

ASPECTOS DA CONTÍSTICA DE AMADOU HAMPÂTÉ BÂ: considerações sobre registros de ensinamentos da tradição oral africana

Eumara Maciel dos Santos¹

PARA COMEÇAR A CONTAR...

“Contar é uma arte, uma arte sagrada”
(PELLISSIER, 2012, p. 73, tradução nossa)²

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

Ouvir, transcrever e traduzir contos malianos como esse foi então um dos feitos de um dos primeiros intelectuais a registrar as literaturas orais tradicionais do Oeste africano. Amadou Hampâté Bâ, nascido no ano de 1900, em Bandiagara, antiga capital do Império Fula de Macina, no Mali, foi um dos chamados mestres da tradição oral africana, iniciado para tal labuta com os poderes do discurso nessas “sociedades da palavra falada” (VANSINA, 2010, p.157). Nesse sentido, no rol das narrativas, os contos figuram enquanto tentativa de apreensão de aspectos da cultura fula muitas vezes registrada por Hampâté Bâ, que, apesar de não ser o autor dos contos que registrou, e isso no sentido ocidental de autoria, foi quem transpôs para a expressão francesa muitas dessas histórias.

Narrador, escritor, historiador, etnólogo, poeta, de família aristocrata fula, todas essas qualificações para falar de um “homem de conhecimento” (BÂ, 2003, p.31), que, letrado na

¹ Doutoranda pelo Programa Multidisciplinar de Estudos Étnicos e Africanos pela Universidade Federal da Bahia/Secretaria Executiva no Centro Multidisciplinar de Barra da Universidade Federal do Oeste da Bahia. E-mail: eumara.santos@ufob.edu.br.

² “Conter est un art, un art sacre.” (DELLISSIER, 2012, p.73)

savana³ e alfabetizado na “escola dos brancos” franceses colonizadores, adentou nos espaços da administração colonial: esses são alguns lugares de fala do erudito Amadou Hampâté Bâ, os quais precisam ser demarcados. Desse local de enunciação, com a independência do Mali, em 1960, Hampâté Bâ começou a dedicar-se metódica e sistematicamente a pesquisar, recolher e registrar tradições orais⁴. Devidos à visibilidade desses trabalhos, Amadou Hampâté Bâ exerceu longa carreira na Organização das Nações Unidas para a Educação, a Ciência e a Cultura (UNESCO) como Membro da Delegação do Mali, de 1962 a 1970.

Pensando em todo esse contexto, Hampâté Bâ pôs-se frente a um desafio “epistemológico”: o registro de narrativas tradicionais da cultura oral maliana para a língua francesa, numa expressão do francês padrão, evidentemente visando o público europeu, instrumento de muitos autores africanos, segundo Alberto Carvalho (1984), mesmo que para denunciar o colonialismo, o que, de todo modo, facilitava a difusão no mercado da Europa.

Entre esses registros de narrativas, evidentemente selecionadas - tanto pelo trabalho de transcrição quanto pelo trabalho de editoração a título póstumo - estão os contos: com cosmovisões africanas veiculadas pela oralidade da língua e das identidades fula, reunindo características e legados chamados tradicionais. Nesse sentido, muitos contos foram recontados por Hampâté Bâ em registro escrito que guardam assim o universo da história narrada carregada de usos e sentidos, inclusive performáticos, e é sobre esses aspectos que trabalhamos nos três contos que alimentam esta escrita.

O QUE CONTAM OS CONTOS?

“Conto, conta, a contar...
É você verdadeiro
Para as crianças brincando no luar meu conto é um história fantástica.
Para as fiandeiras de algodão durante as longas noites da estação fria, meu conto é um passatempo delicioso.
Para os queixos peludos e calcanhares ásperas é uma verdadeira revelação.
Eu sou ao mesmo tempo fútil, útil e instutivo.” (HAMPÂTÉ BÂ, 1999, p.05, tradução nossa)⁵

³ Também egresso do Komo, a grande escola bambara de iniciação para a palavra no Mali.

⁴ Impulsionado pelos ares após Segunda Guerra Mundial, pós-independência e sua crise epistemológica, inclusive envolvendo a polêmica entre a oralidade e a escrita, assim como a guinada nos projetos de construção de Estados-Nação, com a demanda da narração das nações na busca pela História e, nas tramas literárias, em busca da afirmação de identidade, por exemplo.

⁵ “Conte, conté, à conter...”

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

Ainda de acordo com Gotlib (2006, p.13): “A história do conto, nas suas linhas mais gerais, pode se esboçar a partir deste critério de invenção, que foi se desenvolvendo. Antes, a criação do conto e sua transmissão oral. ” E “ Depois, seu registro escrito. E [...] a criação por escrito de contos, quando o narrador assumiu esta função: de contador criador escritor de contos, afirmando[...] o seu caráter literário. ”. Nessa perspectiva, para os ocidentais, a forma clássica do conto apresenta também primordialmente o caráter duplo, que seria, nas palavras de Ricardo Piglia (2004), a primeira tese sobre o conto: ele sempre conta duas histórias.

Mas afinal, não são os contos africanos como outros quaisquer? Para responder ao questionamento, é preciso considerar a ideia do contrastaste com outros tipos de culturas orais, quando se elege a palavra ao patamar do sagrado; como criadora, já que “A tradição africana, portanto, concebe a fala como um dom de Deus. Ela é, ao mesmo tempo, divina, no sentido descendente, e sagrada, no sentido ascendente” (HAMPÂTÉ BÂ, 2003, p.150). Esses contos se inscrevem de maneira particular no cotidiano de muitas sociedades africanas, e: “Qualquer adjetivo seria fraco para qualificar a importância que a tradição oral tem nas civilizações africanas. Nelas, é a pela palavra falada que se transmite, de geração em geração, o patrimônio cultural de um povo. ”. E mais: “[...] tudo isso é guardado pela memória coletiva, a verdadeira modeladora da alma africana e arquivo de sua história. ” (HAMPÂTÉ BÂ, 2010, p.17).

Na “gnosiologia” de muitas sociedades africanas, o conto envolve a tradição oral para acionar cadeias de transmissão de ensinamentos milenares, quando um conto vai demandando

Es-tu veridique?

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

Pour les fileuses de cton pendant les longues nuits de la saison froide, mon recit est un passe-temps delectable.

Pour les mentons velus et les tolons rugueux c'est une veritable revelation

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

(HAMPÂTÉ BÂ, 1999, p.05)

outro, cada um com seu nível de linguagem, seja para crianças, adolescentes e adultos, buscando atender aos anseios dos diferentes públicos e às inquietações das relações humanas em seus diferentes espaços de enunciação. Nesses contextos, entre falas proverbiais, performances e, muitas vezes, conteúdo e alegoria iniciáticos, a oralidade engendra significados e orientações para a vida, que, às vezes, foge à nossa compreensão enquanto letrados em culturas escritas, dado até um certo estranhamento da fisiologia das culturas orais, segundo o pensamento de Walter Ong (1998).

O saber é repassado também pela estética do conto que seria, numa concepção africana: “[...] o ensinamento que há mantido o relato durante séculos, nas distantes aldeias de África Ocidental, pode também ser recebido, entendido e interpretado por ouvidos muito distintos daqueles a que estavam destinados no princípio. ”. E completa: “E assim, o conto segue cumprindo a missão que lhe foi encomendada. ” (AGBOTON, 2004, p. 12-13). Desse modo, entoa-se também história através do suporte oral imbricada na relação mestre/discípulo, observando não só os esforços pela fidelidade na transmissão dos relatos, mas a oferta das rupturas pelo condicionalismo inerentes à comunicação oral.

Entrelaçando ao valor concebido à fala na África Subsaariana, vê-se uma representação importante enquanto veículo de sua transmissão: a figura simbólica do *griot*. No sentido francês e generalizante, os *griots*⁶ constituem “castas, com regras, direitos deveres, interditos, privilégios. De geração em geração, mudando de lábios, persiste a voz evocadora, ressuscitando o que não deve morrer no esquecimento” (CASCUDO, 1984. p. 143).

E assim, nessas cadeias de transmissão oral desses contos e cantos, eram repassados os valores que substanciavam a cultura, a busca por sua manutenção, tendo em vista que a “[...] memória, onde cresce a história, que por sua vez a alimenta, procura salvar o passado para servir o presente e o futuro. ” (LE GOFF, 1994, p.477), isso, no sentido de retroalimentar os legados

⁶ Músicos profissionais, animadores públicos, genealogistas, adivinhos e tradicionalistas que contam histórias por meio de música, poesia e contos. Porém, a tradição oral africana não se limita a histórias, lendas contos ou mitológicos ou históricos. Nesse sentido, os *griots* também não são os únicos guardiões e transmissores qualificados da palavra, sendo que ele não deve ser concebido necessariamente como um tradicionalista, apesar de poder tornar-se um, caso seja sua vocação. (HAMPÂTÉ BÂ, 2010)

histórico-culturais para os fula através também dos contos, que pela oralidade, vão plasmando a história na épica na ordem de um fabulário africano (CARVALHO, 2017).

HAMPÂTÉ BÂ E UNS CONTOS DA SAVANA MALIENSE

O primeiro conto a ser analisado faz parte da coleção *Pocket* da editora francesa *Stock*, intitulado *Il n'y a pas de petit querele, nouveaux contes de la savane (1999)*. O livro foi publicado a título póstumo, após a seleção dos contos, realizada por Hèléne Heckmann, executora testamentária da literatura de Hampâté Bâ, que reuniu os escritos completos, em sua maioria datilografados, e utilizou-os para a publicação, revelando as diversas prováveis origens dos contos.

“No tempo em que as criaturas da terra ainda se compreendiam entre si [...]”⁷, assim é prenunciada a narrativa de *La querelle des deux lézards ou Il n'y a pas de petite querele*. O conto intitulado em nossa tradução como *A briga de dois lagartos ou Não existe pequena briga*, foi utilizado por Hampâté Bâ, em outubro de 1969, na forma breve de discurso no Conselho Executivo da Unesco a propósito do conflito árabe-israelense, na tentativa singela de sensibilizar sobre os perigos da situação.

O conto que dá nome ao livro lucubra sobre a história de um abastado homem que vivia com sua família perto de sua velha mãe num pequeno vilarejo. Lá, criava um cachorro, um galo, um bode, um cavalo e um boi. Eles são alegorias para falar dos conflitos humanos. Nesse sentido no enredo do conto-espelho, certo dia, um ancião veio a falecer em outro vilarejo distante dois dias de caminhada dali, e o homem precisou se ausentar para ir ao funeral junto aos demais companheiros. Fez isso depois de instruir o cachorro para os cuidados com a fiel guarda da porta da casa, preocupado com a frágil situação de sua mãe. Deixou as redondezas por conta dos outros animais e partiu, dizendo voltar em, no máximo, seis dias.

A calma da espera do homem foi rompida por um cortar do silêncio causado por uma briga de dois lagartos justamente no telhado da casa da mãe daquele chefe de família. Uma mosca morta era o motivo da disputa entre os dois bichos que se debatiam ferozmente. E o cachorro, preocupado com a mãe do seu mestre, mas sem poder sair do seu posto, intercede

⁷ “Au temps où les créatures de la terre se comprenaient encore entre elles [...]” (HAMPÂTÉ BÂ, 1999, p.15)

pela ajuda do galo, alegando que não existe briga pequena, mas este, de pronto, responde que não se ocupará de uma briga de lagartos.

No insucesso do pedido, o cachorro tentou convencer o bode a intervir no conflito dos lagartos, insistindo que não há briga pequena, porém recebe a resposta negativa “não” arrogante. Inculcado com a ideia de que não existe briga pequena, o leal cão dirige-se ao boi e suplica ajuda, e é respondido com desdém. Já sem esperanças, o cachorro fez sua última tentativa junto ao cavalo: “- Você poderia ir separar os lagartos que estão brigando por uma mosca morta na casa da velha mãe? Como você sabe, não existe pequena briga...” (HAMPÂTÉ BÂ, 1999, p.18, tradução nossa). O cavalo dá a seguinte resposta arrogante e revoltada:

- Realmente, cachorro, - relinchou o cavalo – você tem uma péssima opinião ao meu respeito! Quando o galo, o bode e o boi se recusaram a se ocuparem desse negócio ridículo, você quer se seja que, o mais nobre dos animais, um puro-sangue consagrado unicamente à corrida, que vá me ocupar disso? O que você acha que me causa a mim, uma briga de lagartos por uma mosca morta! Vá então você mesmo se ocupar disso! (HAMPÂTÉ BÂ, 1999, p.18, tradução nossa)⁸

A repetição trazida pela fala proverbial trata o universo ético do conto em que os provérbios “transferem, preservam e perpetuam o conhecimento. Este conhecimento forma o que é denominado ‘consciências das pessoas’ ou ‘consciência centrada nas pessoas’. Abrange a vida individual e coletiva ou comunitária.” (ZOUNMÈNOU, 2012, p. 377).

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

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

⁸“ – Vraiment, chien, hennit le cheval, tu as une bien mauvaise opinion de moi! Quand le coq, le bouc et le boeuf ont refusé de s’occuper de cette affaire ridicule, tu veux que ce soit moi, le plus noble des animaux, un pur-sang consacré uniquement à la course, qui aille m’en occuper? Que veux- tu que cela me fasse, à moi, une querelle de lézards pour une mouche morte! Va donc t’en occuper toi-même! ” (BÂ, 1999, p.17)

portanto, abrangem todos os aspectos da vida cotidiana, tanto privada e pública. (HAMPÂTÉ BÂ, 1999, p.76)

Nessa linha do conto, eis que os instintos do cão instintos não o haviam enganado e os lagartos de tanto se contorcerem caíram sobre a lâmpada de azeite, que iluminava o quarto da senhora, e aquela fina centelha ateou fogo no mosquiteiro e, conseqüentemente, na cama.

A velha mãe foi socorrida depois de muito gritar. O curandeiro do vilarejo foi chamado e logo mensurou que as queimaduras deveriam ser cobertas por sangue de frango, em seguida, da carne do animal, far-se-ia um caldo para que ela tomasse; os ossos seriam jogados para o cão. Porém, a enferma senhora nem chegou a tomar o último gole e morreu.

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

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

Passados quarenta dias, era preciso realizar uma cerimônia que representava o fim dos últimos laços da alma do defunto com os vivos. Muitas pessoas participaram do ritual, foi preciso sacrificar o boi para servir de comida a todos. E assim foi.

Antes de morrer, todos os animais admitiram que deveriam ter ouvido o cachorro em seu conselho para se ocuparem da briga dos lagartos, de modo a conciliá-las; e o cachorro completava calmo que não existia mesmo briga pequena.

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

história do confronto entre dois lagartos, o conto traz em si a segunda narrativa, o oculto (PIGLIA, 1994, p. 94).

As ações das personagens revelam, numa concepção de “segunda história” a ser transmitida pelo conto, a lição de lealdade e fidelidade representada pelo cão gratificado sempre com a recompensa em detrimento da arrogância dos outros animais, que se julgavam bons demais para ter que intervir numa aparentemente simples briga de lagartos. Resultados e provérbios foram comprovados mais uma vez.

“Pelo vasto mundo, nestes tempos indeterminados em que os animais e as pessoas falavam a mesma língua [...]” (HAMPÂTPE BÂ, 1994, p. 116)⁹, assim, com essas palavras que pressupõem novamente harmonia entre o homem e os outros animais vivendo num mesmo espaço imaginário, o conto intitulado *La revolte de los bovidés ou le jour où les boeufes voulurent boire du lait* é também iniciado. A narrativa faz parte da edição, também das *Éditions Stock*, do livro *Petit Bodiel et autres contes de la savane* (1994).

Como um conto que é, na abordagem de temas ordinários aos contextos dos sujeitos narradores, *La revolte de los bovidés* se remetendo ao cotidiano pastoril fula. Vale lembrar que a relação do pastoreio com os fula não é hodierna e não tem a visão apenas voltada para a questão econômica, tendo no rebanho um sinal de riqueza e, conseqüentemente, a circulação do mesmo como moeda de troca. De um modo geral, eles têm, nos termos de Hampâté Bâ: “[...] um amor ancestral pelo animal irmão, quase sagrado, seu companheiro desde a aurora dos tempos. ‘Um fula sem rebanho é um príncipe sem coroa’, diz um ditado.” (HAMPÂTÉ BÂ, 2003, p.25).

Hampâté Bâ assim caracteriza os fula como um “Povo de pastores nômades que conduziu seus rebanhos através de toda a África savânica ao sul do Saara entre o Oceano Atlântico e o Oceano Índico durante milênios.” (HAMPÂTÉ BÂ, 2003, p. 24). Há, então, essa reivindicação histórica da relação dos fula com a atividade pastoril, antes, nômade, mas que carregava a simbologia do pastoreio em sua cultura. Assim elevando tudo que está relacionado ao gado e sua referência bucólica ao patamar de uma dada sacralidade, o leite, por exemplo,

⁹ “De par le vaste monde, em ces temps indéterminés où l’homme et les animaux parlaient un memê language [...]” (HAMPÂTPE BÂ, 1994, p. 116).

figura nos versos de poemas, nos contos e nos provérbios, sempre relacionando-o como um alimento supremo.

Então, perpassados por esses sentidos, do cotidiano para a transposição narrativa, naquela longínqua abundante pastagem mitológica do conto: “O povo de gado era administrado por um rei. Este dirigia bem os assuntos do Estado. Ele sabia defender seus súditos contra as feras e contra os incêndios da brousse¹⁰.” (HAMPÂTÉ BÂ, 1994, p. 116, tradução nossa)¹¹. Todavia, existia um detalhe: “O estranho era que este rei, bem como um animal no mesmo plano que os bovinos, não aparentava da mesma espécie.” (HAMPÂTÉ BÂ, 1994, p. 116-117, tradução nossa)¹². E aqui se instala a zona de tensão da narrativa com a emergência de condições humanas que encarnam nos personagens do conto.

Então, eis o leite, o alimento completo que nutre o homem em todos os aspectos. Ora, não era diferente com o rei que comandava o rebanho: um homem, filho de Adão e Eva¹³, visivelmente saudável, como observava seu próprio rebanho, já com ares enciumados: “O rei engordou. Suas nádegas, suas bochechas e sua barriga cresceu um palmo numa envergadura tal como tendo impressionado mesmo o olho mais míope.” (HAMPÂTÉ BÂ, 1994, p.118, tradução nossa)¹⁴

O conto traz à baila a inquietação dos bois, que, então, puseram-se a refletir por que eles tinham que pastar enquanto o rei, o homem, nutria-se com o leite das vacas-mães, rico de nutrientes e que o sustentava em opulenta vitalidade e nobreza. Dotados da natureza humana na narrativa do conto os bois tentam instalar a revolução e, em assembleia. Uníssonos, declararam uma injustiça, e assim, os bovinos, em ordem de revolta, propõem uma reunião com o rei, de modo a pautar sua indignação no trato diferente entre as raças, levando para a ordem do dia sua reclamação principal.

¹⁰ *Brousse* “Formação estépica da África, caracterizada por vegetação rasteira de gramíneas misturadas com algumas árvores e arbustos. Também qualquer área fora do perímetro da cidade. Em português, a palavra mais aproximada seria ‘sertão’.” (HAMPÂTÉ BÂ, 2003, p. 26).

¹¹ “Le peuple bovin était administré par un roi. Celui-ci dirigeait bien les affaires de l’État. Il savait défendre ses sujets contre les fauves et contre les feux de brousse.” (HAMPÂTÉ BÂ, 1994, p. 116)

¹² “L’étrange était que ce roi, bien qu’animal au même titre que les bovidés, n’appartenait pas à la même espèce.” (HAMPÂTÉ BÂ, 1994, p. 116-117).

¹³ Aqui a referência islâmica na contística fula.

¹⁴ “Le roi engraisse. Ses fesses, ses joues et son ventre prirent une envergure telle qu’elle aurait frappé même l’oeil le plus myope.” (HAMPÂTÉ BÂ, 1994, p.118)

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

Ele deu a ordem ao cão para juntar todas as vacas leiteiras. Então, arregaçar as partes do seu boubou, ele procedeu a ordenha da primeira vaca. Ele dividiu o leite resultando quatro partes: ele manteve para si mesmo e para atender as despesas do Estado a primeira; a segunda ele deu de beber à vaca-mãe e serviu a terceira ao bezerro que aguardava. A quarta parte passou para o resto do rebanho. Ele fez a ronda no parque, tratando cada leiteira como fez com a primeira vaca-mãe. No final, os touros não tinha quase nada para beber. (HAMPÂTÉ BÂ, 1994, p.120)¹⁵

No segundo dia, o rei procedeu da mesma maneira e no outro e no outro. No quarto dia, o rebanho masculino já não podia mais com tanta fome, haja vista que a mísera quantidade de leite que se chegava para si não lhes molhava nem a sedenta língua. E começaram a resmungar que pereceriam se continuassem sendo alimentados daquela maneira. Obviamente, o rei respondeu à reclamação com a mesma serenidade com a qual havia atendido ao pedido do rebanho, dizendo que apenas obedecera a vontade de todos no momento da reivindicação por direitos iguais e contra o que eles consideravam injustiça e discriminação. Ora, não era essa a solicitação? Nutri-los com o leite, assim como ao rei? Após tal expressão do rei, os bovinos puseram-se a refletir sobre suas atitudes e mudaram seus posicionamentos, pedindo permissão, inclusive para retomarem o caminho do pasto, com o eco na narrativa da fala proverbial final: “Um líder não é uma vaca leiteira, mas um pastor que deve saber condizir as leiterias no prado.” (HAMPÂTÉ BÂ, 1994, p. 121).¹⁶

¹⁵ “Il donna ordre au chien de rassembler toutes les vaches laitières. Alors, retroussant les pans de son boubou, il proceda à la traite de la première vache. Il partagea le lait ainsi obtenu em quatre parts: il garda pour lui et pour subvenir aux charges de l’État la première; il fit boire la seconde à la vache-mère et servit la troisième au veau qui attendait. La quatrième part revint au reste du troupeau. Il fit ainsi le tour du parc, agissant pour chaque laitière comme il l’avait fait avec la première vache-mère. En fin de compte, les taureaux n’eurent presque rien à boire.” (HAMPÂTÉ BÂ, 1994, p.120)

¹⁶ “Un chef n’est pas une vache laitière, mais un berger qui doit savoir mener les laitières au pré.” (HAMPÂTÉ BÂ, 1994, p. 121).

Assim, o rei enfrentou a revolta do gado e, de maneira que poderíamos chamar de pedagógica, ensinou-lhes a lição de que um líder deve estar postado sob esse signo quando disposto a orientar seu povo e a garantir o seu bem-estar, mesmo que para isso fosse preciso fazer esse teste do atendimento de demandas que já se sabem infrutíferas, com o intuito de demonstrar que nem sempre o que se pensa ser incoerente o é. Porém, como espelhos dos humanos que são, as personagens do conto expressam-se como tal.

Já o terceiro e último conto analisado, chama-se *Kaidara*, que é um dos relatos iniciáticos recompilados por Hampâté Bâ, assim como *Koumen*, *Petit Bodiel*, *Laaytere Koodal*, *Njeddo Dewal Ina Baasi*, estes dois últimos são considerados continuções de *Kaidara*. A narrativa é tomada enquanto um conto da aristocracia fula islamizada que faz parte de uma cadeia de transmissão iniciática da sabedoria através da palavra, sendo realizada pela “[...] clã tradicional essencialmente nômade e pastoril [onde] o comando estava nas mãos de *sitatigui*, espécie de mestre religioso iniciado nos segredos pastorais. ” (SECK; DIENG, 2003, p. 03, tradução nossa)¹⁷.

Existem vários tipos de iniciação fula relacionados à ideia de renascimento da pessoa: para a casta dos tecedores, dos ferreiros, dos curtidores e dos carpinteiros, cada uma com sua especificidade, ligada sempre à uma dada “sacralidade” da lida com esses ofícios tradicionais e com o mundo à sua volta de maneira geral. Assim: “El hombre iniciado es la síntesis del Universo. Sus cabelos se consideran bosques, su vello árboles o hierbas disimuladas, sus nervios constituyen arroyo y ríos. Todo es una antología entre el estado de la tierra y el hombre.” (D’AMONVILLE, 2002, p.13).

Na narrativa de *Kaidara*, três humanos desconhecidos: Hamtoudo, representando a busca pelo poder, Dembourou pela riqueza e Hammadi pelo saber empreendem uma viagem iniciática a um mundo subterrâneo por 40 dias ao seguir as instruções da voz do deus do ouro – ora, por isso uma viagem sob a terra - e da sabedoria, chamado *Kaidara*, porém, apenas um deles volta são e salvo. Hammadi, visando apenas a conhecimento por meio da decifração dos códigos e símbolos ofertados por *Kaidara*, renunciou também à toda riqueza que adquirira em

¹⁷ “[...] clan traditionnel essentiellement nomade et pastoral, [où] le commandement se trouvait entre les mains du *sitatigui*, sorte de maître religieux initié aux secrets pastoraux.” (SECK; DIENG, 2003, p. 03)

ouro em troca da sabedoria ofertada a ele, do modo contrário que seus dois companheiros fizeram ao dar valor apenas à riqueza material e ao poder.

A simbologia dos animais, dos objetos dos espaços das ações e dos demais personagens que vão conduzindo a trama e o caminho pelas terras de Kaidara guardam mensagens ocultas que, para serem decifradas, precisavam de observação, paciência e, sobretudo conhecimento, não obstante: “O *jantol* é feito de letrados Fulas, pois ele necessita uma cultura, uma ciência e uma destreza que o contador de histórias comum não só ter; Kaidara é [...] concebido para a glória dos letrados, onde será evidenciado a superioridade do saber sobre fortuna e o poder.” (HAMPÂTÉ BÂ, 1968, p.08)

A iniciação de Kaidara contém três etapas, segundo o conto: a viagem esotérica dos três homens ao misterioso país, o caminho de volta à superfície com as riquezas adquiridas e a prova de não ter sido corrompido pelo ouro e pelo poder, representando assim o seu valor interior.

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

Tomo a forma que considero adequada e deixo cair as velas e suprimo a distância se isso me agradar. Lembre-se bem do que acabou de ouvir, transmite-o de boca a ouvido aos seus descendentes, e que seja assim dos seus descendentes aos descendentes deles. Você o dará como um conto de corte aos seus sucessores no trono, e como um ensino profundo e prático às orelhas dóceis e às cabeças felizardas. (HAMPÂTÉ BÂ, 1994, p.332)¹⁸

Hammadi é então o humano que se põe em contato com o velho mendigo que o vai revelando os 11 símbolos de Kaidara. Assim, Hammadi, imerso nesse universo, relata o encontro com o camaleão, que, quando questionado sobre sua identidade, revelou superficialmente a figura enigmática: “- Sou o primeiro símbolo do país dos anões. Meu segredo pertence a Kaidara. O longínquo e bem próximo Kaidara. Filho de Adão, passe...” (HAMPÂTÉ BÂ, 1994, p.256, tradução nossa).¹⁹

¹⁸ “Retiens bien ce que tu viens d’entendre, transmets-le de bouche à orielle à tes descendants, et qu’il en soit ainsi de tes descendants à leurs descendants. Tu le donneras comme un enseignement profond et pratique aux oreilles dociles et aux têtes chanceuses. ‘Une autre fois je parlerai des neuf ouvertures physiques de l’homme, qui sont portées à onze par la maternité.’ (HAMPÂTÉ BÂ, 1994, p.332).

¹⁹ “Je suis le premier symbole du pays des nains. Mon secret appartient à Kaidara.

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

Um: Ele muda de cor à vontade; Dois: tem a barriga cheia de uma língua viscosa, o que lhe permite não se precipitar sobre sua presa, mas apanhá-la a distância — se errar o alvo, resta-lhe sempre a possibilidade de trazer de volta sua língua; Três: só coloca as patas no chão uma após outra, sem nunca se apressar; Quatro: para perscrutar os arredores, não se volta, mas inclina levemente a cabeça e gira o olho que ele vira e revira em todos os sentidos na sua órbita; Cinco: tem um corpo comprimido lateralmente; Seis: tem as costas ornadas com uma crista dorsal; Sete: possui uma cauda preênsil. (HAMPÊTÉ BÂ, 1994, p.309, tradução nossa)²⁰

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

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

“Estar sempre à escuta” (BÂ, 2003, p.31), este era um dos muitos lemas malineses. Tudo fala e procura sempre comunicar algum conhecimento: o meio transmite, a todo tempo, vibrações que podem ser captadas e revertidas em experiência, para, mais tarde, serem oralizadas como meio de transmissão da tradição.

Atento, conforme ensina a lição do aprendizado, ao passar pela experiência de entrar e sair com humildade, controle e paciência daquele mundo maravilhoso, Hammadi, nobre de

Le lointain et bien proche Kaidara.

Fils d'Adam, passe...” (HAMPÂTÉ BÂ, 1994, p.256).

²⁰ “Un: il change de couleur à volonté. Deux: il a le ventre bourré d'une langue visqueuse, ce qui lui permet de ne pas se précipiter sur sa proie mais de la happer à distance; s'il la rate, il lui reste toujours la ressource de ramener la langue à lui. Trois: il ne pose ses pattes à terre que l'une après l'autre, sans jamais se presser. Quatre: pour scruter les alentours, il ne se retourne pas, mais incline légèrement la tête et roule son œil qu'il tourne et retourne em tous sens dans son orbite. Cinq: il a le corps comprimé latéralement. Six: il a le dos orné d'une crête dorsale. Sept: il possède une queue préhensile.” (HAMPÂTÉ BÂ, 1994, 309).

coração, completa o ciclo e, conseqüentemente, recebe sua verdadeira recompensa mais valiosa que todo o ouro em sua capacidade de inebriar os olhos humanos e mais valiosa que todo poder com sua força de gerar bélicas disputas:

Se o candidato à iniciação segue escrupulosamente os ditames de sua educação familiar, ele vai sair triunfante, recuperar o seu lugar entre o seu povo e ver harmoniosamente concluir o processo de socialização; o príncipe Hammadi retorna para sua família, felizes recebem-lo em grande estilo, torna-se rei, um rico e poderoso monarca, amado por seu povo. É coroada por sua experiência rica e fecunda adquirida durante os duros anos de provações. (DIBLÉ, 2010, p.18)²¹

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

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

Portanto, *Kaidara*, o deus do ouro e do saber, e Hammadi, o protótipo de humano iniciado figuram a narrativa dessa história, que pode ser considerada o conto de maior

²¹ “Si le candidat à l’initiation suit scrupuleusement les préceptes de son éducation familiale, il va en sortir triomphant, retrouver sa place parmi les siens et voir s’achever harmonieusement le processus de sa socialisation; le prince Hammadi regagne sa famille, heureuse de l’accueillir en grande pompe, devient roi, un monarque riche et puissant, aimé de son peuple. Il est auréolé de sa riche et fécondante expérience acquise pendant les dures années d’épreuves. ” (DIBLÉ, 2010, p.18)

relevância no conjunto das transcrições de Hampâté Bâ para falar dessa viagem iniciática que, na verdade, nunca finda; dura enquanto durar a vida, e, as lições do conto extraídas, devem ser tomadas para o dia-a-dia, de modo a fazer viver também as tradições nele representadas.

PARA CONTAR QUE O CONTO NUNCA TERMINA

Pode-se observar que os elementos dessa contística permitem a personificação dos outros animais, tais como a fala e a expressão de sentimentos, para tratar de temas da natureza humana, de modo a transmitir pedagogicamente uma mensagem final, não no sentido do valor dominante do principesco europeu, conforme sugere Carvalho (2017), com o “viveram felizes para sempre”, mas de valorizar comportamentos considerados virtuosos no ideário da memória reproduzido naquela parte de África. E, apesar de que esses e outros contos eram evocados em determinadas situações, pretendendo-se geralmente uma educação de seus ouvintes, suas lições nunca terminavam, são cíclicas porque falam de humanos, falam de boca a ouvido, atravessando vidas fulas, bambaras e tucolores, ali, naquela região subsaariana, para tentar recortar aquelas maneiras de ler o mundo, de interpretá-lo e traduzi-lo.

Então, quando o cão se mantém postado à porta da casa de seu mestre, há uma linguagem da fidelidade e suas consequências, bem como das consequências até mesmo trágicas de ser um cavalo prepotente e arrogante. Ora, também podemos pensar a audácia e inveja dos bovinos revoltados, e a maneira pedagógica com que o seu rei os deu uma lição de suas morais. Ou ainda, observar as recompensas reais da paciência e humildade de Hammadi, da avareza incontida de Dembourou e da busca insana pelo poder empreendida por Hamtoudo.

Todas as personagens falam dos fula, são sua alegoria, a alegoria daquele modo de vida: “O conto segue sendo [...] um transmissor de valores tradicionais que [...] devem ser descobertos por entre os rodeios da história e adaptados à realidade que se vive. [...] ‘de um e outro lado do mar de areia’ os homens e as mulheres não são, afinal de contas, tão distintos!” (AGBOTON, 2004, p. 12-13). É no conto que todas as coisas ocorrem enquanto projeção da vida: essa é uma das funções do conto. E, assim como em outras narrativas, é um das maneiras de como se dá a construção da história naquele lugar por meio dos mecanismos de transmissão do conhecimento com seus (re)significados éticos e estéticos; a explicação do mundo que os rodeia, suas diferenças e suas identificações através da palavra falada; tudo passa pela oralidade.

Reivindicando que essas tradições orais fossem tratadas enquanto fontes históricas e culturais, Hampâté Bâ fez uma súplica, em meio às demandas de eras chamadas colonial e moderna. Aquela, pela própria natureza da colonização em seus impactos exógenos, assim como a introdução da concepção ocidental da escrita, além dos vazios demográficos da África ocidental francesa pelo recrutamento de tropas negras, em 1918, para a guerra e também pelo tráfico negreiro. E esta, com a inserção de novas tecnologias, da urbanização dos espaços e o fortalecimento da lógica capitalista²², portanto ainda segundo Carvalho, o fortalecimento de um chamado imperialismo da escrita. Assim, a ocidentalização obstaculizou e trouxe rasuras às cadeias de transmissão, ofertando novas leituras da realidade, violências (não só simbólicas), suplantes e transculturações.

E mais: o etnocentrismo, somado à política de colonização, o tráfico negreiro, aos sistemas de escravização e a busca por sua legitimação através racismo científico engessaram os padrões de comportamento e de visão de mundo, passando a denegar o não europeu, fadando o continente africano à invisibilidade ou a menções estereotipadas, potencializadas, de acordo com M'Bokolo (2009), pela continuidade dos conflitos armados, o aumento de epidemias e o crescimento da miséria que marcam a história recente da África.

Todos esses aspectos confluem na oferta de rupturas no trato da tradição oral e suas cadeias de transmissão, representadas pela máxima de Hampâté Bâ: “Na África, cada ancião que morre, é uma biblioteca que se queima”. Frente ao sepultamento dos velhos sábios, de seus legados, e dos distintos pleitos de uma nova geração, o registro desses ensinamentos da tradição, que permeiam as narrativas orais africanas, parecia ser o que os salvaria do esquecimento, levando em consideração também a “tensão inter-geracional, novos VS velhos.” (CARVALHO, 2017, p.13). Era preciso transculturar, recorrer a intertextualidades pensando na dinâmica desses contatos coloniais, de suas mudanças, sem deixar a veia ancestral parar de pulsar. Um fionte de história. Daí uma das importâncias desses registros de Hampâté Bâ e não só os dele, mas de tantos outros que, mesmo falando de lugares indeterminados, distantes, mitológicos, falam da história que nem nos chega ou nos chega travestida de eurocentrismos. Portanto, os ouvidos e olhos devem ser atentos ao que as várias partes de África comunicam em suas linguagens em suas epistemologias próprias, tratadas no nível do holístico em que

²² Na qual, entre outras coisas: “[...] a escrita se impõe à oralidade por motivos funcionais da vida económica” (CARVALHO, 1995, p.81).

ouvir, falar e viver são ações inseparáveis a formar as historiografias, as histórias oficiais e não-oficiais das coletividades africanas.

REFERÊNCIAS

AGGARWAL, Kusum. *Amadou Hampâté Bâ et l'Africanisme. De la recherche anthropologique à l'exercice de la fonction auctoriale*. Ed. L'Harmattan, 1999.

AGBOTON, Agnès. *Na mitón: la mujer en los cuentos y leyendas africanos*. Barcelona, RBA Libros, 2004.

BAKHTIN, Mikhail. *Marxismo e filosofia da linguagem*. 11 ed. São Paulo: Hucitec, 2004.

BOSSCHÈRE, Guy de. *De la tradicion oral a la literaura*. Seleção e tradução de Rodolfo Alonso. Buenos Aires, Rodolfo Alonso Editor, 1973.

BLAISE, Aboua Kumassi Koffi. *Kaydara e a obra Macunaíma*, de Mário de Andrade (2012). Tese de Doutorado. Universidade de São Paulo – USP, Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas. São Paulo, 23 de mar. 2012. PDF.

BURKER, P.; PORTER, R. Provérbios e História Social. In: _____. *Crítica social da linguagem*. São Paulo: UNESP / Cambridge, 1997.

CARVALHO, Alberto. Crítica e criação Literária nas Literaturas da Africa Negra: tradição e modernidade, in *Actas do X Encontro de Professores Universitários Brasileiros de Literatura Portuguesa, I Colóquio Luso-Brasileiro de Professores Universitários de Literatura de Expressão Portuguesa*, Lisboa/Coimbra/Porto, Instituto de Cultura Brasileira, Universidade de Lisboa, 1984, (p. 411-424).

CARVALHO, Alberto. O 'abysmo' da (oralidade e da) escrita em Chiquinho de Baltasar Lopes", in *Discursos*, estudos de língua e cultura portuguesa/ Literaturas Africanas e Língua Portuguesa, Nº 9, Lisboa, Universidade Aberta, 1995, p. 71-87.

CARVALHO, Alberto. *Da oralidade à escrita: gnosiologias, epistemologias, ganhos, perdas*. Disponível em: <http://www.literatura-no-sitio.pt/wp/wp-content/uploads/2013/12/Da-Oralidade-%C3%A0-Escrita.pdf>. Acesso em: 18 de jun. de 2017.

CASCUDO, Luís da Câmara. *Literatura Oral no Brasil*. Belo Horizonte / São Paulo: Editora Itatiaia / Editora da Universidade de São Paulo, 1984.

CORTÁZAR, Julio. Alguns aspectos do conto e do conto breve e seus arredores. In: *Valise de cronópio*. Trad. Davi Arrigucci Jr. E João Alexandre Barbosa. São Paulo: Perspectiva, 2006.

CHRISTIAN, Dadié Kacou. *Um africano lê Macunaíma: uma interpretação da rapsódia de Mário de Andrade com base em elementos literários e culturais negro-africanos*. São Paulo: Linear B; Faculdade de Filosofia Letras e Ciências Humanas, 2008.

DIBLÉ, Danielle. *Amadou Hampâté Bâ, L' espace initiatique*. Paris: L'Harmattan, 2010.

FINNEGAN, Ruth. *Oral literature in Africa*. Oxford University Press, 1970.

HAMPÂTÉ BÂ, Amadou. *Vie et enseignement de Tierno Bokar*. Le sage de Bandiagara. Paris: Editions Du seuil, 1980.

HAMPÂTÉ BÂ, Amadou. *A Educação tradicional na África*. In: *Revista THOT*. São Paulo: Associação Palas Athena, N. 64, p.25-26, 1997.

HAMPÂTÉ BÂ, Amadou. *Amkoullel, o menino fula*. Trad. Xina Smith de Vasconcellos. São Paulo, Palas Athena/Casa das Áfricas, 2003.

HAMPATÉ BÂ, Amadou. *A tradição viva*. In: KI-ZERBO (Editor). *História geral da África, I: Metodologia e pré-história da África*. Brasília: UNESCO, 2010.

HAMPATÉ BÂ, Amadou. *Petit Bodiél et autres contes de la savane*. Éditions Stock, 1994.

HAMPATÉ BÂ, Amadou. *Contes initiatiques peuls*. Éditions Stock, 1994.

HAMPATÉ BÂ, Amadou. *Il ne pas de petit querelle. Nouveaux contes de la savane*. Éditions Stock, 1999.

HOBSBAWN, Eric; RANGER, Terence. *A invenção das tradições*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 2006.

LEITE, Ana Mafalda Leite. *Oralidades e escritas pós-coloniais: estudos sobre literaturas africanas*. Rio de Janeiro: EdUERJ, 2012.

LEITE, Fabio Rubens da Rocha. *A questão ancestral: África negra*. São Paulo: Palas Athena: Casa das Áfricas, 2008.

MARCUSCHI, Luiz Antônio. *Gêneros Textuais e Ensino*. 5º ed. São Paulo: Lucerna, 2002.

M'BOKOLO, Elikia. *África negra: História e civilizações*. Tomo I. Salvador/São Paulo: EDUFBA/Casa das Áfricas, 2009.

MOISÉS, Massaud. *Dicionário de termos literários*. São Paulo: Cultrix, 2004.

ONG, Walter. *Oralidade e escrita: a tecnologização da palavra*. Trad. Enid Abreu Dobránsky. São Paulo: Papyrus, 1998.

PEREIRA, Fernanda Alencar. *Literatura e política: a representação das elites pós-coloniais africanas em Chinua Achebe e Pepetela*. 2012. 286 f. Tese (Doutorado em Letras). Faculdade de Letras, Universidade Federal de Minas Gerais, Belo Horizonte e École Doctorale Arts, Université Européenne de Bretagne/Rennes, 2012.

QUEIROZ, Amarino Oliveira de. *As inscricuras do verbo: dizibilidades performáticas da palavra poética africana*. Recife: O Autor, 2007.

ROSÁRIO, Lourenço. *A narrativa africana*. Lisboa: ICALP, 1989.

SECK, Mouhamed Lanine; DIENG, M. Samba. *La quete du savoir et du pouvoir dans l'oeuvre litteraire d'Amadou Hampâté Bê: Kaidara et L'eclatde la grande etoile*. Senegal: Universidade Gaston de Berger de Saint Louis, 2002-2003.

VANSINA, Jan. “A tradição oral e sua metodologia”. In: KI-ZERBO, Joseph. *História geral da África*, I: Metodologia e pré-história da África. 2. ed. Brasília : UNESCO, 2010.

ZOUNMÉNOU, Marcellin Vidjennagni. Conhecimento Indígena e Tradições Orais em Zulu (África do Sul) e Gun (Benim). In: Paulin Hountondji (Org.). *O antigo e o moderno na África Contemporânea*. Portugal: Pedago, 2012.

ZUMTHOR, Paul. *A letra e a voz*. Trad. Amálio Pinheiro e Jerusa Pires Ferreira. São Paulo: Companhia das Letras, 1993.