritor e memorialista que, preocupado em preservar a memória tradicional africana, empenhou-se em coletar, transcrever e traduzir grande parte de um patrimônio ameaçado de cair no esquecimento. Resultado de um longo percurso de preservação de verdadeiros tesouros da oralidade, *Amkoullel, o menino fula*², publicado postumamente, constitui o corpus desta pesquisa durante a qual pude analisar a função da memória africana presente nesta obra.

Sendo assim, o trabalho se desenvolve a partir do estudo do papel da memória no contexto africano, destacando o grande empenho de Hampâté Bâ para que a tradição oral do povo fula³ fosse reconhecida como fonte legítima de conhecimento histórico. Nesse sentido, o estudo de Amkoullel, codinome de Hampâté Bâ, adquirido pelo gosto de ouvir e principalmente contar histórias, analisa em que medida essa obra contribui com o projeto do autor de não deixar morrer a narrativa oral que veicula a sabedoria e o pensamento africanos,

¹ Concepção de Hegel nos séculos XVIII e XIX “por conceber o africano como sem autonomia para construir a sua própria história” (HERNANDEZ, 2005, p.19).

² Neste trabalho adotaremos a tradução brasileira da obra original *Amkoullel l'enfant peul*, publicada em 2003 pela editora Palas Athena, com tradução de Xina Smith de Vasconcelos.

³ Fula ou fulanis têm sua origem nos termos fulbe (língua fula) (NIANE, 2010, p.172); peul (em francês). Neste trabalho adotaremos a grafia fula, seguindo a proposta da tradução acima citada.

ênfatizando a função exercida pela memória no processo de manutenção e sustentação dessa sociedade.

Nascido no Mali, numa aldeia chamada Bandiagara⁴, Hampâté Bâ é conhecido pela incansável luta a serviço das culturas orais. Em 1960, tornou-se representante do Mali na Conferência Geral da UNESCO e, dois anos depois, passou a ser membro de seu Conselho Executivo, participando do comitê científico na redação da História Geral da África, publicada em 1980.

Hampâté Bâ dedicou grande parte de sua vida à coleta das narrativas de sua etnia, sendo conhecido, mais tarde, entre os seus, como o “sábio de Bandiagara”, mestre da transmissão oral e especialista nas sociedades negro-africanas das savanas. Com Amkoullel traz a confirmação de um testemunho de alto valor científico sobre a experiência de um jovem fula, cujo olhar lúcido se dirige simultaneamente aos mecanismos e aos costumes da sociedade africana e da sociedade colonial de seu tempo.

Autor da frase: “Na África, cada ancião que morre é uma biblioteca que se queima”, Hampâté Bâ nos leva a refletir sobre a última geração de depositários da tradição oral que, para ele, são a memória viva da África, e cujo desaparecimento constitui uma perda irreparável.

Em obra autobiográfica, o autor narra suas memórias de menino e as experiências que adquiriu com seus antepassados, ouvindo, sempre atento, os anciãos nos serões que frequentava. Essa narrativa nos coloca “à escuta” dessa África, desse modo de viver e pensar que muitas vezes escapa a nosso olhar ocidental, minimizando, desse modo, as perdas trazidas pelo esquecimento.

Por meio da análise dessa obra, destacamos a capacidade do autor reconstruir parte da história dos fulas com o recurso da memória, o que torna essa autobiografia um documento de alto valor para os tradicionalistas e africanistas que se dedicam ao estudo da oralidade africana, acreditando ser esta uma fonte de sustentação, organização e coesão social. A análise de Amkoullel, o menino fula, visa, portanto, contribuir com a elucidação de uma visão precária perante as sociedades orais tradicionais. Para tanto, do ponto de vista teórico, este trabalho contará com autores que abordam a memória sob a perspectiva do reconhecimento, com destaque para a oralidade, partindo de uma visão interna da África, de uma África sujeito e não mais objeto (Leite, 2008).

⁴ As regiões do Mali que são citadas pelo autor no decorrer do trabalho podem ser visualizadas no Anexo 6.2.

Sendo assim, a dissertação ora apresentada teve como foco constatar a função da memória em Amkoullel, o que nos levou a organizá-la com base nesse recurso tão recorrente e essencial nas sociedades ágrafas. No capítulo inicial temos como abordagem questões referentes à etnia do autor e seu percurso no processo da coleta à tradução das narrativas orais tradicionais, enfatizando a atenção dada a seu grupo e o compromisso de ser o representante de suas memórias. No segundo capítulo analisamos a educação africana à qual o autor esteve submetido, auxiliando-o na reconstrução de suas memórias, a importância da sabedoria africana contida nos provérbios e os elementos que compunham a narrativa tradicional e que permanecem em Amkoullel, a despeito dos imperativos da alteração de código. No terceiro capítulo tem-se a memória sob a perspectiva da criança e do ancião de acordo com a função que exercem nessas sociedades, e o valor dos testemunhos no processo de criação coletiva.

CAPÍTULO 1 - SALTANDO PARA A OUTRA MARGEM: A ÁFRICA DOS FULA

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.
 Tierno Bokar

Nos estudos referentes à história da civilização ocidental, percebemos, com certa recorrência, a existência de equívocos em relação ao continente africano e seu povo. Tal pensamento se encontra relacionado ao processo de construção do conhecimento, que remonta aos séculos XVII e XVIII com o surgimento do racionalismo e a ideia de um “saber moderno” (Hernandez, 2005).

Esse saber moderno permeia o pensamento de significativa parte das sociedades ocidentais, deixando resquícios principalmente na historiografia sobre a África. A associação entre saber e poder que perdurou no imaginário ocidental nos séculos XIX e XX vem sendo revista, o que tem permitido, por conseguinte, uma nova visão a respeito das sociedades subsaarianas com seus diferentes graus de complexidade na organização social e política.

Conforme Hernandez,

[...] só em meados do século XX, pouco a pouco, a historiografia e antropologia sobre a África foram reconhecidas e tratadas de forma crescentemente crítica, abrindo possibilidades para que os preconceitos pudessem vir a ser questionados (2005, p. 23).

Tais visões relativas ao continente africano, sua visibilidade e reconhecimento, permeiam grande parte dos estudos relativos à África que, antes vista de forma generalizada, hoje é considerada como “um verdadeiro mosaico de heterogeneidades” (HERNANDEZ, 2005, p. 25).

1.1- Os fulas de Macina

Em relação ao continente africano, tomarei como foco a África Ocidental, mais especificamente a região do Mali, onde existiu um dos reinos mais importantes da savana ocidental entre os séculos XIII e XV, localizado no alto do Níger.

No século XIII, de acordo com os dados coletados por Mattos, “quando da expansão em territórios malinquês⁵, os sossos⁶, antigos vassalos de Gana, foram derrotados pelo representante dos keitas⁷, líderes de associações de caçadores, habitantes de aldeias entre os rios Sancari e Níger” (2008, p. 22). Sundiata (1230-1255) foi um grande líder, responsável pela união das várias comunidades malinquês, que o elegeram o grande rei do Mali.

Com a assistência constante de brilhantes generais, Sundiata dominou quase todos os territórios controlados pelo Império de Gana⁸. Sustentava seu reinado cercado de homens letrados dos clãs de marabus⁹ e pelas relações respeitadas que mantinha com as instituições tradicionais das províncias que conquistou.

De acordo com Niane,

O caráter flexível de sua administração fazia com que o império se assemelhasse mais a uma federação de reinos ou províncias do que uma organização unitária (2010, p. 153).

O reconhecimento de Sundiata Keita estava relacionado a seu modo de governar e aos grupos que o acompanharam em suas conquistas territoriais, mesmo em meio a conflitos étnicos e religiosos. Sory Camara (1992, p. 19) reforça seu reconhecimento de Keita dizendo que com ele começou o advento do Estado Mandingo do Mali. Tendo derrotado o exército sosso de Sumaoro na famosa batalha de Kirina (1235), que ocorreu na aldeia de Kirina entre os exércitos sosso e os keitas, os heróis mandingos libertaram seu país da dominação sosso, expandiram o estado com um poderoso potencial militar e lhe deram um quadro administrativo forte (Niane, 2010, p. 149).

Já nos séculos XIV e XV, uma etnia denominada fulas se sobressaiu na África Ocidental. Considerada como um grupo étnico caracterizado pelo nomadismo e o vasto domínio do pastoreio, compunha, com outras etnias, o Império Mali, liderado por Sundiata Keita.

⁵ Variações: malinkes, maninka, mandinga, malinquês, mandingos. “Grande grupo de povos, em geral islamizados, do oeste africano” (Lopes, 2008, p. 25).

⁶ “Um clã maninka especializado na metalurgia do ferro” (Niane, 2010, p. 141).

⁷ Existem várias grafias para denominação deste grupo, tais como: keita, queitas. Neste trabalho adotaremos a grafia keita.

⁸ “Antigo reino da África Ocidental, localizado entre os rios Níger e Senegal” (Lopes, 2008, p. 23).

⁹ “Entre os muçulmanos, sábio que se consagra à prática e ao ensino da vida religiosa” (Hampâté Bâ, 2003, p. 36).

Essa etnia ocupou grande parte da região do Macina e, no final do século XVIII e início do XIX, esteve presente nas lutas e conquistas imperiais, sendo seus membros denominados pelos sedentários como fulas nômades.

Nesse período, o sucesso das revoluções islâmicas fulas no Futa Toro e no Futa Djalón¹⁰ haviam aberto novas perspectivas para toda a comunidade islâmica da África do oeste. Conforme Aziz (2010), o palco dessas revoluções, que os historiadores e geógrafos denominaram “países dos negros”, ficava no deserto do Saara, de norte a sul, em uma zona de clima inospitaleiro.

Mesmo nesse contexto, a localidade apresentava grande desenvolvimento:

[...] esta região deve a sua importância histórica, a sua prosperidade e a sua estabilidade à manutenção de um frágil equilíbrio entre o habitat, o homem e o animal; entre os agricultores sedentários e os pastores nômades; entre os habitantes das cidades e as populações rurais; entre os homens livres e aqueles de condição servil; igualmente, entre os muçulmanos e as populações ainda fiéis às suas crenças tradicionais (AZIZ, 2010, p. 619).

Além disso, a região apresentava um mercado internacional relevante e constituía uma zona de passagem e de miscigenação populacional, como se deu, por exemplo, com a expansão dos fulas originários do Futa Toro, mas que se haviam espalhado do leste ao oeste até o Oceano Atlântico.

Ali os Estados e os grandes Impérios conheceram a prosperidade e a decadência, e foi um dos primeiros lares do Islã na África do oeste. Foi justamente nessa época que houve “um longo período de aprendizado e predicação, desdobrado em explosões de violência” (NIANE, 2010, p. 620) que deram origem a três califados, entre os quais destaco o do Macina.

O início dessas revoluções islâmicas fulas, no Futa Toro e no Futa Djalón, havia aberto novas perspectivas para toda a comunidade islâmica da África do oeste. Dessa maneira, a crescente presença islâmica, com o auxílio dos fulas, contribuiu para a difusão de ideias revolucionárias.

Essas revoluções, que tiveram os marabus como seus iniciadores, não alcançaram, a princípio, muito êxito, mas o apoio de Sheikou¹¹ Amadou (1816) garantiu-lhes a vitória.

¹⁰ “Região montanhosa na atual Guiné-Conacri, África Ocidental”. (Lopes, 2008, p. 27).

¹¹ Existem várias grafias para esse nome: cheikou, xeque, sheikou. Adotaremos neste trabalho a grafia Sheikou.

Notável por sua piedade, honestidade e humildade, qualidades que o tornaram um líder excepcional, Sheikou Amadou possuía uma formação teológica extraordinária, atraindo uma série de discípulos em favor do retorno a um islã puro e levando-o a receber o título de sheik. É sobre esse período que Hampâté Bâ relata:

Quando em 1818, Cheikou Amadou fundou no país a dîna, ou Estado Islâmico que os historiadores denominaram o Império Fula teocrático de Macina, a população de todo o delta do Níger já era predominantemente fula (HAMPÂTÉ BÂ, 2003, p. 25).

O Império Fula de Macina permaneceu próspero no período do reinado de Amadou Sheikou (1845-1853), filho de Sheikou Amadou, mas, com o reinado de seu neto Amadou-Amadou, teve início a grande crise sucessória, que levou os membros da família a se confrontarem.

Amadou-Amadou lançou em seu reinado a discórdia, dividindo Macina em partes inimigas; devido ao seu despreparo político em relação aos seus antecessores, causou profundas reviravoltas nos fundamentos do Império de Macina.

Dessa maneira, devido às condições em que se encontrava Macina, não houve como se opor à resistência eficaz do movimento de El Hadj Omar. Esse era considerado, no século XVIII, como profundo conhecedor das ciências islâmicas, fruto de suas viagens por lugares santos do Islã, que lhe proporcionaram um saber único da África negra desta época, e de sua experiência, tanto em relação aos países muçulmanos percorridos, quanto aos estados não islâmicos. Sua principal missão consistia na conversão da África negra ao Islã.

Conforme relato de Hampâté Bâ, “após a morte de Amadou-Amadou durante a tomada da capital de Hamdallaye, pelos exércitos tucolores¹² de El Hadj Omar, o Império Fula de Macina, em que minha linhagem paterna havia prosperado, fora vencido” (HAMPÂTÉ BÂ, 2003, p. 26).

Os tucolores, antagonistas dos fulas e, ao mesmo tempo, grupo étnico da linhagem paterna de Hampâté Bâ, mesmo em combate no ano de 1862 em Macina, “possuíam muitos pontos em comum: a religião, a língua [...] e até o território de origem, porque os ancestrais dos fulas de Macina também tinham vindo do Futa Toro muitos séculos atrás” (Hampâté Bâ, 2003, p. 27).

¹² “Tukulor (tucolor ou toucouleur) é deformação de Takrur; os povos assim conhecidos dão a si próprios o nome de Hal pulaaren (os que falam pular, isto é, peul) [...] Ocupam-se da agricultura e do comércio e, em menor escala, do pastoreio [...]” (NIANE, 2010, p. 174).

Nesse período, Macina, devido aos constantes conflitos e guerras, se dividiu em dois grupos: o exército dos fulas de Macina, liderado por Sheikou Amadou, e o exército dos tucolores, de El Hadj Omar. Em meio ao contexto histórico e religioso dessas duas etnias, nasceu Amadou Hampâté Bâ, no início do século XX, com uma história de vida marcada pelos conflitos dessas etnias que, de certa forma, estiveram presentes em sua formação.

Com uma herança fula e tucolor, Hampâté Bâ tornou-se um maliano atento às questões referentes a sua região e ao seu grupo étnico; inserido, a princípio, em uma educação tradicional, teve o privilégio de vivenciar desde a infância uma instrução ministrada no seio familiar, na qual os pais, os anciãos e tradicionalistas são responsáveis pelos ensinamentos advindos do exemplo e de suas próprias experiências. Em função disso, se dispôs, ainda, na juventude, a coletar e registrar esse acervo imaterial que compõe, de certo modo, a história dos fulas.

Devido ao seu intenso trabalho em prol de sua comunidade na região do Mali, Hampâté Bâ, em 1942, a convite do diretor do IFAN¹³, assumiu a função de pesquisador deste instituto, realizando, durante 15 anos, pesquisas de campo, recolhendo tradições orais que depois o auxiliaram na publicação de obras literárias (JOUANNY, 1992, p. 10).

Em seu vasto percurso de pesquisa, estabeleceu uma carreira duradoura no Instituto, realizando uma jornada por regiões da África, como Senegal, Guiné, Mali, Níger, Alto Volta (atual Burkina Fasso), Mauritânia, Costa do Marfim, e, com auxílio de sua memória prodigiosa, constituiu arquivos pessoais de grande riqueza.

Recebeu, em 1951, uma bolsa da UNESCO, tendo aproveitado sua estada em Paris para estabelecer relações duráveis com meios africanistas e islâmicos. Passou a ir com frequência à França, onde ministrou uma série de conferências. Após esse período, se tornou administrador do Sonafrom (Société de Radiodiffusion de la France d’Outre-mer), realizando emissões culturais.

Em meados de 1958, tornou-se presidente do Conselho de redação do periódico mensal africano África em marcha, com o qual colaborava regularmente e, com a Independência do Mali, fundou e dirigiu, em Bamako, o Estudo de Ciências Humanas.

A partir de seu legado cultural em favor do Mali, tornou-se seu representante na Conferência Geral da UNESCO por aproximadamente oito anos, assumindo a função de

¹³ Instituto Francês da África Negra.

Embaixador do Mali e da Costa do Marfim, função que aceitou devido às rupturas do Mali com o Senegal e que abandonou quando as relações se normalizaram.

No período de 1965-1966 aconteceu a preparação do Colóquio de Bamako, que teve como culminância a elaboração de um sistema alfabético para a transcrição das línguas africanas, ação que ocorreu junto à UNESCO. Além disso, participou de numerosos colóquios e seminários sobre a cultura africana.

Ao final de seu mandato na UNESCO, ainda permaneceu em suas jornadas pelo mundo. Sua biografia se confunde com sua lista de publicações, que se multiplicaram após 1970, dentre as quais destaco neste trabalho seu primeiro livro de memórias, publicado postumamente, intitulado *Amkoullél, o menino fula*. Nessa obra, de cunho autobiográfico, Hampâté Bâ narra suas memórias desde a infância até a juventude, na região do Mali, com destaque para seu grande objetivo, que foi mostrar a África pela ótica do maliano, além de contribuir de forma efetiva para não deixar morrer o patrimônio imaterial de seu grupo étnico que veicula parte da sabedoria e do pensamento africanos, e de reconhecer em Amkoullél o papel exercido pela memória no processo de sustentação e manutenção da sociedade em que vive.

Assim, o percurso histórico dessa categoria de pastores nômades, conhecidos como fulas, estiveram presentes na formação do autor e o fizeram estabelecer laços fortes com a tradição oral de seu grupo étnico, a ponto de se propor a coletar e registrar as memórias de sua comunidade.

1.2. - As perdas no percurso: da coleta à tradução

Em pleno século XX, Hampâté Bâ, preocupado com o possível desaparecimento das narrativas orais que tão bem sustentavam e promoviam a manutenção das sociedades africanas, iniciou o processo de coletá-las. Por meio de uma metodologia por ele definida (HAMPÂTÉ BÂ, 2010, p. 205), reuniu, unicamente a partir da tradição oral, os elementos que lhe permitiram escrever a história do Império fula de Macina.

Dessa maneira, com base na formação que teve, desde a infância, dentro da educação tradicional africana, desenvolveu seu método:

Tendo, assim, adquirido uma formação básica bastante sólida, decidi coletar informações sistematicamente. Meu método consistia em gravar, primeiramente, todas as narrativas, sem me preocupar com sua veracidade ou com uma possível exageração. Em seguida, comparava as narrativas dos

Macinanke¹⁴ com as dos Tukolor ou com as de outras etnias envolvidas. Dessa maneira, sempre se pode encontrar, em qualquer região, etnias cujas narrativas permitam controlar as declarações dos principais interessados (HAMPÂTÉ BÂ, 2010, p. 206).

Hampâté Bâ, de herança fula e tucolor, envolvido por suas raízes originárias e ancestrais, trazia desde a infância o gosto pelas viagens advindo dos fulas, pastores nômades que conduziam seus rebanhos por toda África savânica, ao sul do Saara, e também carregava em suas veias a herança do “povo tucolor”, marcado pelo conjunto de etnias unidas pelo uso da mesma língua.

Sua origem favoreceu, portanto, o processo de coleta das narrativas por ele realizado, sendo considerado por muitos estudiosos africanos e africanistas como mestre da transmissão oral e grande conhecedor das sociedades africanas das savanas.

De acordo com Hampâté Bâ, em *A Tradição Viva*,

Quando nos referimos à tradição africana, referimo-nos à tradição oral, e nenhuma tentativa de penetrar a história e o espírito dos povos africanos terá validade a menos que se apoie nessa herança de conhecimentos de toda espécie, pacientemente transmitidos de boca a ouvido, de mestre a discípulo, ao longo dos séculos. (HAMPÂTÉ BÂ, 2010, p. 167).

No sentido de penetrar na estrutura social dessa velha África, na qual “tudo fala, tudo é palavra, tudo procura nos comunicar um conhecimento” (HAMPÂTÉ BÂ, 2003, p. 31), por meio da oralidade o autor consegue registrar um ângulo dessa história.

Com uma vida marcada por acontecimentos a princípio fatídicos, Hampâté Bâ, filho de Hampâté e Kadidja, que ainda criança perdeu seu pai e passou a ser filho de Tidjani, chefe da província do reino Tucolor, província de Luta (atual Burkina Fasso), conviveu com a hostilidade da família de seu novo pai, por ter sido considerado por ele como filho primogênito. Um fula sendo criado por um tucolor? A indignação familiar transbordou após o casamento de Kadidja e Tidjani Thiam e da declaração de adoção de Hampâté Bâ:

Este ato, que a família nunca lhe perdoou, custou-lhe a desaprovação geral dos tucolores, tanto dos Tall¹⁵ quanto dos Thiam¹⁶, que não compreendiam como um dos seus podia escolher um fula para sucedê-lo, ainda por cima

¹⁴ “Povo originário de Macina, partidário da família de Sheikou Amadou” (Hampâté Bâ, 2010, p. 206).

¹⁵ “Clã tucolor, isto é do Clã de El Hadj Omar e de seu filho Aguibou Tall” (Hampâté Bâ, 2003, p. 58).

¹⁶ “Os Thiam eram outro clã tucolor tradicionalmente rival do clã Tall” (Hampâté Bâ, 2003, p. 58).

descendente dos Bâ¹⁷ e dos Hamsalah de Fakala¹⁸. Quanto às mulheres, declararam guerra de morte a minha mãe, segundo elas responsável por minha intrusão nas prerrogativas que deviam ser reservadas com exclusividade aos conquistadores tucolores. (HAMPÂTÉ BÂ, 2003, p. 60).

Mesmo diante das adversidades, teve, desde a infância, o direcionamento capaz de assegurar sua formação africana, e seu pai, muçulmano fervoroso e convicto, ensinou-lhe a aceitar as pessoas tais como elas são, sem que deixasse de ser ele mesmo. “Este respeito e escuta do outro, seja ele quem for e de onde vier, desde que estejamos bem enraizados em nossa própria fé e identidade” (Hampâté, 2003, p. 135) proporcionou ao autor a solidez do aprendizado tradicional, corroborada pelo exercício da memória tão comum às crianças fulas de sua comunidade.

Essa formação africana memorialística iniciou-se de forma mais sistematizada a partir do ritual da morte de sua primeira infância. Segundo Hampâté Bâ:

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 entra em sua grande infância. Terá certos deveres, a começar pelo de frequentar a escola corânica. Aprenderá a ler e memorizar os textos do livro sagrado, o Alcorão, a que chamamos também de Mãe dos livros”. (HAMPÂTÉ BÂ, 2003, p. 135).

Por meio do estudo da técnica mnemônica da escola corânica, induzido por seu pai, que era muçulmano, Hampâté Bâ teve a possibilidade de desenvolver essa memória que mais tarde o auxiliaria na reconstituição da história de sua comunidade.

A casa de Tidjani, seu segundo pai, era sempre cheia de pessoas, dia e noite, e havia várias reuniões em que diversos assuntos referentes à tradição eram abordados. Estando a família ligada a fatos memoráveis da época, era comum o relato dessas histórias, e cada pessoa narrava um episódio conhecido de uma batalha. Desde pequeno inserido nessas reuniões, com ouvidos atentos e não perdendo uma palavra sequer, gravava tudo em sua memória, como “cera virgem”; sua frequência nos serões passou a inscrever todos esses acontecimentos históricos em sua memória (HAMPÂTÉ BÂ, 2010).

¹⁷ Nome do clã de Hampâté Bâ (Hampâté Bâ, 2003, p. 23).

¹⁸ “Família aparentada ao fundador do Império, Cheikou Amadou” (Hampâté Bâ, 2003, p. 32).

Nesse ínterim, conheceu um grande contador, genealogista e historiador, chamado Koulel, a quem passou a seguir por toda parte. Seduzido por sua imensa capacidade mnemônica, passou a assimilar as histórias por ele narradas e a recontá-las aos seus amigos da mesma idade. Por esse interesse e por sua capacidade de registro e retenção dos fatos relatados, foi apelidado de Amkoulel, “o pequeno Koulel”.

Nos serões que aconteciam após o jantar na casa de seu pai Tidjani, Amkoulel, reunido aos mestres da palavra, desenvolvia a habilidade da memorização. Nessa escuta atenta, aprendia:

[...] sentado em um canto do pátio perto de Koulel, silencioso como cabia a toda criança no meio dos adultos, eu não perdia uma migalha do que ouvia. Foi lá que, mesmo antes de saber escrever, aprendi a tudo armazenar na minha mente, já bastante exercitada pela técnica de memorização auditiva da escola corânica. Fosse qual fosse a extensão de um conto ou de um relato, eu o gravava em sua totalidade e no dia seguinte ou alguns dias depois, o repetia tal e qual a meus companheiros de associação (HAMPÂTÉ BÂ, 2003, p. 175).

Várias circunstâncias adversas relativas a sua família também o fizeram viajar por diversas regiões; com isso teve a oportunidade de conhecer e aprender com grandes tradicionalistas. Quando fixou residência em Bougouni, travou conhecimento com um grande doma¹⁹ bambara, ancião herdeiro de vários ramos da tradição, tais como as ciências religiosas, simbólicas e iniciáticas.

Logo após as intempéries familiares, mediante a reconstituição da corte de seu pai Tidjani, vários tradicionalistas advindos de outras regiões passaram a reunir-se em sua casa. Aproveitando a oportunidade de convivência com outros “conhecedores”, pôde ampliar e avaliar tudo o que havia até então adquirido, pois sempre encontrava alguém com maior sabedoria.

Foi nesse período que Hampâté Bâ (2010, p. 206) começou a ter contato com muitos acontecimentos “referentes à história do Império fula de Macina, a partir de algumas versões: a dos Macinanke e a dos Tukolor, seus antagonistas, e ainda nas versões de outras etnias (Bambara, Soninke, Songhai)”²⁰ que, segundo ele, haviam presenciado ou participado dos fatos ocorridos.

¹⁹ “Em Bambara, chamam-nos de Doma ou Soma, os “conhecedores”, ou Donikeba, “fazedores de conhecimento””. (HAMPÂTÉ BÂ, 2010, p. 175).

²⁰ Etnias apresentadas pelo autor que o auxiliaram na reconstrução da história do Império Fula (Anexo 6.3).

Nesse período foi apresentado ao mestre de Koulel, Modibo Koumba, que lhe relatou diversos acontecimentos históricos, dos quais ainda não tinha conhecimento:

Este, contemporâneo de El Hadj Omar²¹, esclareceu-nos muito sobre os acontecimentos daquela época, da qual havia participado ativamente. Foi dos dois que ouvi pela primeira vez certas interpretações de grandes contos iniciáticos fulas que eu publicaria mais tarde, e que sob a aparência agradável e recreativa encobrem profundos ensinamentos (HAMPÂTÉ BÂ, 2003, p. 175).

O trabalho de coleta executado pelo autor foi considerado de fôlego, mesmo diante de percalços, exigindo-lhe mais de 15 anos de trabalho e uma jornada que o fez retomar as rotas feitas por Sheikou Amadou e El Hadj Omar. Nessas rotas retraçadas conseguiu registrar as narrativas de mais de 1000 informantes, resultando, entretanto, na manutenção de apenas relatos concordantes das etnias macinanke, tukolor e outras citadas anteriormente.

Com esse método, constatou que, entre seus informantes, a verdade dos fatos era respeitada. Algumas diferenças foram encontradas, mas eram bem sutis e estavam muitas vezes relacionadas à memória do narrador. De acordo com o grupo étnico no qual estivessem inseridos, poderiam tender a minimizar certos acontecimentos ou encontrar justificativas para eles, embora sem mudar os dados básicos pertinentes à narrativa. Muitas vezes influenciado pelo acompanhamento musical, “o contador de histórias podia deixar-se levar pelo entusiasmo, mas a linha geral que compunha as histórias permanecia a mesma, relacionada aos lugares, às batalhas, às vitórias, às derrotas e aos propósitos dos personagens” (Hampâté Bâ, 2010, p. 207). A audiência exercia, de certa maneira, o controle das histórias narradas.

A experiência vivenciada pelo autor provou que na coleta dessas narrativas “a tradição oral era perfeitamente válida do ponto de vista científico. É possível comparar as versões de diferentes etnias, como fiz a título de controle, mas a própria sociedade exerce um autocontrole permanente.” (2010, p. 207).

Com efeito, consoante ao trabalho realizado por Hampâté Bâ,

[...] nenhum narrador poderia permitir-se mudar os fatos, pois à sua volta haveria sempre companheiros ou anciãos que imediatamente apontariam o erro, fazendo-lhe a séria acusação de mentiroso. (2010, p. 207).

²¹“Grande conquistador e chefe religioso islâmico cujo império, depois de vencer e absorver o Império fula de Macina em 1862, estendeu-se do leste da Guiné até Tombuctu, no Mali” (Hampâté Bâ, 2003, p. 23).

Sendo assim, referindo-se ao trabalho árduo e ao comprometimento com a suposta “veracidade dos fatos narrados”, o autor menciona seu professor Montet, que lhe relatou que as narrativas por ele coletadas permaneciam as mesmas, pois o pai do professor as havia coletado 50 anos atrás, sem alteração alguma.

De acordo com Hampâté Bâ, mais uma vez, tal relato reforçava a “ideia da fidelidade com que os dados eram preservados na tradição oral” (2010, p. 207). Com a coleta dessas narrativas, comprometido com o tradicionalismo e, principalmente, com o grande humanismo africano, ele se propôs a trabalhar e resgatar a dignidade do africano.

Conforme Jan Vansina (2010):

Um estudioso que trabalha com as tradições orais deve compenetrar-se da atitude de uma civilização oral em relação ao discurso, atitude essa, segundo ele, bem diferente da de uma civilização onde a escrita registrou todas as mensagens importantes (p. 139).

Veículo essencial para manter essa tradição, bem como para preservar a sabedoria dos ancestrais nas civilizações africanas, a palavra apresenta poder misterioso, por criar coisas e manter-se através do testemunho de uma geração à outra.

Confirmando tal valor, Bornheim (1987) relata:

A palavra tradição vem do latim: *traditio*. O verbo é *tradire*, e significa precipuamente entregar, designa o ato de passar algo para outra pessoa, ou de passar de uma geração a outra. Em segundo lugar os dicionaristas referem a relação do verbo *tradire* com o conhecimento oral e escrito. Isso quer dizer que, através da tradição, algo é dito e o dito é entregue de geração a geração. De certa maneira, estamos, pois, instalados numa tradição, como que inseridos nela, a ponto de revelar-se muito difícil desembaraçar-se de suas peias. Assim, através do elemento dito ou escrito algo é entregue, passa de geração em geração, e isso constitui a tradição – e nos constitui (BORNHEIM, 1987, p. 18).

A tradição confirma, portanto, nas sociedades africanas, uma forma de conservação social e se mantém por essa transmissão de conhecimentos por gerações.

Vansina, além de sustentar a oralidade como meio de preservação histórica, revela o mal estar de historiadores frente à diversidade do código oral:

A oralidade é uma atitude diante da realidade e não a ausência de uma habilidade. As tradições desconcertam o historiador contemporâneo –

imerso em tão grande número de evidências escritas, vendo-se obrigado, por isso, a desenvolver técnicas de leitura rápida – pelo simples fato de bastar à compreensão a repetição dos mesmos dados em diversas mensagens. As tradições requerem um retorno contínuo à fonte. (VANSINA, 2010, p. 140).

Nesse sentido, o estudioso de uma tradição oral não pode se limitar ingenuamente a ler um texto elaborado a partir de narrativas orais de forma superficial; ele deve adentrar o universo da tradição, considerando-o como um poema que deve ser examinado, escutado, digerido internamente, compreendendo seus muitos significados.

Jan Vansina (2010) acrescenta ainda que o historiador deve embrenhar-se nesse trabalho de forma lenta, reflexiva, reconhecendo-o como uma representação coletiva, lembrando que o corpus da tradição “é a memória coletiva de uma sociedade que se explica a si mesma” (p. 140).

Foi com esse mesmo raciocínio que Hampâté Bâ, escritor e historiador preocupado em preservar os modos de pensar da sociedade oral, propôs iniciar seu processo de coleta e interpretação de suas tradições com o desenvolvimento de uma metodologia.

Assim como Hampâté Bâ, a metodologia da tradição oral desenvolvida por Vansina pode ser também considerada um dos pontos relevantes no percurso da coleta à tradução. Dentre esses pontos vale ressaltar aspectos referentes à natureza da tradição oral, que compreende, como características particulares, o verbalismo e sua maneira de transmissão, considerando que um documento oral pode ser definido de diversas formas, “pois o indivíduo pode interromper seu testemunho, corrigir-se, recomeçar, etc”. (VANSINA, 2010, p.140).

No processo de transmissão, a presença do testemunho ocular – imediato, sem interferência de outras tradições, é de suma importância, por garantir distorções mínimas do conteúdo. Aliás, segundo o mesmo autor, “toda tradição oral legítima deveria, na realidade, fundar-se no relato de um testemunho ocular” (2010, p. 141).

Outro ponto essencial no processo de dar primazia à coleta dessas narrativas está em considerá-las como obras literárias e fontes essenciais de conhecimento histórico e cultural das civilizações africanas, processo importante no percurso de chegada à escrita, pois expressam o *modus vivendi* de uma África por séculos ignorada e considerada por muitos ocidentais como um continente sem valor histórico.

Após o processo criterioso de coleta das narrativas, considerando os testemunhos oculares, os contadores de histórias, os anciãos e os tradicionalistas, Hampâté Bâ, frente à

imposição cultural do colonialismo, iniciou a passagem do oral para o escrito como forma de preservação dessas memórias.

As narrativas coletadas partiram das etnias da família de Hampâté Bâ e compunham a história do Império de Macina e da vida dos fulas e tuculores daquela região. Com o final dos estudos na Escola Profissional em Bamako e seu encaminhamento para Uagadugu, por sua recusa de tornar-se auxiliar nativo da administração em Goré, foi que o autor, diante da circunstância de mais uma vez se afastar do universo da tradição, iniciou, em 1991, o processo de transcrição dessas narrativas.

Na nova função recebeu como punição o cargo de escrevente temporário. Aguardando seu novo destino, o autor se encontra mediante seus primeiros registros escritos:

Em Kulikoro, enquanto o guarda de circunscrição encarregado da segurança da cidade organizava com o meu guarda-vigilante nossa viagem de piroga até Mopti, minha mãe foi à casa do marinheiro-chefe, cuja esposa tinha sido sua companheira de associação em Bandiagara. Passamos alguns dias com eles. Por coincidência nosso hospedeiro realizava então todas as noites grandes serões de contos, como era costume entre os marinheiros quando estavam em casa entre duas viagens. Amigos e griots²² vinham se apresentar ao som de violões. Foi lá que pela primeira vez, comecei a anotar tudo que ouvia, na totalidade ou em linhas gerais. Levava comigo uma boa provisão de cadernos. Um deles tornou-se meu primeiro “diário”. Em Kulikoro e depois, durante toda viagem, eu anotaria os principais acontecimentos do dia e, principalmente, tudo que visse e ouvisse de interessante relativo a nossas tradições orais. Uma vez formado o hábito, nunca mais o deixaria, pelo resto de minha vida. (HAMPÂTÉ BÂ, 2003, p. 340).

Assim, Hampâté Bâ demonstra como dá início ao processo de transcrição das tradições orais. Como afirma Adejunmobi em seus estudos sobre a oralidade nos escritos de Hampâté Bâ, o autor, “de um lado, se empenhou na tentativa de localizar as narrativas de uma tradição e, de outro, na tarefa de transformar a oralidade em escrita” (2008, p. 34).

Certamente a ação de preservação desse acervo da oralidade, o reconhecimento de seus mestres e o ímpeto de transcrevê-las se torna perceptível em Amkoullel. Hampâté Bâ agradece a seus mestres tradicionais, que lhe ofereceram uma “base sólida e rica, que mais tarde lhe seria preciosa” (2003, p. 339). Demonstra-nos o valor que atribui à tradição oral, mas também ao processo de transição do oral para o escrito, reconhecendo a importância desta para a preservação dos documentos orais.

²² “Corporação profissional compreendendo músicos, cantores e também sábios genealogistas itinerantes ou ligados a algumas famílias cuja história cantavam e celebravam” (HAMPÂTÉ BÂ, 2003, p. 13).

Autor da célebre frase: “quando morre um ancião na África é uma biblioteca que se queima”, Hampâté Bâ demonstra sua verdadeira atenção a esses sábios e anciãos, últimos depositários da memória africana que perderam seus valores tradicionais frente ao colonialismo. Com essa visão, Hampâté Bâ se propôs a resgatar e transcrever essa sabedoria, a registrar essas memórias, antes que elas se perdessem.

O projeto do autor/etnógrafo é decorrente das mudanças trazidas pela modernidade, e seu respeito pela tradição se manifesta na atividade de recolhimento etnográfico e gravação (Adejunmobi, 2000, p. 34). Há, então, de um lado, um autor preocupado com as narrativas orais tradicionais e principalmente com a forma de resgatá-las e, de outro, a escrita sendo esse suporte de legitimação.

De acordo com Pageard (1985), no prefácio de *Du récit oral ou roman*, o estudo de intelectuais africanos acerca da passagem do oral para o escrito, como a coleta e transcrição dessas narrativas tão bem reunidas por Hampâté Bâ, traz grandes contribuições:

Eu também creio que essa convicção possa contribuir, em longo prazo, para salvar o camponês africano das consequências da incompreensão. Com esse esclarecimento, releremos, com proveito, Amadou Hampâté Bâ²³[...] (PAGEARD, 1985, p. 11, tradução nossa).

Amadou Koné (1985), na mesma obra, nos faz refletir também acerca dessa incompreensão em relação à procedência das narrativas africanas, que surge no período do nascimento do romance africano, nos anos 1970, considerando-o um gênero de importação associado à literatura inglesa ou francesa.

Por meio dessa visão crítica, esse romance emergente é reconhecido, a partir de critérios que compõem a estética ocidental, muitas vezes apreciando-se somente os temas, as riquezas em segundo plano, a língua, os jogos de estrutura (KANE, 1975, p. 13).

Sem dúvida esses argumentos em relação à contribuição ocidental têm uma parte que não se pode negar categoricamente, pois vários escritores africanos são formados em escolas ocidentais, admirando mestres ocidentais.

Segundo Koné (1985), em relação a essa paternidade:

Uma importante parte desta “ficção” escapa à influência europeia ou americana e é certamente o resultado da transformação da literatura tradicional africana. [...] Assim, certo número de trabalhos tocam,

²³ Je crois aussi que cette foi peut contribuer à plus long terme, à sauver le paysannat africain des conséquences de l'incompréhension. Sous cet éclairage, on relira avec profit Amadou Hampâté Bâ [...].

indiretamente, neste problema de filiação da literatura moderna à literatura oral tradicional²⁴ (KONÉ, 1985, p. 14, tradução nossa).

Janheinz Jahn (1969) questiona a respeito do pertencimento da obra de um autor africano à literatura ocidental ou neoafricana:

Enquanto não confrontarmos aos topoi africanos cada uma das obras de um autor que escreve em uma língua europeia, e enquanto não conhecermos as tradições literárias de seu povo, estaremos agindo levemente ao classificar este autor como integrante da literatura ocidental.²⁵ (JAHN, 1969, p. 18, tradução nossa).

Conforme Jahn, o grande questionamento está no desconhecimento das tradições narrativas que constituem a origem de um dado autor, bem como no fato de se estabelecer apenas o parâmetro ocidental como fundamento crítico.

Charles Larson (1974, p. 16) também retorna à relação de divergência entre o romance africano e o romance ocidental, considerando que essas diferenças têm um fundo cultural e que o romancista africano cria novas unidades que dão forma à ficção que ele próprio criou.

Outro autor que reforça a questão da produção africana, Mohamadou Kane (1975, p. 16), afirma que com o romance tem-se a oportunidade de explicar sua originalidade pela relação com as formas da narrativa oral da África negra. Já Robert Pageard (1974, p. 16) acredita em uma nova perspectiva da relação entre romance africano e a realidade africana.

Com a tecedura da obra Amkoullel, podemos supor que Hampâté Bâ tivesse a mesma atenção em considerar suas memórias registradas por meio da escrita de forma autobiográfica, de maneira minuciosa e criteriosa, considerando o parecer do leitor ocidental.

O trajeto dessa literatura africana partiu das narrativas orais até chegar à escrita. De acordo com Calame Griaule,

Nós partimos da literatura oral. Talvez seja preciso nos determos neste sintagma paradoxal. A palavra literatura sugere o que é escrito. Mas podemos sem dúvida falar de literatura, pois os textos orais em questão respondem a critérios de obras elaboradas em uma forma e com intenções

²⁴ Une importante partie de cette “fiction” échappe à l’influence européenne ou américaine et est certainement le résultat de la transformation de la littérature traditionnelle africaine [...] Ainsi, un certain nombre de travaux touchent-ils indirectement à ce problème de filiation de la littérature moderne avec la littérature traditionnelle orale.

²⁵ Aussi longtemps qu’on n’a pas confronté aux topoi africains chacun des ouvrages d’un auteur agisybrien écrivant dans une langue européenne, et aussi longtemps qu’on ne connaît pas les traditions littéraires de son peuple, ce serait agir à la légère que de classer cet auteur dans la littérature occidentale.

diferentes da linguagem da comunicação corrente; oral porque transmitida de boca a ouvido ao longo das gerações, conservada no patrimônio da “fala” de um povo e também submetida às flutuações dessa matéria humana movente que é a fala²⁶ (GRIAULE, 1967, p. 21, tradução nossa).

Apesar de sua visão em relação à terminologia “literatura” para as narrativas orais tradicionais não ser compartilhada por outros autores, o autor enfatiza que podemos, sim, falar em literatura também para as narrativas orais, pois obedecem a critérios específicos de elaboração.

A negação, ou o desconhecimento, dessas formas estruturantes e do rigor exigido na criação das narrativas tradicionais foi, sem dúvida, o grande empecilho para o seu reconhecimento:

[...] no quadro da escrita, as fontes de valores são os “autores” e as suas obras, o que cria reflexos culturais que levam os pensadores a negar qualquer réstea de pensamento onde não encontrem obras escritas, devemos hoje reconhecer que a oralidade pode produzir obras culturais muito ricas. (AGUESSY, 1977, p. 108).

Portanto, quando falamos de oralidade acerca do campo cultural africano, pensamos nela como dominante, privilegiando, dentro das sociedades africanas tradicionais, aspectos referentes à transmissão dos seus conhecimentos e dos seus valores.

Ki-Zerbo, em *Para quando a África?* reitera que a história africana deve redundar-se a partir de sua matriz, e essas fontes estão na tradição oral. Segundo o autor, cabe ao historiador a habilidade de adentrar o universo africano, pois, “onde quer que haja humanos, há história com ou sem escrita!” (2009, p. 15).

Outra autora africanista, Ana Mafalda Leite (1998), aborda a questão do preconceito que dicotomiza oral e escrito, presente no discurso sobre as literaturas africanas e que, de certa forma, permanece e precisa ser revisto, pois considera que a escrita está relacionada a uma “essência europeia” e a oralidade a uma “natureza africana”. Já Aguessy (1977, p. 108) considera que um aspecto particular e importante em relação à oralidade diz respeito ao fato de ser ela uma característica dominante, mas não exclusiva, do campo cultural africano.

²⁶ Nous partons de la littérature orale. Il faut peut-être s'arrêter à ce syntagme paradoxal. Le mot littérature suggère ce qui est écrit. Mais on peut sans doute parler de littérature car les textes oraux dont il s'agit répondent à des critères d'œuvres élaborées dans une forme et avec des intentions différentes de celles du langage de la communication courante; orale parce que transmise de bouche à oreille au fil des générations, conservée dans le patrimoine de “parole” d'un peuple et aussi soumise aux fluctuations de cette matière humaine mouvante qu'est la parole.

Enfim, a passagem do oral ao escrito vem como forma de legitimação de conhecimento histórico e cultural fornecida pelas narrativas tradicionais. Esse procedimento de passagem realizado pelo autor surge como uma forma de desarticular os objetivos do colonizador na tentativa de desnaturalizá-los. Sendo assim, em muito contribuiu o processo de coleta e transcrição da narrativa oral desenvolvido por Hampâté Bâ, pois, estando diante dos últimos integrantes africanos da geração que vivenciou a tradição, o escritor, historiador, etnógrafo, transcritor e tradutor considerou o patrimônio da palavra de um povo de forma integrada aos aspectos da arte, da educação e da criação que construíram, conforme também aponta Rosário (1989), a sustentação dessas sociedades:

[...] nas sociedades de tradição oral, a educação se associa à arte e o acto criativo está em função das preocupações da manutenção e prosperidade do grupo comunitário. Em suma, na oralidade, todos os actos, quer educativos, quer criativos, efectivam-se para preservação do grupo (1989, p. 43).

Entretanto, em relação ao processo de coleta e tradução, cabe reconhecer os limites de uma pretensa fidelidade às narrativas tradicionais, uma vez que não se pode deixar de considerar dois problemas recorrentes: a passagem do oral para o escrito e a passagem da língua africana para a língua francesa.

Amadou Koné (1985, p. 30) reforça a inviabilidade da literalidade no processo de tradução como sinônimo de fidelidade. Isso ocorre devido à presença de elementos paralinguísticos na narrativa oral (mímica, humor dos personagens, música), que não são capturados ou absorvidos pela escrita. Muitas histórias também são adaptadas seguindo as necessidades da escrita, e sua fidelidade em relação à tradução pode muitas vezes envolver sentimento.

Nesse processo temos o tradutor, que, de acordo com Gagnebin, em referência a Blanchot, “vive da diferença das línguas, pois toda tradução está fundada nessa diferença, enquanto persegue, aparentemente, o desígnio perverso de suprimi-la” (1960, 2009, p. 21). Essa questão aparece em nota do editor francês, justificando as supressões no contexto da obra de Hampâté Bâ:

O manuscrito de Amadou Hampâté Bâ continha numerosas explicações sobre a cultura e sociologia africanas. Em razão da importância da obra, de comum acordo com o autor ficou decidido privilegiar a narração e suprimir grande parte dessas observações. O leitor poderá encontrá-las em outras obras especializadas do autor (2003, p. 20).

Esse procedimento evidencia a quem a obra se destina, ao leitor ocidental, e amplia as informações e explicações em seu enredo, a fim de facilitar a entrada desse leitor no universo africano, criando de fato uma aproximação que reflete o intento de sanar qualquer incompreensão a respeito das realidades africanas. As supressões neste caso ocorrem devido às numerosas explicações sobre a cultura africana em questão, e não por aspectos referentes ao processo de domínio da língua. O editor deixa claro que se quisermos adentrar aspectos mais aprofundados dessas sociologias, devemos consultar obras literárias específicas para este fim. Para Jouanny, Amkoullel é uma obra de vulgarização, “um livro de sabedoria, uma introdução aos aspectos fundamentais da ética africana, mas também, e não menos meritório, a obra de um escritor consciente de todos os recursos de sua arte e habilidade na escrita” (1992, p. 72).

Outro aspecto que, dentro do processo de tradução realizado por Hampâté Bâ, deve ser considerado, está no conhecimento das duas línguas, a língua fula de sua etnia e o francês aprendido na “Escola de Brancos”, pois esse transcritor bilíngue possui conhecimento do campo lexical e semântico das duas línguas, colocando-o a serviço de seu projeto de preservação da sabedoria ancestral:

O bilíngue [...] minora os problemas que se colocam ao estudo de textos do sistema literário oral fixados pela escrita numa outra língua, porque, quando traduz, ele coloca os elementos significantes ao serviço de estruturas profundas que lhe são familiares nas duas línguas, dir-se-á que estamos perante uma tradução livre ao nível de estruturas de superfície (ROSÁRIO, 1989, p. 312).

O que o tradutor, nesse caso o próprio escritor da obra, Hampâté Bâ, traduz para nós, leitores ocidentais, é a reconstituição de fatos memoráveis de sua infância e juventude com uma riqueza de detalhes como quem reconstitui “um acontecimento, e o filme gravado desenrola-se do começo ao fim, por inteiro” (Hampâté Bâ, 2003, p. 14). É nessa tentativa de descrição tão minuciosa que o autor preenche as lacunas da memória e nos oferece subsídios para que compreendamos como ocorre esse processo de reconstrução dos acontecimentos memorialísticos no contexto da sociedade fula e, sobretudo, da educação africana.

CAPÍTULO 2 - EDUCAÇÃO AFRICANA E MEMÓRIA

É possível vencer o inimigo fisicamente e reduzi-lo a escravidão,
mas jamais se poderá domesticar sua alma e seu espírito a ponto
de impedi-lo de pensar.
Hampâté Bâ (2003, p.42)

2.1- O embate entre a “escola do camaleão” e a educação europeia

Desde sua infância, Hampâté Bâ teve o amparo tanto da família paterna, quanto da família materna. Nos primeiros anos de vida, esteve sempre na presença de sua mãe e na de sua serva-mãe, que lhe dispensava cuidados. Rodeado por seus familiares, o pequeno menino recebe, a princípio, a instrução necessária para sua vida. Nessa formação inicial, a criança fica se condiciona à educação pela memória. Criado em um ambiente no qual o conhecimento é transmitido de geração a geração, Hampâté Bâ, como um bom tradicionalista em formação, registra todos os acontecimentos, que permanecem disponíveis em sua totalidade.

Dentro desse contexto educacional no qual o aprendizado ocorre por meio da natureza é que Hampâté Bâ utiliza-se da metáfora “escola do camaleão”, nos colocando diante da observação do comportamento desse animal e nos fazendo refletir sobre o ensino nessa escola.

Segundo ele, quando o camaleão assume uma direção não volta atrás, ele possui um propósito na vida e nada o distrai de seu objetivo. Trata-se de um animal que possui um olhar que se transforma, um olhar atento a tudo o que está ao seu redor e, quando está em determinado ambiente, assume a cor do lugar. Para Hampâté Bâ, isso não significa hipocrisia, mas tolerância, saber viver; não entrar em conflito com o outro procurando conviver em uma compreensão mútua.

Perguntamo-nos, o que faz o camaleão? O camaleão mexe os pés devagar, para não se afundar, olha ao redor e depois continua a caminhar com cuidado, e se aparece uma presa ele vagarosamente impulsiona sua língua e toma a presa para si em silêncio, mas se isso não acontece retoma a língua. Então, Hampâté Bâ enfatiza os requisitos para que se execute um trabalho duradouro: “seja paciente, bom e humano” (1998, p.129).

As reflexões realizadas pelo autor em relação à “escola do camaleão” nos colocam diante do relato da educação em que esteve inserido, cujo aprendizado ocorre pela observação da natureza, pelo respeito mútuo, pela busca de conhecimento e transformação constante, aspectos esses que o auxiliaram no processo de construção de novos conhecimentos nas escolas que iria frequentar posteriormente.

Quando Hampâté Bâ encerra o primeiro ciclo de sua vida, ocorre a “morte de sua primeira infância” e a entrada na grande infância. No momento da mudança, alguns deveres que antes não possuía, por viver como toda criança africana e muçulmana daquela região, em total liberdade, lhe são atribuídos. Agora, com seus sete anos, após a morte de sua primeira infância, relata o que lhe iria acontecer,

A partir desta noite, você entra 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).

Levado por seus pais, Kadidja e Tidjani, à casa de Tierno Kounta, após uma pequena cerimônia, Amkoullel foi convertido ao Islamismo. Seu mestre agora lhe ensinaria os conhecimentos do livro sagrado. Inicialmente, conhece as sete letras corânicas encontradas no início de todas as suratas do Alcorão e que, segundo Hampâté Bâ, os mulçumanos pronunciavam antes de cada gesto ou ato importante de sua vida. A repetição contínua das lições estabelecidas por seu mestre Tierno Kounta o auxiliava na memorização dos textos sagrados, e mais tarde lhe seria útil em diversas circunstâncias de sua vida. Hampâté Bâ, a partir de então, teve plena liberdade de ir e vir no ambiente familiar e em toda comunidade e, nesse período, tem contato com um “homem de conhecimento”, “um tradicionalista”, sábio em matéria de conhecimentos tradicionais. Esse homem, que o narrador descreve como portador de um olhar expressivo e penetrante que chegava a assustar, mas que dele emanava uma força misteriosa, chamava-se Danfo Siné, o tocador de Dan²⁷, que era conhecido também como um bambara, doma com um conhecimento completo das tradições. Danfo Siné possuía dados relativos a acontecimentos históricos, sabedoria no que diz respeito às ciências humanas, religiosas, simbólicas, iniciáticas e às ciências naturais, além da

²⁷ “Uma espécie de alaúde de cinco cordas confeccionado com a metade de uma cabaça grande” (Hampâté Bâ, 2003, p.139).

compreensão dos mitos, lendas e provérbios. Mas o que mais chamava atenção de Hampâté Bâ era por ser um exímio contador de histórias:

Foi dele que ouvi pela primeira vez numerosos contos e lendas bambaras da região do Wassulu, onde estas duas etnias convivem de maneira muito próxima (HAMPÂTÉ BÂ, 2003, p.139).

Amkoullel absorve desse “homem do conhecimento” informações de etnias e acontecimentos da história africana que o auxiliariam em sua formação como futuro sábio do imenso e variado conhecimento africano.

Com uma vida repleta de acontecimentos, o jovem fula, após a morte de seu mestre Tierno Kounta, fica sem orientação na escola corânica e passa a retomar sua formação em família por meio de seu segundo pai Tidjani Thiam, que, de forma severa, quase consegue fazê-lo perder o gosto pelo estudo.

A educação de Amkoullel estava entre os conhecimentos tradicionais e os conhecimentos corânicos, sendo que um não anulava o outro, pois ambos valorizavam o relato das etnias próximas, com as quais convivia direta ou indiretamente, os conhecimentos advindos dos mais velhos e, principalmente a educação familiar absorvida pelo exemplo.

Antes de seu retorno a Bandiagara, Bâ se dividia entre a educação corânica, a tradicional, ensinada por seu amigo Koullel, e os ensinamentos adquiridos com o tocador Danfo Siné, além das provas de coragem às quais era submetido por seu pai, muito típicas de seu sistema de educação. Após o exílio do pai, retorna a sua cidade natal Bandiagara e retoma seus estudos com outro grande mestre com quem teve intimidade desde a infância, Tierno Bokar. Levado por sua mãe à casa do mestre, recomeça e dá prosseguimento aos estudos corânicos anteriormente iniciados com Tierno Kounta.

O dia de uma criança fula não variava muito: consistia em acordar antes do amanhecer do sol, fazer a prece da manhã e ser encaminhada para a escola onde o esperava a prancheta com o texto corânico inscrito no dia anterior, instalada em um canto, que a criança repetia para sabê-lo de cor. (Hampâté Bâ, 2003, p.160).

Na escola corânica, a repetição era algo didático e auxiliava na memorização e, na educação tradicional, tal metodologia também era essencial. “A cada vez o filme se desenrolava novamente, e o evento estava lá restituído, e o passado se tornava presente; a vida para eles não se resume jamais” (Hampâté Bâ, 2010, p.209). Este exercício de memorização demonstrava o quanto era importante não suprimir aspectos de uma história

que se mantém pelo conhecimento em sua completude. A repetição como recurso, neste caso, serviria para desenvolver essa memória em relação à proposta inicial do autor, a repetição o auxiliaria na memorização das histórias ouvidas e depois recontadas no intuito de coletá-las e transcrevê-las. Essa memorização mecânica advinda dessa escola “talvez também se adaptasse ao caráter oral da produção textual africana”²⁸ (Serpos, 1987, p.156, tradução nossa).

O aprendizado tradicional corânico ao qual estava submetido possuía um prazo de sete anos, sete meses e sete dias. As lições eram copiadas, corrigidas, lidas pelo mestre em voz alta. Posteriormente, Hampâté Bâ as repetia dez ou quinze vezes, como forma de memorização; cada lição não aprendida era punida com golpes de cipó. Após o término da lição, Tierno Bokar o autorizava a voltar para casa. Essa metodologia utilizada pela escola corânica obriga o narrador a assumir posturas de disciplina e de organização.

Nessa escola, eram ainda oferecidos, no período noturno, cursos para aqueles que gostariam de se tornar hafizes ao terminar seus estudos, ou seja, aqueles que saberiam o Alcorão inteiro de cor – o que as famílias celebravam com festa. (Hampâté Bâ, 2003).

Dessa maneira,

[...] os jovens aprendiam a escrever e recitar o texto inteiro do livro sagrado sem um erro, apesar de não lhe compreender o sentido; somente aqueles que mais tarde aprendessem o árabe poderiam entender seu significado. Para nós meninos, o curso recomeçava às catorze horas. Amontoados à sombra da parede da casa do mestre, aprendíamos a lição que teríamos de recitar no dia seguinte. Em torno das dezesseis horas, após a prece do meio da tarde, estávamos livres. Corríamos até nossa casa para deixar as roupas e íamos brincar. (HAMPÂTÉ BÂ, 2003, p.162).

O estudo disciplinado das lições permitiria assegurar, futuramente, aos alunos e à comunidade, o fortalecimento da religião e a formação de novos adeptos.

Outros momentos de aprendizado eram ainda vivenciados por Hampâté Bâ e seus companheiros; após o jantar, encontravam-se, em uma conhecida praça da comunidade, com jovens e moças para conversar dançar e cantar à luz da lua.

A praça chamada Kérétel, no período da primavera, reunia lutadores que Bâ e seus amigos gostavam de ver, além de escutar os griots músicos, ouvir contos, epopeias e poemas. Para ele:

²⁸ S'adaptait peut-être aussi au caractère oral de la production textuelle africaine (...)

Se um jovem estivesse em verve poética, ia lá cantar suas improvisações. Nós a 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, 2003, p.174).

Foi nessa escola, rodeada por diversos membros da sociedade africana, que Hampâté Bâ assegurou os seus valores relacionados à tradição oral, além de frequentar diariamente os serões que aconteciam após o jantar na casa de seu pai Tidjani. Esses serões, para o menino africano, eram como verdadeiras escolas vivas:

[...] um mestre contador de histórias africano não se limitaria a narrá-las, mas podia também ensinar sobre numerosos outros assuntos, em especial quando se tratava de tradicionalistas consagrados como Koullél, seu mestre Modibo Koumba ou Danfo Siné de Buguni. Tais homens eram capazes de abordar quase todos os campos do conhecimento da época, porque “um conhecedor” nunca era um especialista no sentido moderno da palavra mas, mais precisamente, uma espécie de generalista (HAMPÂTÉ BÂ, 2003, p.174).

O conhecimento desses grandes mestres não era compartimentado, conforme afirma o autor, mas amplo. Estes eram conhecidos por serem generalistas e terem conhecimento, com grandiosidade e entendimento, de tudo que os cercava. A instrução adquirida por Hampâté Bâ, ao lado de seus mestres e de seu povo, o tornaria futuramente conhecido como o “sábio de Bandiagara”.

Esse conhecimento rico e variado, adquirido ao longo dos anos de sua existência, preenchia o universo de Hampâté Bâ em relação à tradição. Ele percebia então que,

O mesmo ancião (no sentido africano da palavra, isto é, aquele que conhece, mesmo se nem todos os cabelos são brancos) podia ter conhecimentos profundos sobre religião ou história, como também ciências naturais ou humanas de todo tipo. Era um conhecimento mais ou menos global segundo a competência de cada um, uma espécie de “ciência da vida”; vida, considerada aqui como uma unidade em que tudo é interligado, interdependente e espiritual nunca estão dissociados. (HAMPÂTÉ BÂ, 2003, p.174).

As seções permanentes na casa de Tidjani ofereciam ricas oportunidades de conhecer o passado, a história e, principalmente, a cultura do continente. Com a constante presença dos mestres em sua residência, entre eles Koullél e seu mestre Koumba, contemporâneo de El Hadj Omar, Amkoullél compreendeu, por meio de seus esclarecimentos, questões

históricas daquela época. Foi por intermédio dos conhecimentos transmitidos por eles que o autor ouviu as interpretações de grandes contos iniciáticos fulas que publicaria futuramente. Os contos, segundo ele, apresentavam-se de forma agradável, porém estavam repletos de profundos ensinamentos.

A presença dos griots cantores, músicos ou genealogistas na exposição desses sábios tradicionalistas traziam musicalidade e poesia, animando os serões. O que poderia ser considerado um caos aos olhos ocidentais, não passava, para Hampâté Bâ, de momentos de aprendizado e absorção de elementos da cultura africana de forma prazerosa, pois, para ele, tudo era vivo e divertido. Esse processo metodológico por ele vivenciado era parte integrante da educação tradicional:

“Instruir brincando” sempre foi um dos grandes princípios dos mestres malineses. Mais do que tudo, o meio familiar era para mim uma grande escola permanente; a escola dos mestres da palavra! (HAMPÂTÉ BÂ, 2003, p. 175).

Em meio a essa verdadeira escola, descrita pelo narrador, o menino se comportava entre os adultos como um “bloco de cera virgem” e registrava em sua memória tudo o que ouvia. O processo de retenção dessas histórias em sua mente infantil, permitia-lhe, desde cedo, no convívio com seus familiares e mestres, desenvolver a criança fula segundo os padrões da educação pelo exemplo e pela palavra.

Foi lá que, mesmo antes de saber escrever, aprendi a tudo armazenar em minha mente, já bastante exercitada pela técnica de memorização auditiva da escola corânica. Fosse qual fosse a extensão de um conto ou de um relato, eu o gravava em sua totalidade e no dia seguinte, ou alguns dias depois, o repetia tal e qual a meus companheiros de associação (HAMPÂTÉ BÂ, 2003, p.175).

Na convivência entre suas duas famílias, o narrador reconhece o valor de seus mestres Tierno Bokar e Koullél, que lhe ofereceram, de acordo com suas respectivas áreas de conhecimento, tudo o que enriqueceu seu espírito de criança. Mas, devido a circunstâncias familiares alheias a sua vontade, Hampâté Bâ permanece em Bandiagara submetido aos cuidados de parentes paternos enquanto sua mãe sai de sua casa, rumo a Bamako, expulsa por outra esposa de seu pai.

Nesse ínterim, o narrador vive outros momentos de aprendizado e de retenção do universo fula nos rituais de circuncisão de seu irmão Hammadoun, afastando-se um pouco

das suas últimas preocupações. Ao acompanhar parte do processo de circuncisão, Hampâté Bâ observa o momento em que são levados à alta brousse por alguns anciãos, no intuito de aprenderem com eles, versados no conhecimento dos vegetais, minerais e da fauna local; trata-se de ensinamentos de todo o tipo em relação “às ciências da natureza”. Isso era comum a todas as crianças fulas, educadas por meio de exemplos concretos, fáceis de serem por elas compreendidos. Amkoullel, nome dado por sua capacidade de retenção e memorização, aponta:

“Algumas cenas que observavam propiciavam aprofundamentos: uma árvore abrindo os galhos em direção ao espaço lhe permitia explicar como tudo, no Universo, se diversificava a partir da unidade; um formigueiro ou cupinzeiro ofereciam a ocasião de falar sobre as virtudes da solidariedade das regras da vida social. A partir de cada exemplo, de cada experiência vivida, o bawo²⁹ e os anciãos ensinavam aos meninos como se comportarem na vida e as regras a respeitar em relação à natureza, aos semelhantes e a si mesmos. Eles o ensinavam a ser homens. (HAMPÂTÉ BÂ, 2003, p.197).

Os momentos de aprendizado vividos pelo menino Amkoullel vêm, mais uma vez reforçar o valor dado pela educação africana advinda do exemplo, dos pais e, nesse momento, pelas experiências dos sábios conhecedores de toda natureza. O conhecimento advindo dessa educação “é um conhecimento global, um conhecimento vivo” (HAMPÂTÉ BÂ, 1997, p.25).

No percurso memorial que Hampâté Bâ (2003) vai traçando de sua formação, bem como de sua vida, entre a escola corânica, iniciada aos sete anos com os estudos mnemônicos e auditivos do Alcorão, e a escola tradicional africana, escola do exemplo familiar, o jovem menino é surpreendido por uma intervenção externa da qual não teve como fugir: é recrutado para a escola de brancos, mais conhecida como escola do colonizador ou escola europeia.

A escola, considerada por grande parte dos muçulmanos como caminho mais rápido para o inferno, fez de Amkoullel sua vítima. Com o impacto da colonização, as potências coloniais passaram a interromper o processo de aprendizado da tradição para incutir nos africanos sua própria cultura.

Escolhido pelo chefe tradicional da cidade por motivos particulares de desavença, que selecionou dois membros de uma mesma família, Hampâté Bâ foi designado juntamente com seu irmão para serem levados para a escola do colonizador. O processo de formação

²⁹ “Vigilante, em geral um membro da casta de tecelões e encarregado, entre outras coisas, de lhes ensinar os “cantos dos circuncisos” durante as três semanas de isolamento.” (Hampâté Bâ, 2003, p.196)

nessa escola apresentava uma educação tecnicista, pois os africanos eram formados para nutrir setores profissionais, de mão de obra para colônia. Entre esses setores destacavam-se,

[...] o setor público (professores, funcionários, subalternos da administração colonial, médicos auxiliares etc.), para onde iam os melhores alunos; o setor militar, porque se desejava que os atiradores, spahis e goumiers tivessem conhecimento básico de francês; e o setor doméstico, que herdava os alunos menos dotados. (HAMPÂTÉ BÂ, 2003, p.209-210).

Esse procedimento formativo, com caráter sistemático e dominador, tem como principal objetivo combater a escola tradicional e formar mão de obra que pudesse ficar à disposição da colônia.

Mesmo sabendo de seu destino, Hampâté Bâ enfrenta a situação como um adulto; articula a liberação de seu irmão mais velho por ter um vasto conhecimento do Alcorão e se predispõe ao estudo na escola dos brancos. Na primeira aula, Amkoullel, como um bom observador, analisa a estrutura da escola e, inicialmente, percebe que quem ministrava as aulas era um monitor de ensino primário nativo, formado pela Escola Profissional de Bamako. Nesse novo contexto, aprende sua primeira frase em Francês e naquele instante, alertado pelo monitor em relação à hierarquia presente nas tradições, entende que os conhecimentos culturais tradicionais devem ser deixados fora da escola de brancos, do outro lado do rio. Tal postura, nessas circunstâncias, caminhava para o seguinte destino:

Tratando-se de culturas que a escola oficial das cidades africanas recusa e cujos detentores não exercem quaisquer funções no aparelho econômico ou político dos novos Estados, em que o poder de decisão sobre os problemas essenciais já não é do seu âmbito, inúmeros intelectuais africanos ignoravam-nas ou pouco crédito lhes dão! Muitas vezes, não veem nelas mais do que simples práticas religiosas ultrapassadas, símbolos iniciáticos, objetos de cultos absurdos e funcionais, contos e provérbios, superstições, magia (SOW, 1997, p.14).

O ensino da escola de brancos, ou seja, a escola ocidental, incutia em seus alunos africanos, uma cultura que previa a anulação de todo conhecimento tradicional das últimas gerações. Rompendo com essa ligação, os africanos ocidentalizados passam a desconsiderar a tradição africana, muitas vezes desconhecendo-a, devido a esse processo imposto de “ruptura” com os padrões sociais e educacionais até então vigentes.

Mesmo mediante tais circunstâncias, o menino Amkoullel utilizava de todos os conhecimentos advindos da educação africana e da educação corânica como instrumentos a

seu favor no aprendizado da língua do colonizador. Com os recursos mnemônicos da escola corânica, Hampâté Bâ desenvolvia o aprendizado da língua francesa e, com o objetivo de falar com o comandante diretamente em sua língua, faziam-no desenvolver seus estudos com todo ardor.

Ao tomar o conhecimento de sua presença na escola de brancos, sua mãe se propôs a buscar recursos para tirá-lo de lá. Então, como viviam em uma situação abastada, Kadidja resolve vender parte de seu rebanho para resgatar Hampâté Bâ dessa escola, que, segundo ela e toda a comunidade, torná-lo-ia um infiel. A resistência presente na voz da mãe de Amkoullel demonstra a indignação da comunidade africana em ser dominada pelo colonizador que tentava submetê-la a um processo de aculturação, ou seja, um árduo empenho em promover a assimilação cultural com vistas à dominação de um grupo sobre o outro.

O autor se serve da fala do seu líder espiritual e de toda a família para convencer-se de que o aprendizado com os brancos não seria de todo ruim, se Hampâté Bâ possuísse de fato sua tradição firmemente plantada dentro de si mesmo. É precisamente esse argumento que Tierno Bokar utiliza para dissuadir sua mãe a deixá-lo seguir seu caminho:

‘Por que o fato de ir à escola tornaria Amadou um infiel? O próprio Profeta disse: ‘O conhecimento de alguma coisa, seja ela qual for, é preferível a sua ignorância’; e também: ‘Procure o conhecimento do berço ao túmulo, nem que seja na China!’ Kadidja, minha irmã, não se interponha entre Amadou e o seu Senhor. Aquele que o criou está mais informado do que nós sobre seu destino, deixe Amadou em suas mãos. Que Ele o coloque onde quiser e disponha dele como quiser. Se Ele decidir que Amadou não deve se instruir na escola francesa, aconteça o que acontecer Amadou voltará, e se Ele decidir que a escola é seu caminho, Amadou o seguirá. (HAMPÂTÉ BÂ, 2003, p.227)

A presença do divino na tomada de decisões, ou nos encaminhamentos que a vida deve seguir, surge e ressurge na narrativa de forma recorrente. E refletir sobre isso é se colocar à disposição dos acontecimentos com a proteção divina. Além de confiar no que o menino aprendeu na tradição e que estará nele marcado por toda sua vida, indica que a frequência na escola de brancos não apagaria as experiências familiares.

Assim sendo, Hampâté Bâ passou a frequentar a escola de brancos da comunidade. A escola era dividida em duas partes, uma onde se encontravam os alunos mais avançados e a outra, onde ficavam os alunos que se encontravam no aprendizado da leitura e da escrita. Nessa turma na qual Amkoullel foi inserido, habituado a transcrever as lições desde o

período em que esteve na escola corânica, decorou com facilidade todo o alfabeto, além de escrevê-lo corretamente.

O rigor em castrar a utilização da língua local deixava Hampâté Bâ intrigado a respeito de como os alunos aprendiam a língua francesa, pois o mestre não podia traduzir uma só palavra. A proibição do uso da língua materna gerava sanções abomináveis. O autor confirma tais posturas perante os alunos que insistiam em falar a língua materna entre eles. Essa proibição tinha o firme “propósito de afastá-las das influências tradicionais”. (HAMPÂTÉ BÂ, 1997, P.26). Isso chegou a tal ponto que, na escola, “a criança que fosse surpreendida falando sua língua materna recebia um quadro chamado ‘símbolo’, pendurado no pescoço, com o desenho de uma cabeça de burro, e ficava privada do almoço”. (HAMPÂTÉ BÂ, 1997, p.26). O afastamento das crianças africanas de suas tradições ocorria de maneira punitiva e constrangedora. Mediante essa atitude do colonizador, os meninos africanos estavam constantemente passando por um processo de fragmentação de sua tradição.

A metodologia da escola, que Hampâté Bâ denomina na obra como “linguagem em ação”, permitia que aprendessem a língua francesa com rapidez. Pelo fato de as crianças africanas conviverem com diferentes comunidades étnicas, já desde pequeninas, eram políglotas e já possuíam facilidade em aprender uma nova língua. Aparentemente, a estratégia didática assumida nas escolas locais promovia um grande percentual de africanos fluentes da língua francesa, mas, sobretudo, destituídos de sua tradição, tornando-se africanos europeizados, facilmente dominados.

O percurso a que eram submetidos no ambiente escolar estava também relacionado à capacidade de aprendizado da língua, bem como ao caminho que seguiriam dentro da hierarquia do colonizador, segundo as posições destinadas ao negro colonizado.

Após o término dos estudos iniciais, que exigiam aprender a ler, escrever e falar corretamente o Francês, os alunos continuavam seus estudos na escola de Djenné, que ficava a duzentos quilômetros de distância de Bandiagara; com o firme propósito de tornar-se um chefe, Hampâté Bâ partia para estudar. Após os estudos em Djenné, em seu retorno a Bandiagara, Amkoullél transmite aos seus companheiros tudo o que havia ocorrido durante os anos em que esteve ausente, as pessoas que havia encontrado e seus costumes. Tais relatos retomam o gosto que sempre teve de contar suas histórias por meio de suas memórias; este momento foi por ele descrito como aquele em que teve a primeira plateia para suas aventuras

peçoais. “Não me faltavam casos para contar, nem palavras para fazê-los... Foi um longo e alegre serão, que se prolongou noite adentro”. (HAMPÂTÉ BÂ, 2003, p.283).

Nesse período, na cidade militar chamada Kati, Hampâté Bâ, juntamente com seus pais, cria sua nova Waaldé e passa a frequentar a casa de seu compatriota dogon³⁰ Oumaro Tembély que realizava para os brancos o trabalho de boy³¹. Amkoullél aproveitava esses momentos em companhia de seu amigo para compreender ainda mais o universo da cultura ocidental, mesmo que para isso tivesse que arrumar cama e lavar a louça. Foi dessa forma que Hampâté Bâ descobriu a maneira de viver dos europeus e do que se alimentavam, além de se tornar, mais tarde, missivista das mulheres dos atiradores, tirando proveito com alguns centavos.

Mas foi num certo dia, já com dezessete anos, que Hampâté Bâ encontrou um dos seus companheiros da escola nativa que permaneceu nos estudos, com uma vestimenta de suboficial e ele ali na condição de boy das mulheres dos atiradores. Essa circunstância vivenciada por Hampâté Bâ fez com que ele retomasse seus estudos e logo se viu sentado novamente num banco de escola. Teve com isso a oportunidade de se tornar um vagomestre civil auxiliar do exército, com a função de distribuir as cartas dos artilheiros às suas esposas. Empenhado nos estudos, em 1918, Hampâté Bâ é designado para escola Regional de Bamako, escolhido entre os melhores alunos, antes de ir à Escola profissional.

Ao concluir seus estudos na Escola regional, Hampâté Bâ é acompanhado para o internato da Escola Profissional de Bamako, mais conhecida como “escola dos refêns”. Os recrutados eram filhos dos chefes locais, bem como de notáveis da região com a intenção de assegurar a docilidade dos colonizados. Tudo isso correspondia ao êxito do processo de aculturação da administração colonial:

Um dos objetivos de toda colonização, sob qualquer céu e em qualquer época, sempre foi por começar a 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 seu lugar os valores, costumes e cultura do colonizador considerados superiores e os únicos válidos. E que melhor maneira de alcançar esse propósito do que a escola? (HAMPÂTÉ BÂ, 2003, p.326-327).

³⁰ “Estes eram conhecidos (e ainda são até hoje) por produzirem esculturas e máscaras coloridas de madeira. Eram povos de tradição migratória e falavam muitas línguas” (Mattos, Regiane Augusto, 2007, p.23).

³¹ “Palavra inglesa utilizada para designar os jovens empregados domésticos nativos na Ásia e na África” (Hampâté Bâ, 2003, p.103).

Para Hampâté Bâ, do ponto de vista do colonizador a imposição da língua teve um saldo positivo, uma vez que considera que o conhecimento do idioma facilitaria a comunicação entre as etnias que não falavam a mesma língua, uma forma de compensar a escolaridade europeia como um processo de subjugação. Na opinião de Ki- Zerbo, também seria possível vislumbrar certo benefício com a aquisição desses conhecimentos ocidentais:

[...] é impensável e impossível rejeitar as línguas impostas pela colonização porque, objetivamente, elas foram integradas ao nosso patrimônio cultural, elas unem povos africanos entre si e com a comunidade internacional. As línguas fazem-nos ter acesso a filões fabulosos de cultura e história que são portas incontornáveis para entrar no mundo contemporâneo. Mas com as condições de sairmos da posição de colonizados e de que não nos obriguem a deixar nossas próprias línguas no vestiário ou no caixote de lixo do mundo moderno (2009, p.73).

Não há melhor instrumento de dominação em uma sociedade do que o processo de imposição de uma língua. Tal aspecto era reconhecido por Ki-Zerbo e pelo narrador, desde que todo e qualquer tipo de conhecimento mantivesse a liberdade e a valorização da própria cultura.

A preparação desses africanos europeizados assumia patamares bem mais amplos no interior da África Ocidental Francesa. Dessas escolas saíam professores, auxiliares nativos da administração colonial e médicos assistentes na intenção de servir aos interesses da França e suas colônias. O que o colonizador não conseguiu prever foi o benefício que sua principal arma de controle traria aos nativos: a formação das elites intelectuais que, mais tarde trariam a libertação e a independência de seus países.

Encaminhado para a classe que preparava os alunos para serem auxiliares da administração, Hampâté Bâ estudava para o exame de admissão. Ele mantinha uma boa relação com seus mestres e companheiros e, por ter grande conhecimento islâmico, era chamado “aluno marabu”. Em seu primeiro ano na Escola profissional, tudo transcorreu sem problema e, aos olhos dos mestres, era visto como um aluno esforçado.

O mestre daquele período da escola, Sr. Bouyagui Fadiga, era considerado pelo diretor da escola como “um puro produto intelectual da cultura francesa”. Seu objetivo era também fazer com que os alunos se tornassem esse produto intelectual: “e era isto, de fato, que com a melhor intenção do mundo queriam fazer conosco; esvaziar-nos de nós mesmos para nos encher com a maneira de ser, agir e pensar do colonizador” (HAMPÂTÉ BÂ, 2003,

p.331). Nessa afirmativa, o autor coloca de forma irônica, o procedimento de dominação derivado do uso da língua, reconhecendo perfeitamente o estratagema eficaz do colonizador.

No final do segundo ano, enquanto aguardava o resultado dos exames, começa a trabalhar junto com o coletor de registros na triagem dos pacotes que continham os objetos pessoais dos atiradores mortos no fronte da Primeira Guerra Mundial. No fim das férias, foram anunciados os resultados do concurso, no qual Hampâté Bâ havia sido aprovado, causando desgosto para seus pais, pois passaria vários anos em estudos complementares no

Senegal. Em meio à indignação de sua mãe diante dos resultados, e os argumentos por ela utilizados de que já havia estudado francês o suficiente e que agora havia chegado o momento de aprender a ser um verdadeiro fula, o jovem Amkoullel concordou com os argumentos de Kadidja, pois o que predominava entre os costumes africanos era a obediência à mãe. Mediante tais circunstâncias, Hampâté Bâ teve que se explicar com o Sr. Assomption, dizendo que não seguiria com o grupo; surpreso com tal decisão, levou o aluno aos cuidados do Governador para ser, de alguma forma, intimidado.

Não tendo como recusar, pois seus pais seriam presos com tal atitude, Hampâté Bâ, envia uma carta oficial ao Governador pedindo sua inclusão no quadro de escreventes auxiliares; com uma resposta negativa deste, foi submetido a se candidatar como escrevente temporário a título essencialmente precário e revogável e não tendo outra escolha, teve que aguardar a resposta. Com esforço, o Sr. Bourgeois pede a intercessão de seu amigo Sylvandre em sua candidatura, pedindo-lhe para que o tomasse para seu serviço.

Enquanto aguardava seu destino, sem se arrepender em nenhum momento de ter obedecido à sua mãe, lembrava-se dos conselhos de seu mestre Sr. Bourgeois de que era preciso continuar a aprender e se aperfeiçoar e não seria somente na escola que poderia se desenvolver, mas era na vida que a pessoa se formava. O conselho de seu mestre foi colocado em prática em seus estudos, especialmente em relação à cultura francesa, na qual se tornou autodidata e grande devorador de livros. Seu compromisso com as sociedades africanas, principalmente as do leste a oeste do Mali, permaneceram vivas em sua produção literária, sobretudo no que concernia à História, ao pensamento religioso e às disciplinas antropológicas.

No percurso de ida à cidade, o jovem fula rememora seus mestres-escolas franceses que o tinham marcado em sua infância e principalmente os mestres africanos, que considerava extraordinários pela dedicação, pela cultura e pela competência. Ressaltando a formação que teve com seus mestres, Hampâté Bâ demonstra o valor dado ao aprendizado

na escola corânica e na escola tradicional, também chamada escola da etnia, às quais devia seus primeiros ensinamentos associados às experiências familiares.

Charles Nokan (2006), professor e escritor marfinense, nos descreve seu processo educativo, que teve início na escola corânica, passando pela educação tradicional e, enfim, pela escola de brancos. Ele nos mostra sua convicção de que o que aprendeu nessas escolas está presente em suas experiências e vivências, bem como em suas transformações enquanto indivíduo.

Nokan (2006), diante de tais vivências, descreve seu processo de construção identitária no âmbito escolar:

A maioria dos escritores frequentou a escola do colonizador e foram, portanto, parcialmente influenciados pela educação que receberam. Havia uma espécie de escola em cada região, em nossos diferentes grupos étnicos, mas tratava de uma escola cujo ensino era exercido junto aos pais [pois] essa era uma época de experiências, relacionada ao que os pais faziam, a tudo o que diziam; tudo era oral naquele momento; antes de sermos educados pela educação criada pelos ocidentais, criada pelos colonizadores, nós havíamos sido formados por esse tipo de educação que eu chamaria de educação africana, educação da etnia, [exercida] junto aos pais e que só pode ser feita por meio da experiência. Depois tivemos na escola a cultura que o Ocidente nos apresentou: a França ou a Inglaterra, dependendo da região da África. E não há dúvida de que também adquirimos uma certa experiência e isso transforma parcialmente o indivíduo: temos um pouco de ambos, e isso pode aparecer nas atitudes que exercemos (...), portanto, costumamos dizer que ambos se manifestam na obra. Cabe agora aos leitores, aos críticos, verificar o que é mais influenciado e o que é, em parte, influenciado por nossas culturas africanas. (NOKAN, 2006)

Na obra Amkoullel, a preocupação em esclarecer o leitor, surge como forma de reconhecer que escreve para o leitor branco, ocidental e europeu que desconhece as realidades africanas. Os estudos nas escolas tradicional, corânica e europeia o auxiliariam, mais tarde, na manutenção dessa tradição, bem como na intenção de tornar essas narrativas orais uma fonte legítima de conhecimento histórico.

Enfim, nesse processo de formação entre essas diferentes escolas, o autor destaca a sabedoria contida nos provérbios, reconhecendo-os como fonte de conhecimento das vivências africanas e uma prática importante de avaliação de condutas no cotidiano. A presença dos provérbios nessa narrativa demonstra sua importância na educação tradicional africana.

2.2- “Missivas legadas à posteridade”

Em Amkoullel constatamos a presença dos provérbios, ditos populares, ditados e máximas que desempenham papel fundamental na educação africana. No campo filosófico, conforme Abbagnano (1998), o uso e emprego de “máxima” está ligado ao senso comum, regra de conduta moral e como sinônimo de dito popular. Quanto ao ditado, este surge como exemplo moral.

Várias nomenclaturas são utilizadas indistintamente como sinônimos, pela proximidade de seus significados ou por trazerem em seu bojo um caráter didático e moral, porém optaremos pela terminologia ‘provérbios’ empregada por alguns autores que serviram de aporte a essa pesquisa e por ser este o termo habitual para a referência aos ditos de ensinamentos em solo africano.

A educação tradicional africana se inicia, como apontamos anteriormente, no seio familiar: pais, mães e muitas vezes os próprios anciãos são os grandes mestres e educadores no ensino tradicionalista.

Hampâté Bâ confirma que “os familiares são os que ministram as primeiras lições de vida, não somente através da experiência, mas também por meio de histórias, fábulas, lendas, máximas, adágios” (2010, p.183). Ainda destaca que no aprendizado tradicional, “os provérbios são como missivas legadas à posteridade pelos ancestrais” (2010, p.183). É sobre esse caráter assumido pelos provérbios, gênero ficcional oral, e sua função nessa narrativa que trataremos a seguir.

De acordo com Obelkevich, os provérbios, apesar de serem reconhecidos facilmente, apresentam dificuldade para sua própria definição, “mas apesar disso parece existir um consenso geral quanto a serem ditos populares tradicionais que oferecem sabedoria e conselhos, de maneira rápida e incisiva” (1997, p. 44).

Tal constatação feita pelo autor não se distancia do pensamento do pesquisador George Balandier a respeito das definições encontradas para os provérbios, os dois autores os associam de certa maneira à cultura, situando sua origem nas tradições e nos costumes de um grupo. Segundo Balandier, os provérbios são considerados um dos gêneros literários mais ricos do continente africano, e apresentam grande importância social nessas sociedades:

Na verdade, o provérbio africano é muito mais do que um tipo de epigrama sobre a natureza ou comportamento humano, fraquezas ou inclinações...

uma espécie de axioma social, uma apresentação em forma mnemônica de regras e princípios próprios de cada cultura [...] (1968, p. 35).

Assumindo papel essencial na educação tradicional, apresentam-se como uma informação de caráter social, de modo estilizado, muitas vezes enigmático, exigindo em determinados momentos um comentário para que sua utilização seja compreendida; podem aparecer de forma bem humorada, dramática, nobre, familiar, dependendo das situações em que se apresentam, da pessoa que fala e de para quem se fala.

Esses recados aparecem em Amkoullél em situações de aprendizado, nas vivências cotidianas, demonstrando comportamentos aplicáveis a determinadas circunstâncias da vida e que requerem tomada de atitude ou a adoção de posturas que estejam de acordo com os acontecimentos.

No capítulo “Kadidja, minha mãe”, surge um dos primeiros momentos em que se faz referência nominal aos provérbios nessa narrativa. A busca de Kadidja por seu marido Tidjani, considerado por muitos cidadãos de sua comunidade como morto, havia chegado ao fim. O encontro de seu paradeiro a fizera recorrer as suas amigas de associação que, pelo casamento colonial,³² tornavam-se esposas de brancos que ocupavam cargos de chefe de guarda da circunscrição.

Com o auxílio dessas amigas e por meio de “uma artimanha feminina”, Kadidja descobriu que seu esposo estava preso e seria julgado:

Perto da meia-noite, Kadiatou, esgazeada, sentou-se na cama: “Ooooh! Comissário!” gemeu. “O fantasma de Tidjani está aqui, ele diz que seu cadáver reclama um túmulo.” “Acalme-se Kadiatou, acalme-se,” falou o comissário com sua voz mais doce. “Tidjani Thiam não está morto, ele está na prisão. Daqui a alguns meses, irá ao tribunal e não será morto, você verá! Os brancos não gostam de matar. Vamos, acalme-se, tudo não passa de um sonho ruim!” (HAMPÂTÉ BÂ, 2003, p. 83).

Os artifícios utilizados pela esposa do comissário levaram Kadidja ao paradeiro de seu marido Tidjani, confirmado também pela esposa do guarda-costas do comandante. Rumo à prisão, com vestimenta completa de homem e acompanhada de seu fiel Beydari, atravessam o bairro dos brancos e chegam diretamente ao alojamento dos guardas.

³² “Numerosos oficiais e administradores coloniais viviam com jovens nativas que eram “requisitadas” ou com quem se casavam pela paródia do “casamento colonial consuetudinário”, o qual se desfazia automaticamente com a partida do “marido” (HAMPÂTÉ BÂ, 2003, p.82).

Quando chega à prisão civil, Kadidja pede a Beydari que vá ao encontro do chefe da brigada, mas ele é surpreendido pelo chefe, que reage, contudo já é orientado a encontrar Kadidja Pâté atrás do muro; ao chegar ao local, encontra um soldado e logo tenta se defender, sendo surpreendido pela voz de Kadidja, que entoa uma canção da célebre griote Aïssata Boubou, composta em sua honra.

Com o cavalheirismo de um fula-tucolor, respondeu também em versos, perguntando-lhe o que a levaria a estar naquela condição. Assim Kadidja lhe pede que, em nome da piedade, a deixe ver o marido que estava na prisão.

Bouraima Soumaré, o chefe da brigada lhe nega a entrada, mas, devido ao apelo de Kadidja, e diante das consequências de sua negação, o que geraria a posteriori sua desonra, volta a ser um tucolor muçulmano pronto para salvar a vida de um parente.

Nessa circunstância de piedade perante o semelhante é que o autor faz pela primeira vez uma referência nominal aos provérbios nessa narrativa, a partir da reminiscência daquele que um dia fora citado pelo profeta e repetido por Cheikou Amadou e El Hadj Omar em ocasiões semelhantes. O profeta orientava “a cada fiel não deixar esse mundo sem ter violado a Lei Sharia em nome da piedade pelo menos uma vez na vida” (Hampâté Bâ, 2003, p. 87). Lei esta comum entre os muçulmanos, no sentido de descrever os atos humanos perante as situações boas ou ruins. Nesse caso, o chefe da brigada cedendo ao pedido de Kadidja garante a piedade do profeta no momento do juízo final e se mantém longe de ser considerado pelos muçulmanos como um infiel.

O recado transmitido por meio do provérbio nos demonstra uma concepção de mundo na África. Como nos aponta Honorat Aguessy, os provérbios “revelam-se como sendo belos resumos de longas e amadurecidas reflexões, resultado de experiências mil vezes confirmadas” (1997, p. 118). O sentimento de piedade, na sociedade africana em questão, deve ser exercitado quantas vezes forem necessárias para se obter um alívio, mais que material, espiritual, pois, nessa situação, o provérbio assume um papel moral.

Aguessy assinala ainda que os provérbios vêm como um início de expressão e de concretização da concepção africana de mundo. O caráter anônimo em que se apresentam nas narrativas tradicionais traduz para nós, leitores, uma inserção no âmago da experiência e da vida coletiva de uma sociedade. Muitas vezes essas experiências não resultam num pensamento simples e claro.

Observaremos, posteriormente, que para melhor compreensão do leitor ocidental a respeito dos provérbios nessa narrativa, encontram-se explicações sobre o dito popular para que fique clara a função e/ou sentido que exercem em determinado contexto.

Corroborando com as reflexões de Aguessy acerca do sentido e da função dos provérbios, Glenk (2002) ressalta:

Essa falta de transparência, essa idiomaticidade, reforça o traço essencial dos provérbios como metáforas que adquirem seu significado por meio do uso em determinadas situações sociais, revelando em uma leitura atenta as peculiaridades da sociedade de sua origem (p. 128).

Há provérbios que são comuns a diversos países, a todo o momento, mas existem outros que traduzem uma categoria social específica de um país ou de um conjunto de países.

A partir dos estudos realizados por A. O. Sanda (apud Aguessy, 1997), tem-se como constatação que, no conjunto de provérbios “que surgem de diferentes sociedades africanas, podemos notar a unidade do modo pensar africano” (p. 119). Essa unidade adviria de uma reflexão e de um esforço de metaforizar situações, de modo a provocar a ponderação a respeito de possíveis atitudes a serem tomadas. A capacidade e a criatividade de cada grupo particulariza o processo reflexivo dessas máximas, mas a similaridade reflexiva permanece, a despeito da diversidade das imagens.

O provérbio acima citado nos coloca diante de uma situação em que a piedade ou compaixão pelo outro surge em determinada circunstância da vida; outros provérbios também demonstram essa virtude expressando-se de outra forma; mas a essência e o sentido permanecem similares.

O que podemos afirmar a partir de tal constatação é que,

no domínio dos provérbios é possível ter acesso à visão do mundo dos africanos. Salientamos a propósito que há mais do que uma visão; há uma concepção, uma concepção equilibrada, adaptada aos meios e aos fins que a sociedade estabelece. É nesta perspectiva que, hoje em dia, se realizam os trabalhos mais convincentes sobre a concepção do mundo em África (AGUESSY, 1997, p. 120).

No que se refere à Amkoullel, temos uma visão parcial do universo dos fulas, parte de uma concepção do *modus vivendi* do maliano.

A autoridade moral que infundem é facilitada por sua natureza, sua brevidade, musicalidade e profundidade de significado; além de facilmente memorizáveis, são fáceis

de aplicar em ocasiões apropriadas. É essa natureza, aliás, que torna possível serem utilizados em discursos do dia a dia.

Com os provérbios temos acumuladas experiências testadas pelo tempo, a sabedoria ancestral, além de serem úteis na transmissão de padrões morais adequados e desejáveis na interação social saudável.

Segundo Olatunde (2010), o ensino dos provérbios nas sociedades africanas tem início na juventude e vai até a idade adulta, sendo sua compreensão realizada pelos anciãos, que são os transmissores desse conhecimento. Ocorre, assim, um círculo virtuoso, pois “com isso os jovens iniciados também absorvem os códigos de comportamento humano que os preparam para futuros papéis como guardiões da sabedoria e da cultura ancestral” (2010, p. 247). Sendo assim, mais uma vez pode-se confirmar a importância dos provérbios no processo de formação tradicional nas sociedades africanas.

Na obra Amkoullel, o aparecimento dos provérbios é recorrente. No segundo capítulo, o uso de um deles se faz logo após a condenação de Tidjani Thiam devido à armadilha realizada por Aguibou Tall. Todos os bens de Tidjani haviam sido confiscados – riquezas, animais e rebanhos – e foram leiloados.

Nessas circunstâncias, Aguibou Tall havia comprado todo o gado de Tidjani e se preparava para comprar seus dois preciosos corcéis vencedores de grandes conquistas há anos atrás, o que envenenaria ainda mais a rivalidade entre os clãs Thiam e Tall. O comandante da circunscrição, conhecedor dos pensamentos de Aguibou Tall e do que era capaz para conseguir tais animais, e que se os conseguisse se vangloriaria e poderia causar nos Thiam um “recrudescimento do conflito” (Hampâté Bâ, 2003, p. 95), fez com que o capitão do esquadrão do regimento de cavalaria dos franceses comprasse os dois corcéis.

No momento do leilão, o rei Aguibou percebe a ausência dos cavalos e interpela o comandante sobre o paradeiro dos animais. Este lhe informa o destino dos cavalos e, como resposta a tal constatação, Aguibou limita-se a citar o provérbio “O tantã sobressai-se à guitarra...” – em outras palavras: “A razão do forte sempre prevalece sobre a dos mais fracos...” (Hampâté Bâ, 2003, p. 95).

O sentido do provérbio nesse contexto nos demonstra o sentimento de decepção e injustiça vivido pelo rei Aguibou Tall em relação à postura de seu superior.

A partir de uma análise de cunho literário, podemos notar traços metafóricos e a criação de imagens alegóricas nos provérbios malianos; tomemos o exemplo acima no qual dois instrumentos musicais e seus potenciais sonoros demonstram, em alusão às relações

humanas, a forma hierárquica desse grupo. De um lado temos um tantã e de outro, uma guitarra, as relações de poder comparadas à potência dos instrumentos nos faz refletir a respeito das relações interpessoais e das diferenças dentro do contexto maliano.

No Grande livro de provérbios africanos, de Ahmadou Kourouma, há provérbios de diferentes regiões e diversas etnias, e, como afirmamos anteriormente, as palavras e as imagens usadas no provérbio podem mudar, mas a similaridade permanece. Nesse livro encontramos outro provérbio da etnia bambara com o mesmo sentido aplicado no exemplo acima. O provérbio bambara diz que: “independente do homem de poder ter ou não razão, é sempre ele que tem razão, o forte sempre tem razão”³³ (KOUROUMA, 2003, p. 172, tradução nossa). Aguessy nos diz que seria proveitoso se, “a propósito de tal ou tal provérbio respeitante ao comportamento social, moral ou político, nos interrogássemos sobre a categoria social donde emergiu e se cristalizou semelhante pensamento” (1997, p.118). O autor afirma ainda que nem sempre podemos considerá-los como expressão de sabedoria eterna e universal, pois deve ser observada, em alguns casos, a categoria social da qual se originam em diferentes países e como se expressam, mas vale ressaltar, como vimos na comparação desses dois provérbios, “uma unidade do modo de pensar africano” nessas etnias.

Quando refletimos a respeito da literatura africana e da tradição, percebemos que os provérbios repousam em grande parte na oralidade e que estes assumem uma posição e um papel bem particulares, ou seja, ocupam um lugar central e essencial, e estão presentes nas discussões e serões africanos.

Ahmadou Kourouma (2003) relata que, essa forma pública de se expressar advém do homem africano ligado à manifestação tradicional de seus ancestrais que tinham como praxe as discussões acerca dos mais diversos temas nas quais abundavam os provérbios e os ditos populares, fonte de reflexão e incremento aos ensinamentos cotidianos. A rememoração desses provérbios traz discussões intensas.

De acordo com os aportes de Kourouma e de Hampâté Bâ, podemos concluir que os ditos populares realçam o elo com o aprendizado, “quando a palavra se perde é graças ao provérbio que a reencontramos, razão pela qual a discussão se estrutura em torno dele” (KOUROUMA, 2003, p. 7). O valor que possuem nessas comunidades contorna e reflete o pensamento africano.

³³ “que l'homme du pouvoir ait raison ou tort, c'est toujours lui qui a raison / le fort a toujours raison”

Kourouma aponta circunstâncias pertinentes à sua utilização:

O provérbio dá também o tempo da reflexão e permite observar uma pausa dentro de uma longa discussão. Se em uma discussão chegamos ao impasse, o ancião avança com um provérbio, a assembleia para e dá um tempo para refletir sobre sua significação³⁴ (2003, p. 8, tradução nossa).

O processo de reflexão em torno do provérbio citado coloca o homem em sintonia consigo mesmo, partindo para a compreensão da significação ou sentido das palavras expressas pelo ancião e o que irão mobilizar no pensamento de quem as ouve.

O emprego desses ditos tem o poder de transformar o homem africano:

De uma maneira geral, tudo o que o africano faz, tudo o que ele é, tudo o que ele sabe, tudo o que ele sofre, tudo o que ele acredita se encontra resumido nos provérbios. Eles desenham o contorno de seu pensamento [...] ³⁵ (KOUROUMA, 2003, p. 8, tradução nossa).

Pela capacidade dos provérbios de ‘desenhar’ o homem africano, aqueles que possuem seu domínio, ou seja, que são conhecedores de um grande número deles, ou estão a par dos mais poderosos, recebem maior consideração por parte dos que os escutam.

Acredita-se que, no contexto da tradição africana, aquele que possui o domínio do provérbio se torna o mestre da palavra e um homem influente e rico. Um provérbio luba³⁶ diz: “aquele que sabe falar jamais será pobre”³⁷ (KOUROUMA, 2003).

Como os outros povos, os africanos levam em consideração questões referentes às tradições em relação aos provérbios, ao processo de adaptação que constantemente os renova. Cada etapa da vida dentro do universo africano possui seu provérbio, do nascimento à morte, passando pela infância, juventude, casamento; essas lições permeiam o processo de construção da educação tradicional.

Segundo Kourouma, a existência dos filhos permite que eles sejam os olhos dos pais dentro dessas sociedades, e da velhice temos palavras plenas de experiências, pois “a boca

³⁴ “Le proverbe donne aussi le temps de la réflexion et permet d’observer une pause dans une longue palavre. Si, dans une discussion, on aboutit à une impasse, l’ancien avance un proverbe et l’assemblée alors se tait et prend le temps de réfléchir à sa signification”.

³⁵ “D’une façon générale, tout ce que fait l’Africain, tout ce qu’il est, tout ce qu’il sait, tout ce qu’il subit, tout ce qu’il croit se trouve résumé dans les proverbes. Ils dessinent le contour de sa pensée [...]”.

³⁶ “Os lubas ocupam diversas áreas entre o Alto Kasai e o lago Tanganica, no Sul da República Democrática do Congo” (Cortês, 2007).

³⁷ “celui qui sait parler n’est jamais pauvre”.

do velho pode cheirar mal, mas as palavras que delas saem são de ouro”³⁸ (2003, p.8, tradução nossa).

O provérbio procura, portanto, fornecer o espírito do indivíduo social, mas vale reconhecer que alguns ou muitos deles podem se apresentar como formas humorísticas que buscam distrair, alegrar ou divertir. Este é precisamente o caso do provérbio que aparece no capítulo “A escola dos brancos”, no momento em que Hampâté Bâ, após ter frequentado a escola, teve que dar continuidade aos estudos na escola regional em Djenné.

A contragosto de seus familiares, que não o queriam longe de suas ocupações tradicionais, Amkoullél prosseguiria seus estudos em Djenné, a duzentos quilômetros de Bandiagara, e, para executar esse percurso, necessitaria de um ajudante para carregar as bagagens. A busca por esse carregador ficou ao encargo de Koniba Kondala, o responsável por recrutar as crianças negras para estudar nas “escolas dos brancos”. Koniba Kondala era conhecido por executar de maneira incondicional os serviços penosos do grande chefe branco. Devido aos recorrentes maus tratos recebidos de Koniba Kondala, o jovem Amkoullél resolve lhe pregar um peça fazendo-o procurar um carregador por várias vezes, apenas para que se sentisse humilhado.

Diante de tal situação, Koniba Kondala pede trégua a Amkoullél por intermédio de Beydari, e se diz arrependido de tê-lo enviado à escola. Mas Beydari, deliciado com a situação, retruca citando a máxima:

“De tanto tentar jogar longe uma rã que o enoja, ela acaba caindo numa boa poça” – ou seja, de tanto querer fazer mal a alguém, acabam se criando as condições que farão sua felicidade (HAMPÂTÉ BÂ, 2003, p. 238).

O provérbio, nesse caso, vem justificar a atitude maldosa de Koniba Kondala. A figura da rã que possui um corpo gosmento e pula de um lado para o outro remete a esse tom divertido da comparação da rã com o homem. Mas, por detrás desse dito popular encontra-se uma bela lição de moral. Muitos provérbios são “inventados para estigmatizar os comportamentos humanos, descrever as qualidades e os defeitos do homem, tratam de todas as questões da vida” (KOUROUMA, 2003, p. 08).

Podemos também encontrar provérbios que são desviados de sua função inicial (aquisição de sabedoria) e são utilizados em discursos, romances, jornais, com objetivos complexos e indeterminados. Dessa forma, tornam-se um meio eficaz de expressão pelo jogo

³⁸ “[...] la bouche du vieux peut sentir mauvais, mais les paroles qui en sortent son d’or.”

de palavras e símbolos; extraídos da tradição pelo autor religam os africanos à vida africana, além de possuírem caráter universal.

Devido ao seu recorrente uso na África, Hampâté Bâ trouxe para essa obra esses ditos populares como forma de nos demonstrar a frequência com que são utilizados no cotidiano africano. Como reforça Obelkevich, ao abordá-los em seus estudos no século XVI, sendo “populares junto aos falantes, eles também são acessíveis para os estudiosos” (1997, p. 44).

Além de possuírem função instrutiva, o seu emprego permite estabelecer, para fins didáticos, estratégias para situações nas quais podem ser utilizados com autoridade, fornecendo a uma sociedade, com bom senso, os seus valores e a maneira de fazer as coisas.

No capítulo “Retorno a Bandiagara”, o autor rememora o momento das refeições quando criança, durante o qual a base da alimentação era o milhete, porque naquele período não havia cultivo de arroz na sua região e alimentar-se de um prato desse cereal, nessas circunstâncias, representava um grande luxo. O consumo de arroz ocorria somente em ocasiões festivas, mas devido às posses de sua mãe Kadidja seu consumo era mais frequente, inicialmente duas vezes por mês, depois passou a ser servido todas as sextas-feiras.

No momento da refeição ou em momentos de grandes festas, lembravam-se de que “O arroz é um alimento de rei”, como dizia um provérbio das montanhas de Bandiagara. Seu uso vem demonstrar ao leitor ocidental costumes africanos relacionados ao consumo desse cereal, bem como relatar “o quanto o alimento é sagrado”. Assim como são sagrados os momentos das refeições, guiados por normas rígidas, semelhantes a rituais, “supunha-se que o grande prato comum, símbolo de comunhão, contivesse no centro um foco de benção divina” (HAMPÂTÉ BÂ, 2003, p. 172).

Em relação à atemporalidade dos provérbios e ao apelo a esses ditos, Mota diz que estes têm “alta capacidade de abarcar praticamente todas as atividades humanas, porque têm como base as ideias que, por sua vez, são oriundas de vários compartimentos do conhecimento humano” (1974, p. 51). Em Amkoullel os provérbios são utilizados as mais diversas vezes, apresentando-se como um registro polivalente e multifuncional. Mas é o papel moral e educacional que ocupa o primeiro plano. Mesmo sendo utilizados informalmente no cotidiano, ou como parte da educação africana, as normas sociais veiculadas pelos provérbios são internalizadas e reforçadas. Por indicarem, muitas vezes, regras de conduta, podem apelar para a “auto-estima do indivíduo e sua preocupação com sua aparência aos olhos dos outros” (OBELKEVICH, 1997, p. 48)

Tomemos como exemplo o provérbio presente no capítulo intitulado “O exílio”, que relata, após o extenso percurso realizado por Kadidja e seus familiares, o retorno a sua aldeia natal, em Kadidiabugu, e o encontro com o marido Tidjani. Nesse dia, Amkoullél conheceria seu novo pai e, juntamente com seu irmãozinho, a ele seria apresentado.

Assim que ficaram a sós, Kadidja entregou a Tidjani a carta do comandante de Kulikoro e lhe contou a história que havia acontecido com eles no percurso até sua aldeia. Kadidja conta que no trajeto de ida a Bamako, inicia uma discussão com marinheiro-chefe devido ao constante assédio as suas duas filhas que a acompanhavam. Com a fama de ser intratável, e oferecer medo aos seus marinheiros, o marinheiro-chefe recebe de Kadidja uma intimação para não mais importunar as jovens. Vendo isso como uma afronta, o marinheiro-chefe pede uma de suas jovens filhas em troca; abismada com a atitude dele, Kadidja o aconselha a moderar senão pagaria caro pelo ato. Irado com seu atrevimento, contra-ataca e inicia uma briga acirrada:

Tomado de fúria, o marinheiro-chefe, sem consideração por seu estado de gravidez avançada, esbofeteou-a com toda força. Ela cambaleou e com certeza teria caído no rio se um jovem marinheiro não a tivesse segurado a tempo pelo bubu. Recuperando o equilíbrio, minha mãe pegou um pote de barro ao alcance de sua mão e o atirou com toda força. O projétil atingiu em pleno flanco direito cortando fundo a carne. O sangue correu. “Ah! Progenitura de pantera com leão”, rugiu, “você me pagará este golpe mais caro do que pensa!” (HAMPÂTÉ BÂ, 2003, p.116).

As agressões eram contínuas e Kadidja, com a ajuda de suas filhas, continuava se defendendo; no entanto, nenhum dos marinheiros se manifestou para auxiliá-las, muito menos para tentar acalmar o chefe. Na intenção de pular para chalana de Kadidja e acabar finalmente com sua vida, é surpreendido com o aviso da aproximação da embarcação do comandante de Kulikoro, em viagem de recenseamento. O marinheiro-chefe tentou desviar do barco do comandante, mas não contava com a astúcia de Kadidja, que com um pano branco amarrado em uma vara, e aos gritos de socorro, chamava a atenção da grande embarcação que aos poucos se aproximou.

O comandante, como descreve o autor, se apresentava com um belo uniforme e um binóculo na mão, permitindo inferir que já acompanhava a situação há algum tempo. Inicialmente interroga Kadidja que, toda descabelada e sangrando, o responde calmamente, expondo o ocorrido.

Após o relato de Kadidja, o comandante questiona a omissão dos marinheiros em relação ao fato e os pune com a prisão temporária de três meses por não socorrer alguém que está em perigo. Em relação ao ‘patrão’, sua vida dependeria da mulher grávida que fora por ele espancada; o interrogatório não foi longo, pois o comandante-chefe já havia demonstrado por sua atitude o quanto era monstruoso. Logo após assumir toda sua culpa declara: “Eu não bebo, não fumo, não minto, nunca roubo, mas aí de mim, minha grande doença é mulher”, “Eu sou doente, eu sou doente...!”. Todos os presentes ficaram espantados diante da declaração. Mesmo assim o comandante expediu um documento à Kadidja e pediu que entregasse ao comandante da circunscrição de Buguni. Quanto ao marinheiro-chefe, esse teve seus pulsos amarrados com arame e fora encaminhado à chalana do comandante.

Após ouvir a história, Tidjani, marido de Kadidja, “chorou como uma criança e mordeu o indicador até a segunda falange” e exclamou: “é na ausência do elefante que se podem recolher seus excrementos”, em outras palavras, há coisas que só se fazem quando o principal interessado está ausente). (HAMPÂTÉ BÂ, 2003, p. 126).

O sentimento de impotência demonstrado por Tidjani por meio do provérbio o coloca perante sua fragilidade enquanto prisioneiro, diante da arbitrariedade do comando colonial, de mãos e pés atados para defender sua esposa e sua família, essa máxima vem esclarecer esse sentimento. Nesse caso, podemos observar aspectos do universo maliano, da vida com seus momentos bons e maus, as suas dores e alegrias, aspectos esses que desenham o comportamento africano e auxiliam o leitor ocidental a compreender como se dá a formação africana.

Já nesse provérbio temos a comparação do chefe de família, neste caso Tidjani Thiam, com a figura de um elefante, animal que no contexto africano é conhecido por reagir de forma violenta quando invadem seu território. A metáfora do elefante nos demonstra ainda o relacionamento de submissão no que tange as relações entre colonizador e colonizado.

Os provérbios surgem e ressurgem em Amkoullel diante de um contexto específico, a realidade maliana, e o significado que vão assumindo no decorrer dessa narrativa não só depende do seu conteúdo, mas da situação em que são usados, confirmando traços de sabedoria de um povo e bom senso.

Obelkevich (1997) afirma que

[...] os provérbios colocam o coletivo acima do individual, o recorrente e estereotipado acima do excepcional, as regras externas acima da autodeterminação, o senso comum acima da visão individual, a sobrevivência acima da felicidade (p. 72).

Ao usarem habitualmente os provérbios, e isso percebemos na forma como se apresentam nessa narrativa, as pessoas tendem a pensar e a agir de acordo com a sabedoria neles contida.

Segundo Kourouma (2003), cada etnia possui de fato seus próprios provérbios para evocar a gula, a covardia, o amor, a solidariedade, a paciência, a justiça etc. De maneira incisiva e imagética, apoiam-se no mundo animal ou vegetal, que são ilustrados por meio do saber e do humor. A forma como se diz algo se torna tão importante quanto aquilo que é dito (PAES, 1990, p. 50) e a maneira como os provérbios são referendados na narrativa nos coloca diante de mensagens cotidianas nas quais elementos da natureza são recursos imagéticos para transmissão de um ensinamento.

No capítulo “O exílio”, o autor relata a situação que seu pai Tidjani vivenciou ao ver seu amigo quase ser chicoteado devido ao abuso de poder de Gonfin. O guarda dos prisioneiros. Em defesa de seu amigo já idoso, Tidjani, com uma pá na mão, enfrenta o covarde Gonfin que ia batizá-lo com seu chicote. Tomado de ira, o guarda tenta pegar seu fuzil, mas é surpreendido novamente por Tidjani, que reverte a situação e lhe aponta a arma. Estava sendo observado pelo comandante de Courcelles, que não perdera nenhum detalhe da cena e pediu que seus soldados intervissem e tomassem a arma das mãos de Tidjani.

Os soldados conseguiram somente acalmar os prisioneiros que estavam agitados com a situação, mas não conseguiram desarmar Tidjani: “se tiver de entregar este fuzil”, disse, “só o darei ao próprio comandante” (HAMPÂTÉ BÂ, 2003, p. 108).

Assim que o comandante chega ao local e fica frente a frente com Tidjani, solicita-lhe a entrega do fuzil e o conduz à prisão, enquanto seu amigo Tierno Kounta é hospitalizado. Em seguida, tem uma conversa com Gonfin, que se ausenta por oito dias sem notícia alguma a respeito de seu destino.

Já no nono dia, Kadidja recebe a visita do cavalição do comandante, que lhe relata os últimos passos de Gonfin, que sai da prisão, encontra sua mulher na porta com um burro carregado de bagagem, recebe um envelope do brigadista e pega a estrada rumo a Bamako. Uma vez constatado o destino de Gonfin, Kadidja recorre ao provérbio dito por Koro Kazan que ilustra o desfecho dessa história: “os pedaços de madeira podre do poço ruim acabam

sempre por cair dentro dele!” (as consequências de uma má ação, cedo ou tarde recaem sobre o autor) (HAMPÂTÉ BÂ, 2003, p. 109).

Com esse provérbio percebe-se com clareza a relação de Kadidja e Tidjani que, mediante o desespero do marido, o ampara com um provérbio. Em nenhum momento ela repreende Tidjani e nem passa por cima dele, pois respeita a hierarquia de seu grupo e, sem condená-lo, pontua que a atitude de violência e enfrentamento de forma agressiva não fazia parte da essência de Tidjani.

A característica moralizante do provérbio nos conduz a pensar sobre a consequência dos maus atos nessa comunidade. Kourouma (2003), em seus estudos, nos apresenta outro provérbio fula da região da Nigéria que transmite o mesmo sentido sobre o tema da perversidade: “a maldade se volta contra seu autor”³⁹ (KOUROUMA, p.204, tradução nossa). Os dois provérbios apontados são registrados de forma diferente, mas a essência do ensinamento transmitido pela etnia fula permanece a mesma.

Steinberg, corroborando a comparação que fizemos entre os dois provérbios acima citados, afirma que “a expressão de uma mesma ideia pode assumir formas diferentes, daí as várias versões de um mesmo provérbio” (1995, p. 11).

Ao pensar sobre os provérbios nas sociedades ágrafas, temos a nítida compreensão do quanto remetem ao poder de reflexão coletiva, além de se apresentarem de forma metafórica e sugestiva a respeito de uma experiência cotidiana de vida, resultante de um conselho ou lição de moral.

Esse caráter tradicional dos provérbios, também ressaltado por Hampâté Bâ, auxilia no processo de educação, visto que numerosas vezes eles são resultado também das “conclusões tiradas de diversas e repetidas vivências, especialmente no campo das relações morais entre os seres humanos” (PAES, 1990, p. 51).

As vivências que são apontadas pelos provérbios, segundo Pineax (apud PAES, 1990, p. 51) advêm de um conselho de sabedoria prática. Em Amkoullel, o menino fula, eles se apresentam de acordo com as situações vividas por seus pais, familiares, anciãos e pelo próprio autor.

Os anciãos, nessa narrativa, são verdadeiros exemplos e suas palavras estão embebidas de ensinamentos advindos dos ancestrais. Tendo os provérbios africanos um legado ancestral, como o próprio narrador enfatiza, estes são passados de geração a geração.

³⁹ “la méchanceté se retourne contre son auteur”.

O angolano Oscar Ríbas (1979), em seus estudos sobre os provérbios africanos da etnia igbo, tem a preocupação de resguardar essa cultura local advinda desses ditos e nos adverte a respeito do desaparecimento e esquecimento deles devido às interferências ocidentais.

Na introdução do volume I de Missosso⁴⁰, diz:

Com a civilização, cuja fogueira se alimenta com a destruição do exótico, os provérbios estão perdendo a vitalidade: as actuais gerações na deplorável vergonha pelas coisas de sua terra, só querem o que é europeu. E aí daquele que ousar perguntar a alguém, já meio liberto do ambiente ancestral, qualquer prática de seu tradicionalismo! (RIBAS, 1979, v. 1, p. 132).

Esse afastamento da educação tradicional fez com que muitos africanos tivessem certa rejeição aos ensinamentos ancestrais. Mesmo diante desse forçado distanciamento, Hampâté Bâ fez questão de trazer em sua obra os provérbios, como meio de nos aproximar da tradição, mais especificamente da tradição oral do povo fula. Eles vêm retomar e testemunhar os episódios vividos no dia a dia, tornando-se, na obra, um legado cultural dos dramas cotidianos dos fulas e, quiçá da existência humana.

Para enfatizar o papel dos ancestrais na utilização de provérbios, citemos, a título de ilustração, o capítulo “Bamako, o fim dos estudos”, momento em que Amkoullél vive o processo de conclusão de sua formação nas escolas coloniais. Seu primeiro ano na Escola profissional transcorreu sem problemas, mas nesse período ocorreu um incêndio que destruiu a concessão de seus pais. Não houve feridos, somente perdas materiais; ficaram a princípio arruinados, restando com sua mãe Kadidja somente uma joia, um pesado anel de ouro.

Tal situação somente foi superada, graças a orientação de uma santa mulher de Bandiagara que a aconselhou a guardar o anel que ela lhe daria como pagamento por seus serviços, lembrando-lhe que, em um dia de extrema necessidade, este poderia ser o seu único bem. Sempre atenta às revelações e ao cumprimento dos pedidos, vendeu o anel a um bom preço, o que lhe permitiu reerguer-se.

Para Kadidja, o essencial era todos estarem ilesos; mas, em relação à fortuna perdida, o autor recorre a outro provérbio: “ela não é mais importante que um sangramento do nariz: assim como aparece sem razão, desaparece da mesma forma” (HAMPÂTÉ BÂ, 2003, p. 330). Tal citação nos coloca diante da inconstância da fortuna, pois, assim como surge, pode

⁴⁰ Coletâneas organizadas por Óscar Ribas (SECCO, 2010, p.194).

desaparecer, independente do que dela se faça. Mesmo diante dessa circunstância, Kadidja se mostra como uma mulher guerreira, que na ausência do marido, assume seu papel. Em sua aldeia é boa comerciante, sabe articular e conquistar seus clientes e, após a trágica destruição de seu povoado, reergue-se novamente, ficando assim conhecida como a “mulher de calças”.

No provérbio acima temos a inserção da linguagem metafórica, comparando a fortuna a um sangramento no nariz e destacando a força dos malianos frente às mazelas da existência, ratificando que nada é duradouro ou eterno, nem as dores, nem as alegrias; a perda da fortuna não passando de um revés temporário.

A velha marabu, célebre e respeitada, a que Kadidja havia recorrido, já havia morrido, mas a memória da situação por ela vivida permanecia, assim como o ensinamento advindo dessa anciã, nascida em Hamdallaye (capital do Império Fula de Macina) na época do venerável Cheikou Amadou e dotada de muitos conhecimentos, entre eles o místico, que lhe rendeu o apelido “a mulher que cavou” (HAMPÂTÉ BÂ, 2003, p. 79), ou seja, que cavara os conhecimentos das ciências islâmicas tradicionais e do alcorão, além de possuir uma florescente escola corânica em Bandiagara. Os conhecimentos advindos dessa marabu haviam sido transmitidos a Kadidja anos atrás e o amuleto confeccionado na época a acompanhou até o momento da perda da fortuna.

Chinua Achebe (1958), em seus romances africanos repletos de provérbios, considera-os como elementos da oralidade e de uso frequente de narradores e personagens. Para ele os anciãos são os que mais os utilizam para transmitir sua sabedoria por palavras, lembrando que essa arte verbal advém da constante observação da natureza. Os provérbios auxiliam, portanto, na compreensão dos códigos de determinadas sociedades e na percepção do comportamento humano. Sendo assim, eles se tornam uma fonte privilegiada, um ponto de entrada no domínio mais amplo do oral e nós, que temos contato constante com material impresso, textos, escritas e escrituras, devemos nos lembrar que “os provérbios existiram antes dos livros” e “não são os livros, mas os velhos dizeres, que regulam a conduta humana” (OBELKEVICH, 1997, p. 74).

No decorrer da narrativa, a recorrência aos provérbios, frequentemente decodificados, nos faz compreender o quanto Hampâté Bâ quer realizar a aproximação entre nós, leitores, e os valores e conhecimentos tradicionais de sua comunidade, seja por meio dos relatos dos próprios personagens, seja por intermédio da fala dos anciãos, da retomada de um ensinamento dos ancestrais ou pela intervenção do narrador. Ainda hoje, “poucos são

os homens de cultura africana que se desinteressam destes problemas quando se esforçam por compreender sua própria sociedade” (Aguessy, 1997, p. 123).

Ainda que ficcional, vimos um exemplo do forte impacto dos provérbios na tradição africano-maliana que nos mostram o modo pelo qual esses ditos populares se perpetuam “na memória coletiva como modos de dizer tradicionais, cristalizados” (PAES, 1990, p. 50). Com domínio desse imenso acervo metafórico da tradição oral, Hampâté Bâ constrói uma narrativa, em grande parte autobiográfica, que ratifica sua inquietação com o provável esquecimento da sabedoria ancestral de seu grupo étnico. As palavras deitadas no papel em Amkoullel representam, portanto, o anseio e a voz do tradicionalista, que elabora sua ficção em completo acordo com a matriz tradicional do que hoje conhecemos como literaturas africanas.

2.3- Elementos da narrativa tradicional

Na tecedura de Amkoullel, constata-se a presença de elementos da narrativa oral tradicional, dentre os quais destacar-se-ão alguns que compõem esse relato e que auxiliam o autor na concretização de seus objetivos em relação à preservação da memória na prática da tradição. Para isso, buscar-se-á alicerçar esse estudo com auxílio de autores que tratam de aspectos das narrativas tradicionais e trechos da obra que demonstram a presença desses elementos.

Hampâté Bâ, com o firme propósito de preencher as lacunas das memórias por ele transcritas, envolve toda essa história em processos ficcionais. Isso ocorre devido à principal meta do autor de reconstruir essa história como parte da luta contra o esquecimento. Dessa forma, promove, no entorno da narrativa, descrições detalhadas, com a intenção primeira de sanar as dúvidas compreensões do leitor em relação às realidades africanas. Para isso, estabelece, nesses percursos da memória, diversas explicações, não se limitando a ser somente um mero coletor das narrativas da tradição ou um observador distante, mas um narrador observador que vivenciou os fatos e se prontifica a recontá-los de forma minuciosa. A postura do autor, nesse processo, ocorre mediante o recurso à ficção no qual o narrador/autor compreende que não há como recuperar o passado na íntegra, mas sim reconstituí-lo ou reinventá-lo a cada vez que o relata. Em Amkoullel, essa conduta pode ser observada quando o narrador manifesta ao leitor a seguinte consideração após a descrição feita por sua serva-mãe a respeito de seu pai: “é claro que não guardei tudo naquele dia, mas

eu a ouviria muitas vezes depois, o que me permite introduzir no relato de Nielé algumas definições de datas, sobretudo históricas” (Hampâté Bâ, 2003, p.33). A partir do contato com ilustres tradicionalistas e contadores de histórias, o narrador acrescentava informações que recompunham os fatos.

Mediante a reconstrução dessa história e o recurso à ficção utilizado por Hampâté Bâ podemos apontar o que Ricoeur concebe como “entrecruzamento da história e da ficção”, ou seja, “a história e a ficção só concretizam suas respectivas intencionalidades tomando de empréstimo a intencionalidade da outra”. (2010, p.311).

Para dar conta dos acontecimentos, o narrador assume diferentes posições na narrativa. Em alguns momentos da história, observa-se Hampâté Bâ exercendo o papel de memorialista, outras vezes de historiador, quando se preocupa em destacar aspectos históricos de sua comunidade, ora como genealogista, ao denominar suas raízes ancestrais, ou ainda como coletor dessas histórias.

Com suas estratégias, o narrador de Amkoullel deixa o leitor atento aos fatos literariamente elaborados por ele, retomando a articulação entre ficção e história propostas por Ricoeur (2010) em que ambas se servem uma da outra para refigurar o tempo. O desejo do autor de rememorar convive com a preocupação de afastar esses relatos do esquecimento. Para isso, podemos buscar aportes, para justificar a articulação de Hampâté Bâ, na afirmação de Ricoeur:

É sempre possível estender a lembrança, pela cadeia das memórias ancestrais, remontar o tempo prolongando pela imaginação esse movimento regressivo; assim como é possível cada qual situar sua própria temporalidade na sequência de gerações, com a ajuda mais ou menos obrigatória do tempo do calendário (2010, p.314).

É nesse processo de relembrar que o narrador da tradição se apoia, reverenciando as tradições de seu grupo com técnicas do relato ficcional, de modo que “a ficção se põe a serviço do inesquecível” (RICOEUR, 2010, p. 322).

Os tradicionalistas, aos quais o autor recorre nos serões em sua casa, são a prova de sua busca constante dos ensinamentos desses grandes mestres, na intenção de captar nas histórias contadas e recontadas, a vivacidade que a ficção oferece na evocação do passado. No momento em que o autor se coloca apostado a essa audição, obtém do mestre de Koullél aspectos da etnia fula que comporiam os conhecimentos históricos que ainda não havia ouvido:

Foi dos dois que ouvi pela primeira vez certas interpretações de grandes contos iniciáticos fulas que eu publicaria mais tarde, e que sob aparência agradável e recreativa encobrem profundos ensinamentos (HAMPÂTÉ BÂ, 2003, P.175).

O interesse em ouvir novamente o mesmo relato do passado de sua etnia advém dessa função didática, própria dos universos orais em que a repetição se torna um recurso mnemônico comumente empregado. Estabelecendo, enfim, esse paralelo entre a história e a ficção em Amkoullel, comprova-se uma obra repleta de processos ficcionais, e um narrador preocupado em não deixar que essas histórias se percam.

Desse entrecruzamento, tem-se o que Ricoeur convencionou chamar de “tempo humano, onde se conjugam a representância do passado pela história e as variações imaginativas da ficção” (Op. cit., p. 328). Assim, Hampâté Bâ recompõe seus relatos com o dever da memória e com uma exortação a não esquecer. O desejo do autor em construir os fatos de forma que demonstre as realidades africanas, permite-lhe desenvolver um aspecto comum nas narrativas tradicionais orais que são as unidades autônomas. A obra Amkoullel, de cunho autobiográfico, na qual o autor tem um domínio sobre o que é contado e sobre a organização dessa estrutura, nos permite diagnosticar essas unidades.

A princípio, Hampâté Bâ nos coloca frente a suas raízes, a seus ancestrais, a sua genealogia, o que é comum nas narrativas tradicionais. Remeter-se à árvore genealógica e às reminiscências recorrentes na história permite vinculá-lo às memórias ancestrais, e a ligação com os heróis solidifica suas origens. A retomada da genealogia é um recurso imprescindível à captação da credibilidade, tal qual ocorria com os contadores da oralidade. Trata-se, portanto, de um elemento da narrativa oral que se afigura como extremamente relevante para a compreendermos essa ponte com normas das narrativas tradicionais que se destacavam da fala corrente. Hampâté Bâ talvez retome esse recurso para obter credibilidade de outra ‘audiência’, se assim podemos chamar os leitores de hoje.

No que tange a narrativa heróica tradicional, esse procedimento também acontece, pois “em relação à recordação da árvore genealógica do herói, parece que este é um método comum da tradição oral” (KONÉ, 1985, p.38). Essa ênfase e base em suas raízes oferece alicerce ao autor na composição das posteriores unidades que comporão sua obra ficcional.

Hampâté Bâ se justifica, afirmando que deveria ter iniciado a narração por meio do relato da figura de sua mãe: “se tivesse observado as regras da boa educação africana, teria

falado em primeiro lugar sobre minha mãe ao começar esta narrativa” (HAMPÂTÉ BÂ, 2003, p. 51). O autor relaciona esse cuidado à boa educação africana, mas também à autonomia que possui diante dos testemunhos históricos, das vozes que o auxiliam na composição de suas memórias. As unidades que compõem esse enredo podem ser independentes, e, ao mesmo tempo, interdependentes. Para isso, podemos perceber o percurso que o narrador estabelece na organização dos capítulos, ou unidades. Inicialmente, demonstra a procedência de suas raízes e, posteriormente, fala sobre sua mãe, o exílio de seu segundo pai Tidjani, o retorno a Bandiagara, a escola dos brancos, a cidade militar Kati onde realizou sua circuncisão às pressas e retomou seus estudos e, por fim, a cidade de Bamako onde finaliza seus estudos e parte em busca de novos projetos.

Essa prática de organização em unidades autônomas é frequente na composição das narrativas orais da tradição. Isso ocorre devido à necessidade de desenvolvimento de um processo de criação coletiva e ao estabelecimento de um raciocínio lógico em relação ao que se quer narrar, segmentando o narrado de modo a despertar o interesse da audiência por focos de ação. Do mesmo modo, os capítulos podem ser separados ou invertidos e, mesmo assim, possuir unidade.

Isso ocorre, quando o narrador fala de suas raízes e depois da mãe, a inversão dessas unidades não alteraria o enredo, pois a figura materna nas sociedades africanas, como o próprio autor descreve, apresenta uma função indispensável, compondo, de maneira efetiva, o quadro genealógico:

O homem, dizemos, nada mais é que um semeador distraído, enquanto a mãe é considerada a oficina onde o criador trabalha diretamente, sem intermediários, para formar e levar à maturidade uma nova vida (HAMPÂTÉ BÂ, 2003, p.51).

No entanto, mesmo reconhecendo certas normas de sua comunidade, Hampâté Bâ justifica a não realização dessa troca na estruturação dessas duas unidades, e retoma, mesmo que intuitivamente, a necessidade cronológica do leitor ocidental realizando a rogativa “que minha mãe me perdoe, portanto, por não ter começado por ela esta narrativa, apesar de tudo aquilo que lhe devo, mas encadeamento cronológico também tem suas leis”. (HAMPÂTÉ BÂ, 2003, p. 51). O que podemos perceber é um autor fazendo deferência à mãe e, por conseguinte, aos costumes africanos como havia afirmado, mas também estruturando suas unidades, “outrora autônomas”, e rendendo-se às exigências de um discurso autobiográfico, cuja recepção será majoritariamente feita por leitores não africanos.

Por se tratar de uma obra de cunho autobiográfico, um livro de memórias, o autor se limita a escrever o que de fato recupera por meio de suas reminiscências e das lembranças de terceiros na composição dessa narrativa. Na verdade, ele relata o que considera importante, dentro da tradição fula, o que não pode ser esquecido com o rompimento da cadeia de transmissão oral.

O drama da narrativa se inicia com a execução de todos os membros masculinos de sua família, restando apenas seu pai Hampâté e um primo cujo paradeiro é ignorado. A descendência dos Hamsalah de Fakala estava ameaçada, mas, com a sobrevivência de seu pai e o apoio de outra etnia que convivia com os fulas desde a antiguidade, que o mantiveram junto ao rei de Bandiagara, responsável pelo extermínio de sua família, sem que o mesmo soubesse, conseguiu sobreviver graças ao anonimato.

Nesse conjunto de unidades na narrativa tradicional, encontra-se esse drama inicial que se estrutura em etapas sucessivas de cenas denominadas por Christiane Seydou (apud KONÉ, 1985, p.47) como uma progressão dramática elaborada, na qual as cenas vão se sucedendo, segundo uma evolução cronológica.

Após a descoberta do refúgio de Hampâté em Bandiagara, depara-se com a sequência de outro bloco de unidades, agora com a história dramática de sua mãe Kadidja. É assim que Leite sublinha uma estruturação que não abandona sua função didática:

As narrativas da tradição oral africana têm um forte componente didático – moralizante. Isto reflete-se na sua estruturação, através do caráter e da sequência das transformações. Com efeito, algumas classificações tipológicas destas narrativas têm como critério fundamental o sentido da transformação que altera a situação final da história, e que pode ser de degradação ou de melhoramento (2005, p. 156).

Com a estruturação desses conjuntos de unidades autônomas, o autor escreve com maestria a totalidade da obra, considerando a dependência e as interdependências das unidades que compõem a história tal qual a prática das narrativas de tradição oral.

Outro aspecto que compõe Amkoullel é a presença de personagens como o contador de histórias, o mestre de iniciação, os mestres da palavra, e da figura do menino. Todos esses elementos compõem esse relato e aparecem com frequência em contextos e situações da vida cotidiana do narrador; a manifestação destes surge como mantenedores dessa tradição.

Dentre eles, dar-se-á destaque ao seu avô materno Pâté Poullou, a quem Hampâté Bâ se refere dizendo: “eu ouviria contar sua história muitas vezes” (2003, p.27). Conhecedor da

linguagem da natureza, mestre em iniciação, uma espécie de sacerdote, Pâté Pouлло possuía poderes de curandeiro, vidente e adivinho. Com a incumbência de cuidar do sobrinho de El Hadj Omar, após a aliança espiritual entre eles, Pâté Pouлло o leva para conhecer os sinais da brousse em razão de seu futuro destino.

Com total autonomia em relação à formação de Tidjani Tall, e por possuir prestígio por seus amplos e profundos conhecimentos, Pâté Pouлло lhe ensina as respostas que a natureza pode nos oferecer diante das circunstâncias da vida. Em um dia, uma vaca leiteira conseguiu chegar à muralha de proteção e, assim, puseram-na para dentro da cidade sob os cuidados de Pâté Pouлло. Todos os dias, ele ordenhava o animal e levava a bebida preciosa a El Hadj Omar que a dividia com os membros de sua família. Mas seu avô materno levava um odre escondido a Tidjani Tall, cujo destino de futuro rei de Bandiagara havia descoberto graças as suas faculdades. Assim, Pâté Pouлло, como essa figura de mestre da iniciação, pronuncia:

Eis aqui o resto de leite de seu pai El Hadj Omar, dizia ele. Beba-o e será seu herdeiro. E Tidjani bebia. Foi assim que nasceu entre eles um vínculo sólido, fundado na afeição e no reconhecimento, e que jamais se desfez (HAMPÂTÉ BÂ, 2003, p. 29).

A posição que esse velho mestre ocupa demonstra, de um modo geral, que essa figura é considerada, na África, como um “conhecedor” de acontecimentos históricos e tradicionais:

Quando um velho conta uma história iniciatória em uma assembleia, desenvolve-lhe o simbolismo de acordo com a natureza e capacidade de compreensão de seu auditório. Ele pode fazer dela simples história infantil com fundamento moral educativo ou uma fecunda lição sobre os mistérios da natureza humana e da relação do homem com os mundos invisíveis. Cada um retém e compreende conforme sua capacidade (HAMPÂTÉ BÂ, 2010, p. 201).

A função exercida por esse velho mestre perpassa toda obra e o instala no papel de um dos responsáveis pela coesão social nessas sociedades. Bosi salienta que “a função social do velho é lembrar e aconselhar [...] unir o começo e o fim, ligando o que foi e o porvir” (1994, p. 18). Nessa perspectiva, sua figura se constitui como esse elo entre o passado e o presente.

Além de estabelecer o elo entre o velho e o novo, temos outro aspecto comum nas sociedades africanas que é a relação do homem com elementos da natureza, frequentemente apresentados de forma personificada. Essa visão de mundo é definida como animismo, no qual, segundo Altuna, “todos os seres estão animados de alma própria” (p.364, 1985). Acrescentemos ainda a concepção de Aguessy (1997), segundo a qual, para os africanos, o mundo gira em torno de três princípios “vida, força e unidade”. Dessa maneira, entendemos em Amkoullél a presença desses elementos da natureza e do mundo material e espiritual munidos de vida: “agora”, disse, “a boca da alta brousse está amordaçada” (2003, p. 282), indicando que o caminho estará protegido, pois nada de mal atravessará a ‘boca’ da floresta, por onde poderiam, eventualmente, entrar ‘elementos nocivos’.

Outra figura presente nas narrativas tradicionais, e aqui retomada por Hampâté Bâ, são os mestres da palavra, os conhecedores e também contadores de histórias, dentre os quais destacam-se Koullél, Danfo Siné e Modibo Koumba. Koullél é mais conhecido, como o contador de histórias, o fiel amigo de Hampâté Bâ com quem manteve uma ligação desde a infância. Ao se surpreender com os versos cantados por uma mãe a seu filho, em um momento de tristeza, devido à prisão de Tidjani Thiam, Koullél, com sua habilidade, repete a canção com maestria aos outros membros da família. Sempre acompanhando o contador, o pequeno Amkoullél aprendia a desenvolver a memória para captar as narrativas orais e manter preservada parte da história dos fulas.

Borges leva-nos a refletir sobre o processo de contar histórias:

Mas existe algo com a história, com a narrativa que sempre estará presente. Não creio que um dia os homens se cansarão de contar ou ouvir histórias. E se junto com o prazer de nos ser contada uma história, tivermos o prazer adicional da dignidade do verso, então algo grandioso terá acontecido (2000, p.62).

Quando Koullél obtém na canção da mãe a concretude de uma situação e o sentimento nela contido, aproxima o contador do narrador, demonstrando a capacidade dos dois em vincular o ato de falar à criação. Esse contador de histórias, na tradição africana, pode ser comparado ao poeta na lírica, “o fazedor”, aquele que de acordo com Borges,

[...] pensavam nele não somente como quem prefere essas agudas notas líricas, mas também como quem narra uma história. Uma história na qual todas as vozes da humanidade podem ser encontradas – não somente a

lírica, a pesarosa, a melancólica, mas também as vozes da coragem e da esperança (BORGES, 2000, p.51).

É sob essa ótica que se pode estabelecer essa analogia do contador de histórias ao “fazedor” que, atento ao que é exposto, propõe-se a reconhecer todas essas vozes que o auxiliam a recompor os fatos. A presença do mestre de Koullél, chamado Koniba Kondala, nas sessões após o jantar, na casa de Tidjani Thiam, esclarecia o jovem fula a respeito de acontecimentos da época de El Hadj Omar, além de interpretar grandes contos iniciáticos fulas permeados de profundos ensinamentos tradicionais. Sua contribuição fornece, mais uma vez, fatos desconhecidos que lhe serviriam de amparo.

Em outro momento, Hampâté Bâ tem contato com um “homem de conhecimento”, “um tradicionalista”, sábio em matéria de saberes tradicionais, chamado Danfo Siné, poeta e grande mestre da palavra, célebre e reconhecido em toda a região. Por meio de seu canto, acompanhado por seu instrumento, Danfo Siné declamava “certos encantamentos que tinham o poder de fazê-lo entrar em transe, podia prever o futuro com uma exatidão que assombrava todos os habitantes do lugar [...] (HAMPÂTÉ BÂ, 2003, p.139). O uso da voz, nas tradições orais, tem a função de atrair o auditório, além de transmitir ensinamentos. E, como diz Zumthor, “a voz ressurgiu; ela é objeto de uma tomada de consciência” (2005, p.118). Atento às histórias contadas por Danfo Siné, Amkoulél enriquecia seus conhecimentos e fortalecia seu vínculo com a tradição.

A presença da criança, mais especificamente da figura do menino na narrativa oral tem como propósito assegurar a continuidade da tradição. No caso de Amkoulél, sua frequência nos serões lhe proporcionaria o desenvolvimento de sua capacidade memorialística, “e seus dias seriam marcados por histórias, contos, fábulas, provérbios e máximas” (HAMPÂTÉ BÂ, 2010, p.201). Desde a infância, o menino africano adquire esse gosto por ouvir os ensinamentos dos mais velhos, como forma de prepará-lo, para dar continuidade às práticas e conhecimentos tradicionais.

Bosi (1994) afirma, em relação à criança e seu processo de memorização e socialização, que

Enquanto os pais se entregam às atividades da idade madura, a criança recebe inúmeras noções dos avós, dos empregados. Estes não tem em geral, a preocupação do que é “próprio” para as crianças, mas conversam com elas de igual para igual, refletindo sobre acontecimentos políticos históricos, tal como chegam a eles através das deformações do imaginário popular (p.73).

O que se pode perceber em relação a esses dois posicionamentos, é a criança sendo esse elo entre o novo e o velho, e o aprendizado ocorre abrangendo todos os aspectos da vida. O laço existente entre o menino e o velho surge em decorrência da ligação entre ambos no processo da educação africana que dura a vida inteira.

Em Amkoullel, identifica-se o uso exaustivo de recursos mnemônicos, que são artifícios primordiais nas sociedades africanas. O autor, no transcorrer dos acontecimentos, apresenta momentos em que esses meios se intensificam na trama. Nos capítulos observa-se a repetição de acontecimentos, sendo este um mecanismo didático na memorização das histórias no cotidiano. Já no prólogo da obra, o narrador antecipa algumas características que constituem a memória africana, e dá destaque para o procedimento da repetição, “nunca nos cansamos de ouvir mais uma vez, e mais outra a mesma história. Para nós, a repetição não é um defeito”. (HAMPÂTÉ BÂ, 2003, P.14).

Como um elemento intensificador das narrativas tradicionais, a repetição aparece desde o início do relato. No capítulo “Raízes”, o jovem fula se remete a essa técnica mnemônica no momento em que escuta, pela voz de Niélé, sua serva-mãe, a história de seu pai Hampâté. Nesse instante, o autor afirma que essa história foi ouvida por ele muitas e muitas vezes, o que lhe permitiu inserir novas ocorrências na elaboração da mesma. O fato de ouvir a história mais vezes já despertava no futuro narrador esse processo de memorização.

Já no capítulo intitulado “O exílio”, Kadidja acompanha Tidjani à Buguni, região onde ficaria detido e onde instalaria mais tarde, sua aldeia. Na cidade, encontra um parente próximo fula, chamado Galo Bâ, e um parente de Tidjani, Mamadou Thiam. Um desses parentes a auxilia a reivindicar um encontro com Tidjani, ainda encarcerado, e a apresenta a um grande chefe bambara tradicional da região; em poucos meses Kadidja conquistou toda a família dele. Por causa da intimidade com a família do chefe, conhece todos os notáveis da localidade a ponto de estabelecerem estadia na aldeia de Kadidja. Dessa forma, a princípio, não falava nenhuma palavra em bambara, mas, posteriormente, em constante convivência com eles, aprende a língua. A facilidade no aprendizado de novas línguas ocorre devido à convivência nas sociedades africanas entre diversas etnias, a repetição das palavras e expressões da língua permite a internalização, “mas, com facilidade para aprender línguas como quase todos os africanos dessa época, não tardou a arranhar e, em seguida, a falar correntemente o idioma.” (HAMPÂTÉ BÂ, 2003, p.102).

O autor relata que, após sua mãe se instalar em Buguni, onde seu pai estava exilado, e retornar a Bandiagara para ir buscá-lo, passa por uma experiência que marcaria o momento em que sua memória começa a ser desenvolvida. No percurso que o levaria de Bandiagara a Buguni, o narrador afirma:

Não tenho lembranças precisas deste primeiro período de minha vida. O mecanismo da minha memória só acordaria realmente graças a um acontecimento que ocorreu durante esta viagem e que contarei um pouco adiante (HAMPÂTÉ BÂ, 2003, p.114).

É nesse instante, no período de sua tenra infância, que reconhece os primeiros passos para o desenvolvimento consciente de sua capacidade memorialística; e, a partir da sequência dos acontecimentos, essa memória não surge apenas como lembrança, mas com caráter de ensinamento das tradições fulas, por meio dos exemplos e das situações vividas. Após o nascimento do irmão de Hampâté Bâ, ele reconhece a verdadeira capacidade mnemônica,

Ainda hoje me lembro nos mínimos detalhes de todo o filme desse acontecimento. Foi como se eu emergisse de um sono que até então me havia enevoado o espírito, me impedindo de discernir bem as coisas. Foi nesse dia, a partir do nascimento do meu irmãozinho, que tomei consciência de minha existência e do mundo que me rodeava. Minha memória se pôs em marcha e a partir de então não parou... (HAMPÂTÉ BÂ, 2003, p.121).

A compreensão de sua própria existência e a capacidade de memorizar os acontecimentos nos mínimos detalhes faz com que o narrador desenvolva, desde pequeno, a técnica de memorização tão necessária nas sociedades ágrafas. Lembrar dos acontecimentos de sua família e de sua comunidade permitiram-lhe ser um memorialista atento aos episódios que compunham a herança cultural de seu grupo étnico.

Os recursos mnemônicos acompanham o autor por toda a trama, uma técnica recorrente nas narrativas tradicionais e por ele retomada. A convivência com o colonizador e o aprendizado de seus hábitos também o auxiliaram a desenvolver uma memória fotográfica, com a qual, após esses momentos de contato com o europeu, registra todos os fatos para, posteriormente, contar a seus colegas de associação como se fosse uma cena de um filme. Com os amigos e o povo de sua comunidade, recordava fatos memoráveis de sua

história. Em meio ao seu grupo, o narrador adentra de forma profunda no universo maliano, de acordo com suas vivências, além de promover aos ouvintes um relato na íntegra.

Após a viagem de retorno à Bandiagara registrada no capítulo “A escola de brancos”, o narrador expõe qual foi a primeira vez que teve uma audiência que pudesse ouvir as histórias que havia vivenciado nesses anos que esteve ausente de sua comunidade. Assim que concluiu o trecho final da viagem, junto de seu pai Tidjani Thiam, ambos já estavam sendo esperados pelos seus familiares, que os cumprimentaram com cordialidade; e, logo após a refeição, foi abordado pelos seus parentes para saber suas histórias nos últimos tempos. Para o narrador, esse foi o primeiro momento em que teve uma plateia para ouvi-lo.

Sendo assim,

Todos queriam saber o que tinha me acontecido durante estes anos; perguntaram-me sobre Bandiagara, Djenné, as regiões que atravessara as pessoas que tinha encontrado e seus costumes etc., como se faz quando chega um viajante vindo de longe. Foi a primeira plateia para as minhas aventuras pessoais. Não me faltavam casos para contar, nem palavras para fazê-lo...Foi um longo e alegre serão, que se prolongou noite adentro (HAMPÂTÉ BÂ, 2003, p.283).

A audiência, nas sociedades de tradição, surge como forma de legitimar e dar crédito as acontecimentos narrados. Sempre com a preocupação de ver citada a fonte de onde se originam os fatos, a plateia exerce controle sobre a precisão da narrativa. “Com efeito, nenhum narrador poderia permitir-se mudar os fatos, pois à sua volta haveria sempre companheiros ou anciãos que imediatamente apontariam o erro [...] (HAMPÂTÉ BÂ, 2010, p. 207). O posicionamento de domínio perante as narrações permite aos ouvintes conservar a legitimidade dos relatos. Antes tínhamos essa audiência exercendo esse controle com os narradores da tradição, mas a agora, com a mudança de código, a censura que garantia a fidedignidade aos fatos ocorridos não mais existe. No entanto, essa espécie de amparo perdido será recompensada pelas inúmeras explicações da proveniência das fontes às quais o autor recorre.

Dentre os elementos destacados, vale também ressaltar a relação entre tempo e espaço. Mais uma vez, retomando o prólogo, Hampâté Bâ apresenta apontamentos que norteiam o modo como é possível vislumbrar esses dois elementos. Ao abordar sobre a questão cronológica, emite seu parecer:

Como a cronologia não é uma grande preocupação dos narradores africanos, quer tratem de temas tradicionais ou familiares, nem sempre

pude fornecer datas precisas. Há sempre uma margem de diferença de um a dois anos para os acontecimentos, salvo quando fatores externos conhecidos me permitiam situá-los. Nas narrativas africanas, em que o passado é revivido como uma experiência atual de forma quase intemporal, às vezes surge certo caos que incomoda os espíritos ocidentais. Mas nós nos encaixamos perfeitamente nele. Sentimo-nos a vontade como peixes num mar onde as moléculas de água se misturam para formar um todo vivo (HAMPÂTÉ BÂ, 2003, p.14).

Os apontamentos estabelecidos, inicialmente, pelo narrador ficam bem perceptíveis no desenrolar da narrativa, caracterizando essa intemporalidade e esse passado narrado como presente. Com base nesse passado/presente apontado pelo narrador, é que podemos assegurar que “para o africano o tempo é dinâmico”, “o tempo é o lugar onde o homem pode, sem cessar, lutar pelo desenvolvimento de sua energia vital”. (HAMA; ZERBO, 2010, p.31). Para esses autores o tempo é um elemento vivido e social.

A imprecisão temporal em Amkoullel é recorrente e varia de acordo com as relações que o autor estabeleceu inicialmente. Nos capítulos iniciais, quando descobre quem era seu pai, limita-se a dizer que o interesse por ele surge, “quando tinha quatro ou cinco anos” [...] (HAMPÂTÉ BÂ, 2003, p.32). No que tange ao período em que Hampâté Bâ nasceu, também surge essa imprecisão:

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 [...] provavelmente no início do ano de 1900 – parece que nasci no ano em que o rei Aguibou Tall viajou à 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).

As variações do tempo na narrativa tradicional e, neste caso, nas ressalvas feitas pelo próprio autor e narrador, vão ao encontro do que considera Rosário “os narradores têm consciência de uma imagem temporal no seu discurso, mas que estão impossibilitados de estabelecer balizas delimitadoras ao tempo da história” (1989, p.318).

O narrador, tal qual ocorria com as imprecisões temporais da tradição, expressa essa impossibilidade de estabelecer essas delimitações do tempo, permitindo a outras vozes da narrativa auxiliá-lo a se aproximar da ocasião em que decorrem os fatos narrados. Quando Kadidja e Tidjani concretizam o casamento, mais uma vez temos essa imprecisão, como o próprio autor descreve inicialmente, a partir de uma estimativa de um a dois anos, como se

observa no trecho “no final de 1902 (ou durante o ano de 1903...)” (HAMPÂTÊ BÂ, 2003, p.66).

A cronologia, nas narrativas tradicionais, manifesta dimensões complexas entre presente, passado e futuro em relação aos fatos narrados. Tal sobreposição, transposta para a composição em novo código, provoca no leitor minucioso uma sensação de desordem, mas o narrador não permite deixá-lo sem esclarecimentos diante dos mínimos detalhes.

Outra questão relativa ao tempo está na restrição, apontada por Rosário, (1989), à qual estão sujeitos os narradores tradicionais. De acordo com ele,

Os contadores de narrativas da tradição oral têm pouca margem de liberdade para jogarem com o tempo. A cronologia dos factos, a duração da acção concedem aos contadores uma certa liberdade vigiada pelo macro - texto colectivo [...] (p.318).

A “liberdade vigiada”, mencionada pelo autor, retoma o controle exercido pela audiência da tradição, apontando a imprecisão cronológica como um dos poucos fatores que concediam uma liberdade limitada aos narradores. Hampâté Bâ ao redigir seus relatos em Amkoullel, não mais dispõe desse controle externo, mas, como seu objetivo é reconstituir certa história de seu grupo étnico, permanece atento aos recursos inseridos no que foi testemunhado pelos tradicionalistas.

Volver no tempo e realizar um percurso dos acontecimentos permite ao narrador pontuar aspectos relevantes no que tange à narrativa. Retomar o passado dos fatos e atualizá-los no presente são alguns dos artifícios empregados por Hampâté Bâ. Na circunstância em que Kadidja promete à mãe de Tidjani encontrá-lo, o narrador descreve o momento da premonição deste evento em um tempo presente, atualizando um episódio importante do passado de Kadidja. A marabu que realiza a vidência e recusa o anel dado como pagamento, diz-lhe que um dia precisaria de tal joia, em virtude de um acontecimento trágico. De fato, “quinze anos mais tarde, um incêndio destruiu nossa casa em Bamako e nada restou a minha mãe além do anel de ouro”. (HAMPÂTÊ BÂ, 2003, p. 80).

Se a questão do tempo baseia-se aqui na imprecisão, o mesmo não ocorre no que se refere ao espaço. A primazia dada, pelos africanos, e não apenas pelos fulas, às questões espaciais se deve à sua relação com a terra e a paisagem, sendo imensa sua identificação com o território.

Em relação à zona de referência em que se passam as histórias, Hampâté Bâ delimita o espaço, pois as mesmas variam de região para região, de aldeia para aldeia. Assim, delimita de antemão o lugar ao qual se refere:

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).

A questão espacial está, via de regra, correlacionada à questão política, visto que os lugares, ou regiões onde os reinos estão localizados, concatenam com acontecimentos políticos ou fatos importantes que ocorreram com as etnias relacionadas nessas memórias.

Para Rosário, a questão espacial se apresenta como um diferencial:

As narrativas africanas de tradição oral actualizam, geralmente, o espaço em que a ação decorre, de maneira a que seja reconhecível pelos circunstantes (1989, p.319).

Quando o narrador relata sua dupla herança, já destaca o espaço em que ocorrerá a história da sua família que estaria ligada à Macina, região do Mali situada no Arco do Níger; no decorrer da trama, Hampâté Bâ, como um bom memorialista, apresenta os personagens e os lugares onde nasceram ou fizeram sua trajetória. Ao mencionar seu avô materno, Pâté Poullou, denomina-o pastor fula da região de Dienguel (Senegal); seu segundo pai, Tidjani Thiam, é natural da província de Luta (atual Burkina Fasso) que tinha sob sua autoridade uma cidade da província onde houve uma revolta conhecida como de Töini.

Rosário (1989) estabelece alguns parâmetros em relação ao espaço que também cabem à narrativa Amkoullel, podendo este ser aludido em termos gerais – “densa floresta”, “à sombra das grandes árvores” – ou específicos, como percebemos nos capítulos e subcapítulos “a horta de Sinali”, “a aldeia de Kadidja”, “a escola de Djenné...”, “o despenhadeiro da grande Hiena Negra”, “Kati, a cidade militar”, “Bamako, o fim dos estudos”, “o internato em Bamako”, “...exílio em Uagadugu”. No que tange a mensuração desse espaço, usa expressões aproximativas, sempre inexatas, quando esta se relaciona, de certa forma, com o tempo, como em “a longa marcha de Tidjani”, “os últimos doze quilômetros que separavam Kati de Bamako...”, “fizeram uma curta viagem de trem”, “representava três ou quatro dias de viagem...”, “a dez quilômetros da cidade”, “faltavam

cerca de cento e sessenta quilômetros a percorrer”. Observa-se aqui que, nessa inter-relação espaço/tempo, a precisão do primeiro é amplamente privilegiada em detrimento do segundo.

Sendo assim, esses elementos que compunham a narrativa tradicional servem, de certo modo, de esteio aos propósitos do autor na composição de suas memórias. As unidades autônomas podem estar separadas uma das outras, mas mesmo assim possuem certa unidade, o que permite ao leitor estabelecer uma relação coerente entre os fatos que são narrados; ainda que cada uma apresente certa autonomia.

Os processos ficcionais utilizados pelo autor também devem ser considerados, na construção desse enredo. Com a intensa necessidade de não deixar escapar nenhum episódio relevante da história dos fulas, mas situando-se na fronteira tênue entre a história e a ficção, ele tenta, a todo instante, ter compromisso com a verdade. Mas como não se tem condições de recuperar, por meio da memória todas as histórias dessa comunidade fula, o autor passa a reorganizá-las com o auxílio das vozes que o amparam na constituição do passado de seu grupo étnico, considerando aqui os desvãos que a pluralidade de testemunhos pode conter.

Enfim, o que se pode destacar é que os elementos da narrativa tradicional, reproduzidos em Amkoullel, retomam, de certo modo, a função didática das narrativas de tradição. Além disso, tais elementos vêm contribuir para o processo de reconstrução dessas memórias que tão bem retratam o humanismo africano e confirmam os propósitos do autor. Ainda no sentido de averiguar esses elementos constitutivos de suas memórias, adentraremos na essência desse menino maliano que delineia seus percursos.

CAPÍTULO 3- MEMÓRIAS DE MENINO: A ÁFRICA SOB A ÓTICA DO MALIANO

“Esteja à escuta”, dizia-se na velha África,
“tudo fala, tudo é palavra, tudo procura
nos comunicar um conhecimento...”
Hampâté Bâ (2003, p.31)

3.1- A memória e sua função social: da criança ao ancião

No prólogo de Amkoullel, o menino fula, o autor Hampâté Bâ nos demonstra como ocorre o processamento da memória africana na qual esteve imerso da infância à juventude. Desde o princípio da obra, instaura o parâmetro que irá estabelecer, já nos adiantando as percepções e visões de um africano que viveu dentro das tradições, considerando sempre o olhar ocidental perante a narrativa de suas memórias.

O primeiro aspecto que Hampâté Bâ evoca é a memória, habilidade utilizada por ele em todo o percurso da narrativa, além de enfatizar que esse recurso é realmente necessário e frequente nas sociedades africanas ágrafas. Com uma riqueza de detalhes, aspecto comum entre os memorialistas, Hampâté Bâ expõe toda a capacidade de memorização que adquiriu em sua trajetória orientada pela educação africana, que desenvolve o aprendizado por meio do exemplo, da observação, da voz, da natureza e da narrativa, recursos essenciais nas sociedades com base na oralidade.

Desde então Hampâté Bâ demonstra essa capacidade:

Como é que a memória de um homem de mais de oitenta anos é capaz de reconstituir tantas coisas e, principalmente, com tal minúcia de detalhes? É que a memória das pessoas de minha geração, sobretudo a dos povos de tradição oral, que não podiam apoiar-se na escrita, é de uma fidelidade e de uma precisão prodigiosas. Desde a infância, éramos treinados a observar, olhar e escutar com tanta atenção, que todo acontecimento se inscrevia como em cera virgem. Tudo lá estava nos menores detalhes: o cenário, as palavras, os personagens e até suas roupas (HAMPÂTÉ BÂ, 2003, p.13).

O desenvolvimento dessa habilidade do autor diante de sua obra autobiográfica o coloca, segundo Jouanny (1992, p.73), “em situação de testemunha significativa”. Podemos notar seu desejo, desde as primeiras linhas, de inserir essa narrativa dentro de uma continuidade e autenticidade africana:

Assim seria impensável pelo 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 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).

Conforme evidencia o autor, a narrativa pressupõe esse valor de fidelidade e autenticidade por ele ressaltado com o dever de atribuir às narrativas orais essa função, ratificada por Rosário:

Considerando a situação de oralidade, a narrativa é um dos meios pedagógicos mais poderosos. O seu funcionamento como tal dá-se a dois níveis: por um lado, pelo facto, de através da narrativa, a memorização se tornar mais fácil por causa da curiosidade e do prazer. Assim, aprendizagem e compreensão são rápidas e o ensinar torna-se fácil. [...] Por outro lado, a narrativa não é um simples instrumento metodológico de transmissão de conhecimentos. Ela transporta dentro de si própria, através da exemplaridade, o próprio objeto de ensinamento que se quer transmitir (1989, p. 41).

Tais reflexões relacionadas à importância dessas narrativas orais no processo de manutenção da memória africana nos permitem, a nós, leitores ocidentais, a compreensão de técnicas e recursos mnemotécnicos que facilitarão a compreensão dessa sociologia.

O chamamento do autor em relação a essa memória advém do ancião, o mestre da palavra que ocupa, dentro dessa estrutura social, a função de guardião de todo o conhecimento dessa tradição por via da memória. Com a intenção de registrar, preservar e manter essa coesão, Hampâté Bâ realiza um percurso que tem início desde a sua infância, mesmo antes de compreender o sentido da coleta dessas narrativas.

Com o auxílio de seus familiares, reconstrói os passos iniciais de sua trajetória, por meio de suas raízes, fula e tucolor, mantidas pelas heranças afetiva e histórica. Afetiva, pela ligação com seus ancestrais base da construção de sua personalidade, e histórica, por estar relacionada aos grandes impérios conquistados; ambas constituíram sua formação como africano.

A presença recorrente do ancião é observada em grande parte da obra, ora para transmitir um conhecimento, ora para despertar reflexões em relação à vida africana, em que a natureza se torna instrumento pedagógico fundamental.

No capítulo intitulado “Raízes”, o autor nos chama atenção para suas origens, como forma de darmos crédito a essa narrativa memorialista. Conforme Koné (1985, p. 37), toda

narrativa tradicional está ligada à genealogia e à ancestralidade. A busca por essa origem ocorre, mais uma vez, com o intuito de oferecer credibilidade à história desse grupo. O anseio em resgatar a memória desse ancestral, está em toda a civilização africana, e em Amkoullel não é diferente.

Segundo Padilha (2007, p. 126), os ancestrais devem ser compreendidos não só no sentido africano, como espírito dos antepassados mortos cujos corpos jazem sob a terra, mas como costumes, valores e tradições, a começar pela própria oralidade, fundamento maior da cultura dessas civilizações.

As heranças do autor, fula e tucolor, aparecem desde o início da narrativa como forma de demonstrar o conflito que esses dois povos gerariam no desenrolar da trama. Hampâté Bâ aponta que essas duas etnias, com suas conquistas e derrotas, marcam essa história:

Os dois povos que naquele ano de 1862, travaram combate em Macina, nas cercanias de Hamdallaye, possuíam muitos pontos em comum: a religião, a língua, às vezes a etnia e até o território de origem, porque os ancestrais dos fulas de Macina também tinham vindo do Futa Toro muitos séculos atrás. Mesmo assim, “os fulas de Macina” e os “tucolores de El Hadj Omar” constituíam duas entidades políticas distintas. Como a história deverá se desenrolar em torno deles, conservarei essas duas denominações para facilitar a compreensão do leitor. (HAMPÂTÉ BÂ, 2003, p. 27).

Assim, temos o narrador e personagem atentos ao relato das duas entidades políticas mantenedoras da narrativa, no intuito de auxiliar o leitor ocidental perante os futuros acontecimentos. Em relação aos conflitos étnicos ocorridos, os tucolores foram vitoriosos nos últimos confrontos existentes, mas, nesse processo conciliatório entre essas etnias, surge a figura do ancião, mestre de iniciação, seu avô materno.

Seu avô, caracterizado como um fula orelha vermelha, alia-se ao exército dos tucolores coordenado por El Hadj Omar, tornando-se seu conselheiro e líder espiritual nas vitórias subsequentes. A figura do avô aparece como a de um ancião mestre no conhecimento da alta brousse, aquele que, com sua sabedoria, proporcionará ao comandante do exército tucolor grandes conquistas.

Diante das circunstâncias adversas, El Hadj Omar envia seu sobrinho Tidjani Tall para procurar reforços para seu exército em Dukombo, região habitada pelos dogons, e indica Pâté Poullou como seu pai, seus olhos e ouvidos na brousse, confiando-lhe todos os passos do sobrinho que, por sua vez, deve manter respeito e obediência a Pâté Poullou.

Nesse percurso chegam a Dukombo, encontram com o amigo do tio que os encaminhava a Bannya'ara, “a grande tigela”, por ser um lugar onde os elefantes costumavam matar a sede. Na descrição do percurso surge o narrador, adiantando os fatos por meio de suas explicações, no intuito de esclarecer novamente o leitor que desconhece tal acontecimento histórico. Temos então a revelação de que, mais tarde, naquela cidade, Tidjani fundaria a capital de seu reino chamada Bannyagara pelos tucolores, que seria transcrita mais tarde por um funcionário francês como Bandiagara.

As constantes explicações presentes na obra surgem como forma de o narrador dirigir-se ao leitor com comentários que, muitas vezes, têm intenção de elucidar, sucintamente, o universo africano.

De acordo com Jouanny (1992, p.73), tal procedimento assumido por Hampâté Bâ ocorre como se ele temesse não ser bem entendido pelo leitor mal informado das realidades africanas. Podemos perceber esse cuidado, no momento em que Pâté Poullou, após explorar os arredores, retorna e encontra Tidjani repousando a sombra de uma grande acácia. Surpreendido por tal situação exclama:

Como Tidjani! 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 pôr 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) (HAMPÂTÉ BÂ, 2003, p.31).

Entre parênteses, notamos explicações do narrador a respeito das expressões fulas utilizadas na narrativa, ensinando-nos como ocorre o processo de aprendizado na educação tradicional africana, sendo a natureza empregada metaforicamente como recurso pedagógico. A preocupação em demonstrar possíveis esclarecimentos sobre esse modus vivendi faz com que o narrador não permita que tais detalhes deixem de estar registrados na narrativa.

A visão de mundo demonstrada por seu avô nos permite conhecer uma lógica não muito cartesiana de que o homem está ligado a tudo o que o cerca; e muitos acontecimentos, em determinados momentos da existência, apresentavam-se de forma precisa para esses homens, que “sabiam decifrar” (Hampâté Bâ, 2013, p.31) tais dados e relações com a natureza, mas que poderiam causar estranhamento e incompreensão ao leitor ocidental.

Após esse aprendizado, Tidjani consegue reunir um exército sólido, mas, nesse meio tempo, já ficara sabendo que sua cidade havia sido destruída e que seu tio se refugiara em uma gruta na encosta de uma montanha e estava cercado pelos exércitos fulas e kuntas de Tombuctu. Na procura do tio, descobre que já era tarde, a gruta onde seu tio El Hadj Omar estava com os seus havia sido explodida. Irado e triste com tal situação, avança no confronto com os exércitos fulas e kuntas. Depois dessa grande batalha, em que derrota os fulas, manda executar todos os membros do sexo masculino das grandes famílias do antigo Império fula, aparentadas ao fundador Sheikou Amadou, e as famílias Bâ e Hamsalah.

Segundo Hampâté Bâ (2003), entre os mortos de sua família paterna, 40 pessoas foram executadas em um dia, somente dois meninos escaparam: seu futuro pai, Hampâté, e um jovem primo cujo paradeiro jamais se soube. Retornando à capital de seu reino, Bandiagara, Tidjani Tall continua suas conquistas e vitórias. Nesse instante o narrador nos convida a adentrar o universo de seu pai e a constituição de sua futura família. Como não havia guardado lembrança de seu pai, pois o perdera antes de três anos de idade, Hampâté Bâ afirma que, “neste mundo agitado, tal qual um caco de cabaça levado pelo rio, flutuaria mais tarde ao sabor dos acontecimentos políticos ou religiosos suscitados pela presença colonial” (2003, p.32).

Na fala do autor e no relato de suas memórias, podemos diagnosticar uma imprecisão temporal, comum nas sociedades africanas. Ricoeur (2010, p. 215) nos mostra que o tempo da narrativa de ficção está livre das imposições que exigem transferi-lo para o tempo do universo. Partindo dessa noção, aliada à pouca importância atribuída ao tempo nos relatos africanos, observamos que o tempo nessas narrativas e em Amkoullel surge como um presente contínuo; o passado sendo revivido como uma experiência atual de forma quase intemporal. De acordo com Santo Agostinho (AGOSTINHO apud RICOEUR, p. 209) em

Confissões, livro XI, vivemos no presente, mas esse presente tem várias dimensões, “o presente das coisas passadas, o presente das coisas presentes, o presente das coisas futuras.”

Em Amkoullel, notamos que o autor retoma suas memórias a partir do presente das coisas passadas. Quando Bâ pergunta a sua serva-mãe, Niélé, a respeito de seu pai Hampâté, a memória presente das coisas passadas e a imprecisão temporal ressurgem:

Um dia, quando tinha quatro ou cinco anos, brincava perto de Niélé Dembélé, a excelente mulher que era minha “serva mãe” desde meu

nascimento, que havia passado a vida ao lado de meu pai. Perguntei-lhe: “Niélé, como era meu pai?” (HAMPÂTÉ BÂ, 2003, p. 32).

Mais uma vez notamos o narrador no uso da primeira pessoa, no exercício, tal qual a experiência vivida, desse presente contínuo dos fatos narrados.

Recorremos a Gagnebin (2006) para reforçar o valor dado à rememoração dos fatos passados narrados como presentes, o que retoma, de certo modo, Santo Agostinho, quando diz:

A rememoração também significa uma atenção precisa ao presente, em particular a estas estranhas ressurgências do passado no presente, pois não se trata somente de não se esquecer do passado, mas também de agir sobre o presente. A fidelidade ao passado, não sendo um fim em si, visa à transformação do presente. (GAGNEBIN, 2006, p.55).

No processo de rememorar, estabelecido naturalmente por Niélé ao relatar as características físicas e psicológicas de seu pai, a serva-mãe aparece como peça fundamental e testemunha dessa narrativa.

A amplitude da função de Niélé no registro dessas memórias e a forma tradicional como foi narrada pela mesma é ressaltada por Hampâté Bâ (2003):

Sentei-me a seu lado e foi então que ela me contou, pela primeira vez, do começo ao fim, a incrível história de Hampâté, relatada como um romance em nossa família, assim como em várias outras casas de Bandiagara. Eu já havia escutado trechos, mas desta vez foi narrada só para mim, como a um adulto. É claro que não guardei tudo aquele dia, mas eu a ouviria muitas vezes depois, o que me permite introduzir no relato de Niélé algumas definições de datas, sobretudo históricas (BÂ, 2003, p. 33).

Nesse trecho da narrativa, observamos com clareza a capacidade da memória africana e seu compromisso com a preservação, quando a testemunha Niélé, segundo o autor, propõe-se a relatar a história do começo ao fim. Como depoimento vivo e ativo dessa história, ela descreve ao seu ouvinte, que nesse caso é o próprio Hampâté Bâ, tudo que presenciou. Essa outra voz que aparece no discurso surge como forma de legitimar o ocorrido. E Hampâté Bâ (2003), como coletor dessas narrativas, a partir da audição de outros contadores da mesma história, insere dados que complementam o que foi narrado, sem, contudo, comprometer a credibilidade do testemunho.

Outro aspecto que vale ser destacado é a convivência da criança com esses relatos e a capacidade de memorização por ela desenvolvida, em tenra idade, estimulando a preservação futura dessa memória.

Como último representante masculino vivo dos fulas de Fakala, Hampâté, seu pai, fora escondido nas terras do próprio rei Tidjani. Com receio da má sorte que ocorrera com sua família dizimada, dois fulas que se aliaram ao rei Tidjani decidiram escondê-lo na “sombra do monarca que condenou toda sua família.”

Hampâté Bâ (2003) revela que juntamente com um amigo, chamado Balewel Diko, que o acompanhara desde sua estada longe da família, fora colocado sob os cuidados de um velho açougueiro que havia caído nas graças do rei Tidjani, que fornecia carne para todo o reino. Quem coordenava essa distribuição era seu avô Pâté Poullo, colocando à disposição a quantidade de animais necessária para alimentar os habitantes.

O açougueiro Allamodio, cujo nome significava “Deus é bom”, hospedava qualquer miserável que necessitasse de auxílio, vítimas de guerra, órfãos, infelizes. Entre eles Hampâté Bâ, um dos últimos descendentes dos Hamsalah de Fakala, família à qual Allamodio estivera visceralmente ligado. Ele e seu amigo tornaram-se ajudantes do açougueiro.

Hampâté Bâ destaca características que o diferenciam de seu pai, mas que naquele momento da história seriam essenciais,

Hampâté – ao contrário de mim! – era capaz de ficar o dia inteiro sem falar. “Bom dia”, “até logo”, “sim”, “não”, “não faça assim”, “perdão”, “obrigado” constituíam o essencial de seu vocabulário. (HAMPÂTÉ BÂ, 2003, p.35).

A discrição e seriedade de seu pai e a fidelidade do seu amigo os auxiliaram a conquistar a confiança do velho açougueiro e passaram de simples ajudantes a “mãos e pés” de Allamodio. Por muito tempo viveram em paz em Bandiagara, no mais completo anonimato.

A situação de seu pai depois de muitos anos fora descoberta. O rancor em relação à morte de seu tio El Hadj Omar havia sido apaziguado, a ponto de o rei promover o casamento das mulheres fulas que perderam seus esposos na guerra com um tucolor, e as mulheres tucolores com um fula de Macina. Notamos o empenho do narrador em ressaltar o valor dado à continuação de seus descendentes, fortalecendo a continuidade das etnias, e a solidez do grupo ao qual pertencia.

Uma grande dama fula de Macina não quisera se misturar aos tucolores e o rei propôs que ela se casasse com um fula orelha vermelha, seu mestre Pâté Pouлло. A dama chamada Anta N'Diobdi descobre que um descendente dos Hamsalah sobrevivera e propõe-se trazê-lo para seu convívio, mas Hampâté não aceita e permanece com o açougueiro Allamodio.

Após a descoberta e regularização de sua vida em Bandiagara, Hampâté Bâ funda uma associação de jovens chamada Waaldé, (em fula), a princípio de jovens dessa etnia e depois, de meninos de diversas origens. A associação ajudaria nas boas relações entre os fulas e os tucolores, “auxiliando tardiamente a política de Bandiagara”. (Hampâté Bâ, 2003, p.45).

A Waaldé desenvolveria nos jovens da comunidade uma unidade de princípios em relação às vivências em sociedade. Com ela os jovens estariam mais atentos e preparados para vida coesa dentro do grupo, além de fortalecer essas civilizações.

Com uma linguagem que se aproxima do leitor, o narrador inicia esse relato por meio de suas raízes, atitude comum nas narrativas tradicionais, depois aponta algumas posturas cotidianas nas sociedades africanas e, em sequência, fala de sua mãe, propulsora de todo o restante de suas memórias. Nas sociedades africanas, a figura da mulher apresenta importância dupla: é responsável por gerar a vida e por conduzir a educação do filho. No transcorrer da narrativa, tem-se a presença constante da mãe, assumindo papel considerável no auxílio do registro dessas memórias.

As histórias de sua mãe e de seu pai se entrecruzaram a partir do extenso celibato do pai; até decidirem casá-lo com a jovem Kadidja, filha de Patê Pouлло e da grande dama fula Anta N'Diobdi. Um sonho premonitório, característica das sociedades de tradição, trouxe a Kadidja todas as situações que, mais tarde, vivenciaria. O autor, nesse instante, faz um flashback da vida de sua mãe, a partir das previsões do marabu. Retratar a memória em África sem considerar esses acontecimentos é descaracterizar uma cultura que tem em sua concepção diferentes níveis de existência e diferentes seres que se encontram reunidos pela força vital (AGUESSY, 1977, p.98).

A partir do casamento cheio de rumores de Kadidja e Hampâté, e dos três filhos previstos pelo marabu, o autor aponta si mesmo como o único sobrevivente da união de seus pais, com uma existência que seria dedicada aos contínuos deslocamentos:

[...] com apenas quarenta e um dias de presença nesse mundo, comecei a viajar. E nunca mais parei, pelo menos até que a fadiga e a idade avançada, por volta de 1982, me obrigaram enfim a parar (HAMPÂTÉ BÂ, 2003, p.55).

O gosto pelas viagens, característico de sua etnia fula, tornou-se presente em toda a existência, capacitando o narrador a tornar-se essa memória viva de parte da sociedade africana de sua época.

Le Goff (2003), quando se refere à capacidade da memória coletiva, destaca aspectos que são características perfeitamente aplicáveis à função desempenhada por Hampâté Bâ em seu grupo:

Nestas sociedades sem escrita, há especialistas da memória, homens-memória: “genealogistas”, guardiões dos códices reais, historiadores da corte, “tradicionalistas” [...] (p. 425).

Tais conceituações são apontadas por Nadel (1942, apud Le Goff, 2003) com referência a esses dois tipos de história – a objetiva, que é a série de fatos que os investigadores descrevem e estabelecem com bases universais, no que diz respeito às relações e sucessões, e a história ideológica, que escreve e ordena esses fatos de acordo com certas tradições estabelecidas.

Essa segunda história está inserida na narrativa Amkoullel, ordenada por meio de fatos declarados como importantes no processo da memorização africana, no que concerne às tradições, a partir de perspectivas, asseguradas pelo autor, que contribuam para salvaguardar o saber e o conhecimento africanos, mais especificamente o de sua etnia.

Enfim, o caminho traçado pelo autor na obra parte, muitas vezes, da preocupação com o olhar ocidental, o que o leva a destacar sua capacidade de memorização e a fidelidade que mantém em seus relatos, como a criança treinada que foi e o ancião que se tornou. No percurso da história desse menino fula, percebemos as evidências de uma criança preocupada com a organização social e com a coesão de seu grupo, expressa pelo narrador/personagem. Hampâté Bâ delineia a narrativa de suas memórias a partir de um chamado para a compreensão de como se estabelece esse novo memorialístico que, para ele, deve ser narrado do começo ao fim. Com o auxílio das diversas vozes presentes na narrativa, o autor traz o eco da criação coletiva na tradição.

3.2 - Vozes de Amkoullel: a criação coletiva

Em Amkoullel, o menino fula, encontramos constantemente a presença dos testemunhos no processo de construção da narrativa. Considerando o grande projeto de Hampâté Bâ em reconhecer as narrativas orais como fonte legítima de conhecimento histórico, vemos demonstrados em grande parte da obra os testemunhos que o auxiliam na preservação da memória nas sociedades africanas.

Em seu estudo, *Memória de velhos*, Bosi (1994) demonstra como ocorreu o registro da voz, vida e pensamento de pessoas com mais de sessenta anos, que já trabalharam por seus contemporâneos e por nós, na cidade de São Paulo, sublinhando que “este registro alcança uma memória pessoal que [...] é também uma memória social, familiar e grupal” (p.37). Apesar da diversidade de contextos, Eclea Bosi valoriza a importância dessas vozes, ou testemunhos, no cruzamento entre os modos de vida do indivíduo e sua cultura, ressaltando que essas “memórias contadas oralmente foram transcritas tal como colhidas no fluxo de sua voz” (p.38).

Em contraponto, pretende-se estabelecer um paralelo em relação ao valor do testemunho na sociedade ocidental, considerando-se aspectos referentes à contribuição destes na constituição dessa memória, com destaque para as questões relativas à autenticidade e à veracidade dos fatos narrados, à posição que o homem ocupa na narrativa dos acontecimentos.

Segundo as relações estabelecidas por Ricoeur (2007) entre história, memória e esquecimento, a presença do testemunho no trajeto da oralidade à escrita apresenta o nível de representação do passado nas narrativas, segundo artifícios retóricos utilizados na constituição e/ou reconstituição das narrativas.

Em Amkoullel, Hampâté Bâ descreve o testemunho de Niélé, sua serva-mãe, em relação à história de seu pai: “ela me contou, pela primeira vez, do começo ao fim, a incrível história de Hampâté relatada como um romance em nossa família” (2003, p. 33). O narrador nos demonstra um aspecto comum nas narrativas africanas, que é o uso de artifícios retóricos como forma de enriquecer e dar veracidade aos fatos narrados, bem como assegurar a sua autenticidade.

Conforme Agamben,

[...] a testemunha pode ser de duas espécies: a primeira é aquela que se enquadra como terceiro em um processo, ou seja, aquela que presencia algo de que não fez parte diretamente, e a outra é aquela que viveu algo, que vivenciou um evento até o seu desfecho e que, por isso, pode dar testemunho. (AGAMBEN, 2008, p. 27)

Niéle e outros personagens, cujos testemunhos surgem e ressurgem no desenrolar da narrativa, assumem esse papel de quem viveu algo do início ao fim, o que os torna confiáveis na reconstituição da narrativa.

Nas sociedades africanas há grande preocupação no registro dessas memórias, e em Amkoullel não é diferente. O autor e narrador dessas memórias apresenta-se como aquele que realiza o relato de sua vida pessoal (BÂ, 2003, p. 23) na voz de quem viveu essas experiências em sua comunidade.

Segundo Achugar (2006), a preservação da memória é fato primordial em uma sociedade:

[...] a mesma preservação de festas, rituais, transmissões orais e “escritas no ar” foram e são tentativas, ou ações, de reparação do esquecimento, ou da resistência à memória oficial em que se exerce a cultura. (ACHUGAR, 2006, p. 174).

Para o autor, essas ações de reparação inspiram a produção testemunhal, ou grande parte da produção acadêmica de etnógrafos e historiadores.

Na narrativa Amkoullel, Hampâté Bâ visa salvaguardar suas memórias com auxílio das diversas vozes que aparecem sob a forma de testemunhos. O projeto do autor de resguardar essa sabedoria e conhecimentos africanos advém de alguém que está atento ao processo de ruptura da cadeia de transmissão oral na comunidade em que viveu e o valor dado ao narrador e aos testemunhos auxiliam na produção desse relato. De acordo com Rosário,

[...] o momento da narração não é um momento de comunicação simples entre o emissor e receptor. O contador e os ouvintes funcionam de uma forma complexa em termos de comunicação, embora aquele seja o dinamizador do processo comunicativo, estes tomam parte de uma forma activa participando na construção das mensagens. (1989, p. 41).

O narrador de Amkoullel é aquele que transmite suas vivências de acordo com suas experiências e os testemunhos que surgem na composição das memórias desse narrador vêm compor sua história dando credibilidade ao que foi narrado. No caso específico de Hampâté Bâ, notamos claramente a preocupação em registrar a história de seu grupo, de sua comunidade, o universo dos fulas e tucolores, com suas particularidades e similitudes.

Para isso, conforme Benjamin (1994, p. 201), o narrador retira de seu percurso o que ele conta: sua própria experiência ou a relatada pelos outros, incorporando os fatos narrados à sua memória pessoal. O narrador conta, portanto, com a ajuda de terceiros, pois é por meio deles que se constrói e se mantém essa história por séculos e séculos.

Outro fator relativo aos testemunhos está relacionado ao processo de reconhecimento e de autenticidade dos fatos narrados. Ambos são fatores essenciais de acordo com os parâmetros ocidentais no que tange à construção historiográfica, passando por criterioso processo veritativo. O testemunho deve ser verificado no que concerne sua confiabilidade, sendo medido por fatores que o colocam entre a confiança e a suspeita. Para isso, na reconstituição da mesma cena, observa-se a medida de confiabilidade do espírito humano, seja no momento da percepção, seja na fase de retenção e/ou na reconstrução verbal. De acordo com Ricoeur (2007, p. 171), outro fator seria questionar, por um lado, o paradigma do registro, de onde ele partiu e, por outro, a ideia de observação isenta.

No contexto das civilizações africanas, quando se trata de preservar a própria história, o que se encontra por detrás do testemunho não são relações de dominação e/ou poder, mas o próprio valor do homem que dá o testemunho, o valor da cadeia de transmissão da qual ele faz parte, a fidedignidade das memórias individual e coletiva e, principalmente, o valor atribuído à verdade. Pois, conforme Hampâté Bâ (2010, p. 168), a veracidade dos fatos está na relação entre o homem e a palavra.

Já na sociedade ocidental tem-se duas vertentes que é necessário compreender no processo de veracidade do testemunho:

A primeira vertente encontra sua expressão verbal na descrição da cena vivida em uma narração que, se não fizesse menção à implicação do narrador, limitar-se-ia a uma simples informação, pois a cena narra a si mesma [...] e a relação entre realidade e ficção não deixará de nos atormentar, até o estágio da representação historiadora do passado. (RICOEUR, 2007, p. 172).

O autor ressalta a importância da descrição da cena vivida com seus detalhes, e retoma a questão da realidade e da ficção na narrativa. Tais fatores são aspectos relevantes em ambas as sociedades no que se refere à reconstituição de suas memórias, pois ambas tendem a preencher as lacunas da memória por meio da ficção, na luta contra o esquecimento.

É com o objetivo de demonstrar a verdade dos fatos que há o acoplamento entre “a asserção da realidade e a autodesignação do sujeito” (Ricoeur, 2007, p. 172) que testemunha

a partir de uma fórmula: eu estava lá. A partir dessa fórmula, a clareza em relação à realidade do fato passado e a presença do narrador nos locais da ocorrência são sinais de credenciamento para autenticação do testemunho.

Mediante a credibilidade e confiabilidade do testemunho, o que o torna confiável é o poder de mantê-lo no tempo, além de manter sua promessa e palavra. A disposição em testemunhar faz do testemunho um fator de segurança no conjunto das relações constituídas no vínculo social e a troca recíproca consolida o sentimento de existir em meio a outros homens.

Sendo assim, é pela confiabilidade e atestação biográfica de cada testemunho que se mantém o nível de segurança da linguagem de uma sociedade no processo de consolidação da memória.

Nas sociedades africanas ágrafas, o grande conflito, segundo alguns estudiosos, se resume a saber se é possível conceder à oralidade a mesma confiança que se concede à escrita, quando tratamos de testemunho de fatos passados. Considerando as sociedades africanas, especificamente, Hampâte Bâ (2010, p. 168) diz que essa não seria a melhor maneira de encarar tal questão em relação aos testemunhos, pois, para os africanos, sendo ele escrito ou oral, no fim não é mais que testemunho humano, “e vale o que vale o homem.”

Percebe-se assim o narrador atento para os fatos narrados, e por apresentar uma narrativa de cunho autobiográfico, coloca em cena essas outras vozes para validar veracidade dos relatos orais.

Philippe Lejeune (2008), em relação à autobiografia e ao processo de verdade e ficção em sua construção, diz:

A promessa de se dizer a verdade, a distinção entre a verdade e a mentira constituem a base de todas as relações sociais. Certamente é impossível atingir a verdade, em particular a verdade de uma vida humana, mas o desejo de alcançá-la define um campo discursivo e atos de conhecimento, um certo tipo de relações humanas que nada têm de ilusório. A autobiografia se inscreve no campo do conhecimento histórico (desejo de saber e compreender) e no campo da ação (promessa de oferecer essa verdade aos outros), tanto quanto no campo da criação artística. (LEJEUNE, 2008, p. 104).

Compreender a verdade dita nesse relato pessoal é ponderar questões relativas ao valor dado às experiências narradas, com obrigações individuais ou coletivas nas sociedades em que esses indivíduos estão inseridos, considerando a presença de terceiros na construção

desses relatos, pois, mesmo com a suposta carência de confiabilidade, ainda é o que temos de melhor para assegurar a sucessão dos acontecimentos.

Retomando o testemunho de Niélé, quando se refere à história de seu pai, salientamos que é a ela que o narrador lança suas primeiras perguntas na narrativa.

Você quer saber como ele era? Bem, era de estatura média, bem proporcionado – não era uma bola de carne bochechuda. Silencioso como uma caverna da alta brousse, quase nunca falava, a não ser para dizer o essencial. Seus lábios finos de fula mal lhe descobriam os dentes brancos num meio sorriso que lhe iluminava constantemente a face [...] se me perguntou sobre seu pai hoje, é porque chegou o momento de você conhecer a sua história [...] (HAMPÂTÉ BÂ, 2003, p. 33).

Por intermédio de seu testemunho, Hampâté Bâ reconstrói a incrível história de seu pai. Nesse caso a autenticidade e a veracidade dos fatos por ela narrados confirma sua importância no contexto familiar de Amkoullel.

Outra contribuição presente na obra é a do amigo inseparável de seu pai, Balewel Diko, que, com propriedade, destaca seu processo de sobrevivência diante da execução dos fulas. Hampâté Bâ (2003, p. 45) conta que, após as declarações de Niélé, o que se segue é uma reconstituição a partir das informações transmitidas pela família, pelos atores, protagonistas ou personagens dessa história, em particular Balewel Diko.

Os depoimentos surgem como meio de confirmar, nas narrativas orais coletadas por Hampâté Bâ, a coerência dessas histórias, a veracidade dos fatos, enfim, sua autenticidade. Assim sendo, a presença dos testemunhos demonstra o valor dado à suposta legitimidade dos fatos e à presença de quem viu os acontecimentos serem realizados e se predispôs, com o poder da palavra, a reconstituir a cena vivida. Tal procedimento em relação a essas confirmações vem sendo, há algum tempo, manancial de reconstituição da memória, com o propósito de conservar a história.

Os depoimentos de Niélé, Balewel Diko, sua mãe Kadidja, entre outros, são as diversas vozes que constituem a narrativa: trata-se de mantenedores dessas memórias que auxiliam Hampâté Bâ na composição, a princípio, de seu relato pessoal, mas que na verdade constitui a história de seu grupo, de sua comunidade; é a memória coletiva do povo fula sendo construída constantemente com a presença dessas vozes recorrentes na narrativa.

Conforme Vansina (2010),

Uma sociedade oral reconhece a fala não apenas como meio de comunicação diária, mas também como meio de preservação da sabedoria dos ancestrais, venerada no que poderíamos chamar tradição oral [...] definida como um testemunho transmitido verbalmente de uma geração para outra. (VANSINA, 2010, p. 139).

A confirmação da significação do depoimento nas narrativas orais tradicionais ganha legitimidade por meio do testemunho ocular, que é de grande valor por apresentar uma mesma sequência de acontecimentos na definição de um mesmo relato. No processo de coleta, Hampâté Bâ utiliza-se desse mesmo recurso para certificar as histórias e legitimá-las como verdadeiras.

Em relação às tradições orais, confirmadas por meio dos testemunhos, Vansina (2010) afirma que,

As tradições são também obras literárias e deveriam ser estudadas como tal, assim como é necessário estudar o meio social que cria e transmite a visão de mundo que sustenta o conteúdo de qualquer expressão de uma determinada cultura. (VANSINA, 2010, p. 142).

Em Amkoullel, percebemos com nitidez a presença desses personagens, que na verdade são contribuições vivas para a constituição das memórias. O processo de formação tradicionalista do autor, bem como a presença desse atributo na obra, permite-nos prescindir das dúvidas relativas à veracidade de sua fala e da preocupação com o processo da “cadeia de transmissão”.

Tal processo, destacado anteriormente, era o que garantia a autenticidade das narrativas, obtida por meio do controle permanente dos pares e anciãos que zelavam pela veracidade dos fatos que transmitiam e que, se necessário, corrigiam ante o menor erro. Um depoimento, nas sociedades orais, podia passar por uma pausa, na qual o indivíduo poderia interromper seu testemunho, corrigir-se e recomeçar.

O narrador que relata suas memórias tem a árdua tarefa de tentar recompor todas as vozes esquecidas e/ou privadas de acesso à fala, para tornar o seu discurso presente e eficaz num outro tempo. É uma maneira de construir, com a junção dessas vozes, a história coletiva de um grupo, neste caso, da etnia dos fulas de Macina.

Dessa maneira, as vozes que compõem essa narrativa assumem posição essencial no processo de sustentação dessas sociedades, recompondo o passado pela participação coletiva de rememoração. Por isso vale ressaltar serem elas fundamentais para a manutenção e

reconstituição da história, fortalecendo ainda mais, com suas experiências, o processo de reconstrução dessas memórias.

4- CONSIDERAÇÕES FINAIS

O primeiro livro de Memórias de Amadou Hampâté Bâ, Amkoullel, o menino fula, vem colaborar para o conhecimento de parte significativa das tradições. Ao retomar a história de seu grupo, Hampâté Bâ nos conduz a adentrar no universo dos fulas.

Com a proposta de conceder às narrativas orais a certificação de fonte legítima de conhecimento histórico, o autor, conhecido por seu intenso trabalho de preservação de registros orais, mais especificamente as do leste a oeste do Mali, se propõe a coletar, transcrever e traduzir uma parte considerável dessas “missivas orais” que, por tanto tempo, sustentaram a tradição. Tal prática, desenvolvida por Hampâté Bâ durante toda a sua vida, torna-se perceptível em trechos variados de Amkoullel, o menino fula, nos quais o narrador atento aos meandros que as tradições das savanas africanas possuem, envolve habilmente os leitores menos familiarizados com traços importantes de sua cultura. Diante desse árduo trabalho com a coleta das narrativas da tradição, poder-se-ia levantar a questão da possibilidade de mensurar até que ponto tal empreitada corresponderia ao seu objetivo de salvaguardar a história de seu grupo.

Este trabalho teve como proposta a análise da contribuição desse primeiro livro de memórias para o enriquecimento do projeto maior do autor de preservar as narrativas e os costumes da tradição como fonte de conhecimento histórico com o objetivo de não deixar que a história dos povos fulas caia no esquecimento, reconhecendo também o papel essencial da memória nessas sociedades ágrafas como forma de manutenção, sustentação e assentamento social. Além de sua preocupação com o registro de uma história que poderia, eventualmente se perder, Hampâté Bâ proporciona aos leitores o conhecimento de regiões do continente africano que em muito contribuiu para retificar a noção de que este continente sempre foi desprovido de história, concepção ocidental que pretendia combater.

Percebe-se, na tecedura das memórias do autor, os recursos mnemônicos como elementos essenciais na composição e construção da narrativa. A análise da obra pôde nos mostrar que a memória advém como componente chave que norteia todos os capítulos, retomando a mesma função que exercia nas sociedades da tradição. Inicialmente, apresentou-se o conhecimento da grandiosidade do povo fula, bem como da função desempenhada pelos componentes dessa etnia. As denominações que recebem estão estritamente relacionadas ao desempenho de cada um dentro da estrutura social e política que compõe o esteio da obra: viajantes e conhecedores das regiões do Mali, vivenciaram

histórias que constituíram e sustentaram a tradição do seu povo. Atento à ameaça de desaparecimento das narrativas orais da tradição de seu grupo, por meio de uma atividade advinda de uma capacidade exercitada desde a infância, a memorização, inicia o levantamento, transcrição e tradução das narrativas orais de sua comunidade, conseguindo, com esse método, reunir uma série de acontecimentos ocorridos com esse grupo e que ainda se encontravam no patamar da oralidade.

Para elucidar a proposta estabelecida pelo autor, analisamos a importância da educação tradicional africana, um processo que advém do exemplo dos pais, dos anciãos, da natureza e permite que os leitores ocidentais apreendam a amplitude do conhecimento africano. Nas escolas da tradição e corânica que o narrador/autor frequentou, a memória surge como elemento indispensável à manutenção dos princípios de coesão social da tradição e ao aprendizado das leis do alcorão, um exercício que certamente ampararia o autor na reconstituição de suas recordações. Outro aspecto dessa educação encontra-se no estudo dos provérbios que integram a narrativa Amkoullé; com eles adquirimos um novo viés através do qual é transmitida a sabedoria africana e embrenhamos no entendimento de hábitos dessa tradição. Com o desejo de recompor minuciosamente todos os fatos, Hampâté Bâ nos coloca diante das relações entre história e ficção, servindo-se para tal de numerosas vozes para compor a narrativa, com o intuito de esclarecer o leitor e manter-se na luta contra o esquecimento. Além disso, percebemos, ao longo do enredo, elementos que estruturavam a narrativa tradicional e que são aqui retomados, tais como as figuras do contador, do mestre da palavra, do menino, além das relações espaço-temporais que auxiliam na condução e sequenciamento dos fatos narrados.

A preocupação em reconstruir e registrar essas memórias estabelece um percurso que se inicia na infância do autor e prossegue até que se torne o ancião de sua comunidade. O reconhecimento em relação a estarmos diante de um dos últimos depositários da memória africana fez com que Hampâté Bâ se atentasse não apenas à sua prodigiosa memória, mas também, e sobretudo, aos registros daqueles que presenciaram, como testemunhas oculares, tudo aquilo que ambicionava preservar. Assim sendo, todas as vozes possíveis foram ouvidas e confrontadas para que pudesse chegar à melhor composição possível do passado.

O estudo dessa obra contribuiu para a compreensão de parte da tradição oral africana, pois corrobora com visões que pretendem romper com os paradigmas ditados pelo ocidente a partir dos quais, segundo uma visão precária e parcial, considerava-se a África como um

continente destituído de história, de voz e identidades, como se a oralidade não os sustentasse.

Dessa maneira, *Amkoullel*, o menino fula, é concebido como uma obra que representa a tradição oral do povo fula, um livro de sabedoria africana que oferece ao leitor uma visão das sociedades africanas, sob a perspectiva do maliano atento ao processo de ruptura da cadeia de transmissão, bem como ao risco de que essas memórias se percam.

5- REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ABBAGNANO, Nicola. Dicionário de Filosofia. Tradução da 1ª edição brasileira coordenada e revista por Alfredo Bosi, revisão da tradução e tradução dos novos textos Ivone Castilho Benedetti. -5ª ed. -São Paulo: Martins Fontes, 2007.

ACHEBE, Chinua. Things Fall Apart. 1958; London: Heinemann, 2ª ed. 2006.

ACHUGAR, Hugo. Planetas sem boca: escritos efêmeros sobre arte, cultura e literatura. Tradução de Lyslei Nascimento. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2006.

AGAMBEN, Giorgio. O que resta de Auschwitz: o arquivo e a testemunha. (Homo Sacer III). Tradução de Selvino J. Assmann. São Paulo: Boitempo, 2008.

AGUESSY, Honorat. Visões e percepções das culturas africanas. In: Introdução à cultura africana. Trad. Emanuel L. Godinho; Geminiano Cascais Franco; Ana Mafalda Leite. Lisboa: Edições 70, 1977.

ALTUNA, Pe. Raul Ruiz. Cultura tradicional banto. 2ª ed. Luanda: Ed: Arquidiocesano de Pastoral, 1993.

AZIZ, Batran e MADINA, Ly Tall. História Geral da África VI: África do século XIX à década de 1880/ editado por J. F. Ade Ajayi, Brasília: UNESCO, 2010.

BÂ, Amadou Hampâté. Amkoullel, o menino fula. Tradução de Xina Smith de Vasconcellos. São Paulo: Palas Athena: Casa das Áfricas, 2003.

BÂ, Amadou Hampâté. A Tradição Viva. In: Ki-Zerbo, J. (Org.). História Geral da África I, Metodologia e pré-história da África. 2. ed. rev. Brasília: UNESCO, 2010.

BÂ, Amadou Hampâté. Aspects de la civilisation africaine. Paris: Ed. Présence Africaine. A Educação Tradicional Africana. Tradução de Daniela Moreau. Revista Thot, nº64, 1997.

BÂ, Amadou Hampâté. Sur les traces d'Amkoullel l'enfant peul. Photographies de Philippe Dupuich. Coordination par Bernard Magnier. 1998

BALANDIER, Georges; MAQUET, Jacques (org). Dictionnaire des civilisations africaines. Paris: Éditeur Ferdinand Hazan, 1968.

BENJAMIN, Walter. Magia e técnica, arte e política: ensaios sobre literatura e história da cultura. Trad. Sérgio Paulo Rouanet; prefácio Jeanne Marie Gagnebin. - 7. ed. - São Paulo: Brasiliense, 1994 - (Obras escolhidas; v.1).

BORGES, Jorge Luis. Esse ofício do verso. Tradução: José Marcos Macedo; organização Calin Andrei Mihailescu. - São Paulo: Companhia das Letras, 2000.

BORNHEIM, Gerd. O conceito de tradição. In: BORNHEIM, Gerd et al. Cultura brasileira: tradição/contradição. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1987.

BOSI, Ecléa. Memória e sociedade: Lembrança de velhos. 3ª ed. São Paulo: Companhia das Letras, 1994.

CAMARA, Sory. Gens de la parole. ACCT, KARTHALA et SAEC, 1992.

FIGUEIREDO, E. (Org.) Conceitos de literatura e cultura. Niterói: Ed. UFF; Juiz de Fora: Ed. UFJF, 2005.

GAGNEBIN, Jeanne Marie. História e narração em Walter Benjamin. São Paulo: Perspectiva, 2009.

GAGNEBIN, Jeanne Marie. Lembrar escrever esquecer. São Paulo: Ed. 34, 2006.

GRIAULE, Geneviève Calame. “la Littérature orale”, Coloque sur l’art nègre, T.1, Paris: Présence, 1967, p.243.

HERNANDEZ, Leila Leite. A África na sala de aula. Visita à História contemporânea. São Paulo: Selo Negro, 2005.

JOUANNY, Robert (Sous la direction de). Lecture de l'oeuvre d'Hampaté Bâ. Paris: L'Harmattan, 1992.

KI-ZERBO, Joseph. Para quando a África? :entrevista com René Holenstein/Joseph Ki-Zerbo; tradução Carlos Aboim de Brito. - Rio de Janeiro: Pallas, 2009.

KONÉ, Amadou. Du récit oral au Roman. Etude sur les avatars de la tradition héroïque dans le roman africain. Abidjan: CEDA, 1985.

KOUROUMA, Amadou. Le grand livre des proverbes africains. Presses du Châtelet, 2003.

LE GOFF, Jacques. História e Memória. Tradução Bernardo Leitão; Irene Ferreira & Suzana Ferreira Borges. 5ªed. Campinas: Editora da UNICAMP, 2003.

LEITE, Fábio R. A questão ancestral: África Negra. São Paulo: Casa das Áfricas, Palas Athena, 2008.

LEITE, Ana Mafalda. Oralidades & escritas nas literaturas africanas. Lisboa: Colibri, 1998.

LEJEUNE, Philippe. O pacto autobiográfico: de Rousseau à internet. Trad. De Jovita Maria Gerheim Noronha e Maria Inês Coimbra Guedes. Belo Horizonte. Editora UFMG, 2008.

LOPES, Nei. História e cultura africana e afro - brasileira. - São Paulo: Barsa Planeta, 2008.

MATTOS, Regiane Augusto de. História e cultura afro-brasileira. 1ª edição. - São Paulo: Contexto, 2007.

MOTA, Ático Vilas Boas da. Provérbios em Goiás- contribuição a Paremiologia Brasileira. pref. de Basileu Toledo França,1974.

NIANE, Djibril. O Mali e a segunda expansão manden. In: Djibril Tamsir Niane(Org). História Geral da África IV, África do século XII ao XVI. 2.ed.rev. Brasília:UNESCO,2010.

NOKAN. Charles: Depoimento [mar. 2006]. Entrevistadora: Maria Suzana Moreira do Carmo. Abidjan, 2006. 1 fita cassete (60 min).

OBELKEVICH, James. Provérbios e história social. In:Burke, P; Porter,R (org). História social da linguagem. Tradução Álvaro Hattnher. São Paulo: Fundação Editora da UNESP,1997.

OLATUNDE, Ambakisye-Okan. The Fulani people. Fula history & culture. 2010.

PADILHA, Laura Cavalcante. Entre voz e letra: o lugar da ancestralidade na ficção angolana do século XX / Laura Cavalcante Padilha, 2.ed.- Niterói: EdUFF, Rio de Janeiro: Pallas Editora,2007.

PAES, José Paulo Paes. Tradução a ponte necessária. Aspectos e problemas da arte de traduzir. São Paulo: Editora ática,1990.

RIBAS, Oscar. Missosso. Literatura tradicional angolana. Luanda: Tipografia angolana, 1979. v.1.

ROSÁRIO, Lourenço Joaquim da Costa. A narrativa africana de expressão oral / Lourenço Joaquim da Costa Rosário. - Lisboa: Instituto de Cultura e Língua Portuguesa; Luanda: Angolê - Artes e Letras, 1989.

RICOEUR, Paul. A memória, a história, o esquecimento. Tradução de Alain François [et al]. Campinas: Editora da UNICAMP, 2007.

RICOUER, Paul. Tempo e narrativa. Tradução Claudia Berliner. São Paulo: Editora WMF Martins Fontes,2010.

SERPOS, Noureini Tidjani. Aspects de la critique africaine. Paris:Editions Silex/Edition Haho,1987.

SOW, Alpha I. Prolegómenos. In: Introdução à cultura africana Trad. Emanuel L. Godinho; Geminiano Cascais Franco; Ana Mafalda Leite. Lisboa: Edições 70, 1977.

STEINBERG, Marta.1001 provérbios em contraste. São Paulo:Ática,1985.

VANSINA, Jan. A tradição oral e sua metodologia. In: Ki-Zerbo, J. (Org.). História Geral da África I, Metodologia e pré-história da África. 2.^a ed. Ver. Brasília: UNESCO, 2010.

ZUMTHOR, Paul. Escritura e nomadismo: entrevistas e ensaios. Tradução: Jerusa Pires Ferreira, Sônia Queiroz. - Cotia, SP: Ateliê Editorial, 2005.

Referências eletrônicas:

ADEJUNMOBI, Adejunmobi, Disruption of Orality in the Writings of Hampâté Bâ From: Research in African Literatures Volume 31, Number 3, Fall 2000 pp. 27-36.
Disponível em: <<http://muse.jhu.edu/journals/ral/summary/v031/31.3adejunmobi01.html>>.
Acesso em: 20 set 2013

CHEVRIER, Jacques « Postface. « L'encre du scribe est sans mémoire » », Semen [En ligne], 18 | 2004, mis en ligne le 23 janvier 2007, consulté le 08 mai 2014. Disponível em: <<http://semen.revues.org/2273>>. Acesso em: 7 mai 2013.

CORTÊS, José Luis, SALVADOR, Leo, ARNAU, Arturo. Os Lubas. In: Além mar. fev 2007. Disponível em: <<http://www.alem-mar.org>>. Acesso em: 18 jan 2015.

FARAH, Paulo Daniel. Hampâté Bâ leva oralidade africana ao papel. Folha de São Paulo, São Paulo, 16 de setembro de 2003. Caderno: Ilustrada. Disponível em: <<http://www1.folha.uol.com.br/fsp/ilustrad/fq1609200312.htm>>. Acesso em: 20 jun 2014.

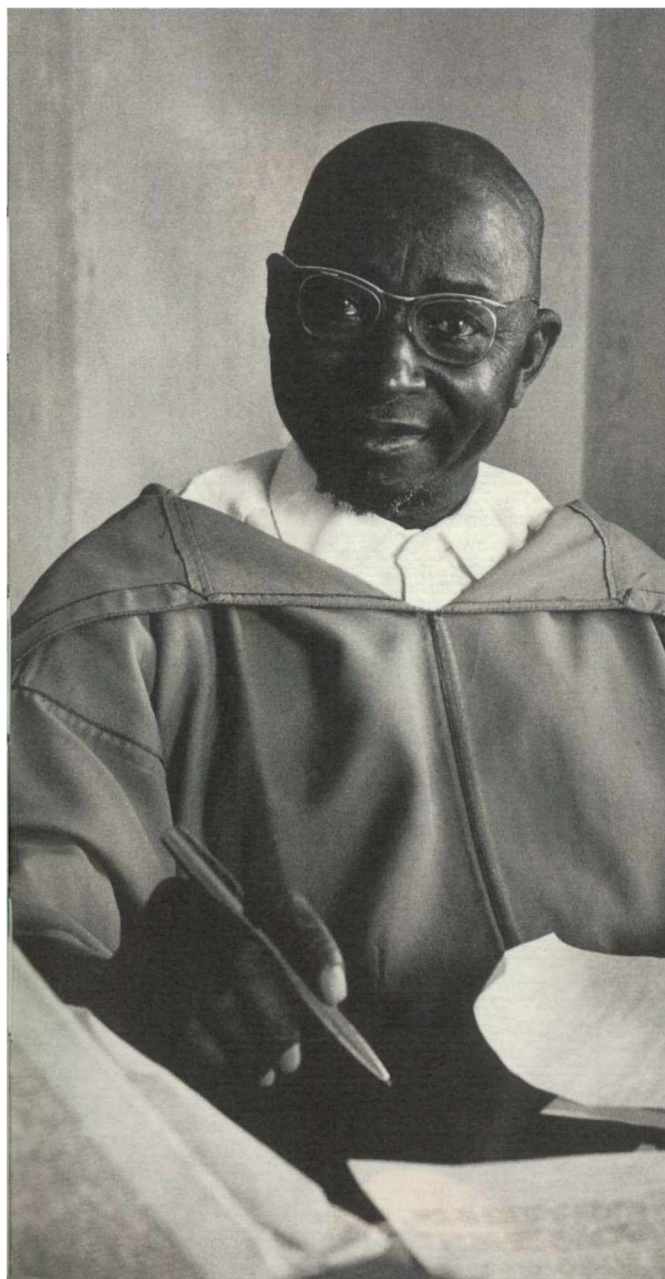
GLENK, Eva. Steinberg, Marta. 1001 provérbios em contraste. In: Term 8, 2002, p.284. Disponível em: <www.revistas.usp.br/tradterm/article/download/49136/53218>. Acesso em: 12 nov 2014.

LEITE, Ana Mafalda. Modelos críticos e representações da oralidade africana. In: Via Atlântica. n.8, 2005, p.156. Disponível em: <<http://www.revistas.usp.br/viaatlantica/article/view/50017/54149>> Acesso em: 10 jun 2014.

SECCO, Carmem Lúcia Tindó Ribeiro. Óscar Ribas e as literaturas da noite: a exímia arte de sunguilar. In: Navegações. v. 3, n. 2, p. 193-199, jul./dez. 2010. Disponível em: <<http://revistaseletronicas.pucrs.br/ojs/index.php/navegacoes/article/view/8441>> Acesso em: 09 jan 2015.

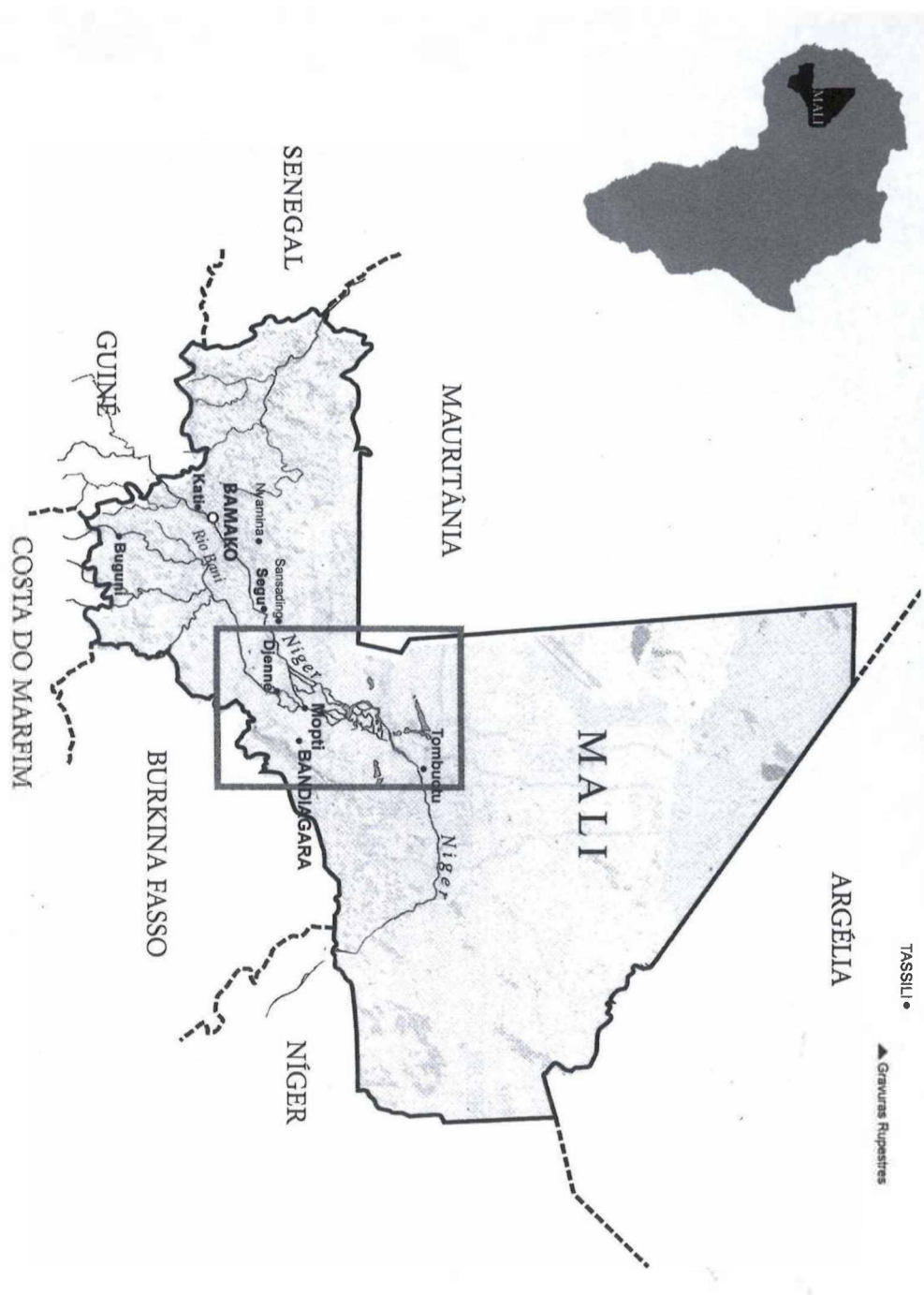
6- ANEXOS

6.1- Imagem de Amadou Hampâté Bâ



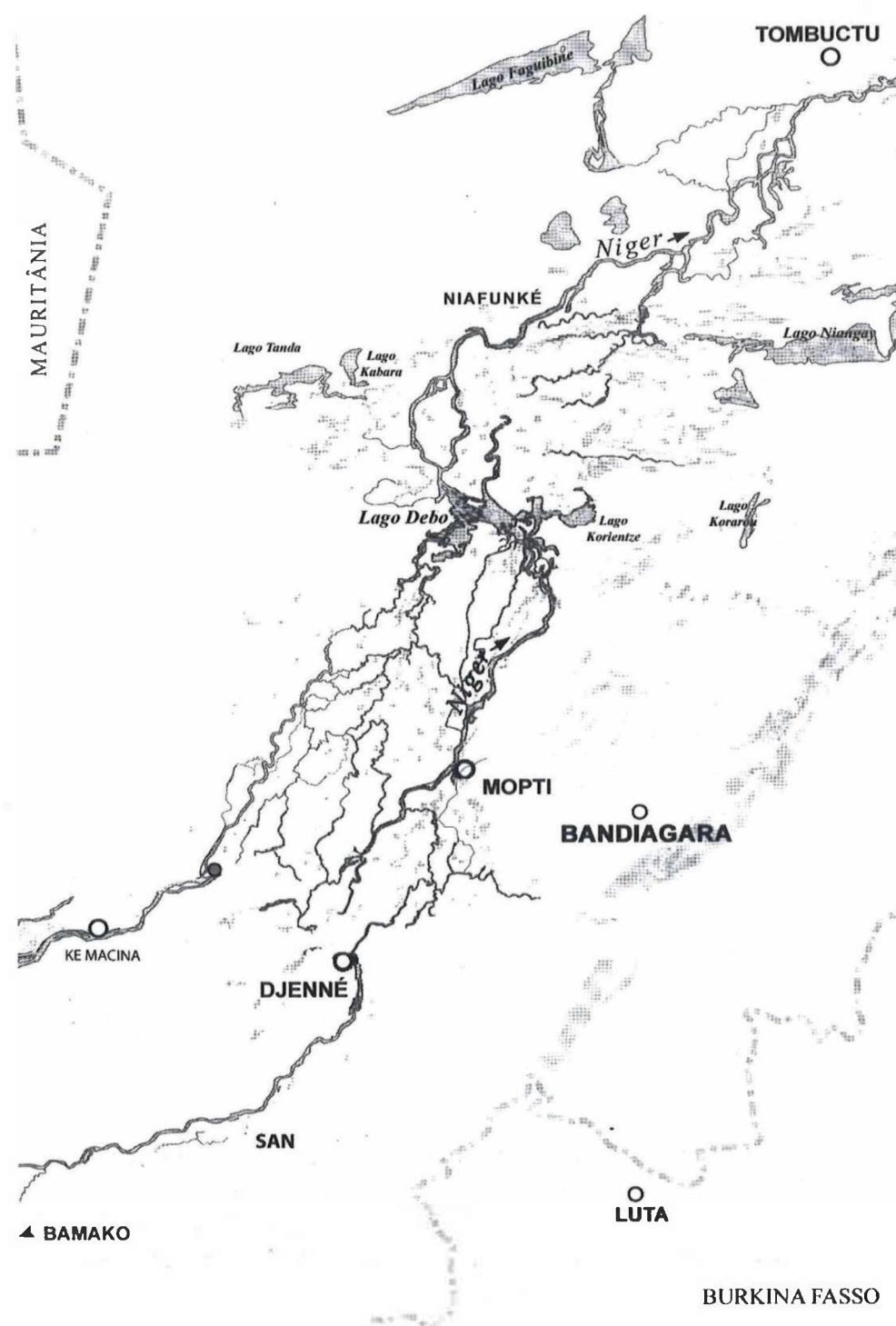
Amadou Hampâté Bâ em Treichville(Abidjan) em 1966. Foto de Philippe Dupuich extraída de livro Sur les traces d'Amkoullel, l'enfant peul, Actes Sud, 1998.

6.2- Mapas do Mali



Mapa do Mali apresentando a região em que Amadou Hampâté Bâ viveu a sua infância e juventude. Imagem do livro Amkoullel, o menino fula (2003).

O mapa acima apresentado segue delimitação estabelecida na Conferência de Berlim(1884-85).



Mapa mais detalhado da região em que viveu Amadou Hampâté Bâ que destaca a cidade de Bandiagara. Imagem do livro *Amkoullel, o menino fula* (2003).

6.3- Mapa das etnias do Mali

