



Universidade do Estado do Rio de Janeiro

Centro de Educação e Humanidades

Instituto de Letras

Amadou Abdoulaye Diop


**O papel do herói-mito na política de assentamento do nacional em povos
'desterrados' pelo sistema colonial: uma leitura crítico-textual de *Viva o
povo brasileiro*, de João Ubaldo Ribeiro e *Sundjata ou A Epopéia mandinga*,
de Djibril Tamsir Niane**

Rio de Janeiro

2007

Amadou Abdoulaye Diop

**O papel do herói-mito na política de assentamento do nacional em povos ‘desterrados’
pelo sistema colonial: uma leitura crítico-textual de *Viva o povo brasileiro*, de João
Ubaldo Ribeiro e *Sundjata ou A Epopéia mandinga*, de Djibril Tamsir Niane**



Tese apresentada, como requisito parcial
para obtenção do título de Doutor, ao
Programa de Pós-Graduação em Letras da
Universidade do Estado do Rio de Janeiro.
Área de concentração: Literatura
Comparada.

Orientadora: Prof^ª. Dra. Maria Aparecida Ferreira de Andrade Salgueiro

Rio de Janeiro

2007

CATALOGAÇÃO NA FONTE
UERJ/REDE SIRIUS/CEH/B

D593	<p>Diop, Amadou Abdoulaye.</p> <p>O papel do herói-mito na política de assentamento do nacional em povos “desterrados” pelo sistema colonial: uma leitura crítico-textual de Viva o povo brasileiro, de João Ubaldo Ribeiro e Sudjata ou A epopéia mandinga, de Djibril Tamsir Niane / Amadou Abdoulaye Diop. – 2007. 168 f.</p> <p>Orientadora : Maria Aparecida Ferreira de Andrade Salgueiro. Tese (doutorado) – Universidade do Estado do Rio de Janeiro, Instituto de Letras.</p> <p>1. Literatura e história – Teses. 2. Identidade na literatura – Teses. 3. Heróis na literatura – Teses. 4. Literatura comparada – Teses. I. Salgueiro, Maria Aparecida Ferreira de Andrade. II. Universidade do Estado do Rio de Janeiro. Instituto de Letras. III. Título.</p> <p style="text-align: right;">CDU 82(091)</p>
------	---

Amadou Abdoulaye Diop

**O papel do herói-mito na política de assentamento do nacional em povos ‘desterrados’
pelo sistema colonial: uma leitura crítico-textual de *Viva o povo brasileiro*, de João
Ubaldo Ribeiro e *Sundjata ou A Epopéia mandinga*, de Djibril Tamsir Niane**

Tese apresentada, como requisito parcial
para obtenção do título de Doutor, ao
Programa de Pós-Graduação em Letras da
Universidade do Estado do Rio de Janeiro.
Área de concentração: Literatura
Comparada.

Aprovada em 21 de março de 2007.

Banca Examinadora:

Prof^a. Dra. Maria Aparecida Ferreira de Andrade Salgueiro (Orientadora)
Instituto de Letras da UERJ

Prof^a. Dra. Fernanda Lemos de Lima
Instituto de Letras da UERJ

Prof. Dr. Francisco Venceslau dos Santos
Instituto de Letras da UERJ

Prof^a. Dra. Tereza Marques de Oliveira Lima
Universidade Federal Fluminense

Prof. Dr. Luiz Fernando Medeiros
Universidade Federal Fluminense

Rio de Janeiro

2007

À ma chère fille: Coumba Diop

A mon cher fils: Sadiouka Diop.

A mon cher fils: Cheikh Sidya Diop

Às “minhas queridas filhas” de coração: Thaís e Arissa.

AGRADECIMENTOS

**Aprendi que se depende sempre
De tanta muita diferente gente
Toda pessoa sempre é as marcas das lições diárias
De outras tantas pessoas.
É tão bonito quando a gente entende
Que a gente é tanta gente
Onde quer que a gente vá.
É tão bonito quando a gente sente
Que nunca está sozinha por mais que a gente pensa estar.
(GONZAGUINHA)**

Este poema musicado de Gonzaguinha, além de mostrar, com toda clareza, a importância da solidariedade e do ser humano como entidade totalizadora, nos confirma, também, a veracidade de uma expressão tão antiga que a humanidade: “*Ninguém é uma ilha*”.

A Deus, em Primeiro e Último Lugar.

À minha família, longe e presente ao mesmo tempo, cujo apoio, solidariedade e compreensão me permitiram o equilíbrio emocional necessário para desenvolver todas as minhas pesquisas nesta terra abençoada. Obrigado.

Gostaria de agradecer imensamente a minha orientadora e amiga, a Prof^a Dr^a Maria Aparecida Ferreira de Andrade Salgueiro, principalmente pela competência, paciência e disposição para discutir o conteúdo deste trabalho, construindo junto comigo muitas das principais questões aqui abordadas. Muito Obrigado.

Ao meu querido pai, Cheikh Sidya Diop (Em Memória), com quem aprendi a ser um homem do mundo. Obrigado.

À minha querida mãe, Diagna Naar: Nutridora, Escudo e Abrigo. Muito Obrigado.

Aos meus irmãos, “Uma Família Unida”: Oumar, Socé, Coumba, Mbagnick, Charles (En Memória), Tapha, Ngoné, Thiama, Khady, Aída e suas famílias. Obrigado.

À Aida Manka: *Une Femme Exemplaire!!! Merci Beaucoup.*

À Awa Segá Ndaw: *Un Grand Merci.*

À Márcia Aparecida de Castro: *Cherchez La Femme!!! Merci Beaucoup.*

Aos meus amigos de ontem, de hoje e de sempre: Sadiouka “bourgeois”, Cheikh “Ngnolé” Amar, “Mboulev” Goumbala, Diodio “Bakan”, Lapape “Fakhman”. Obrigado.

Ao Acadêmico e Imortal, João Ubaldo Ribeiro, pela amizade, pela modéstia e pela ajuda na compreensão desta fantástica obra, que será uma das melhores lembranças da minha descoberta do Brasil brasileiro. Muito obrigado.

À Coordenação, professores, colegas e funcionários da Pós-Graduação da UERJ, com menção especial a Luciana, Jorge e Roberto pela atenção, colaboração e pelo convívio sempre agradável. Obrigado.

Ao longo do Doutorado, professores muito especiais me auxiliaram no amadurecimento de reflexões que levaram à elaboração deste trabalho. Dentre eles, agradeço de forma especial às professoras-doutoras, Carlinda Fragale P. Nunez e Ana Lúcia de Souza Henriques, os professores-doutores João César de Castro Rocha, Francisco Venceslau dos Santos, Roberto Acízelo Q. de Souza, Luiz Costa Lima. Muito obrigado.

Às simpáticas Mariza e Isa Martins, pela amizade, colaboração e paciência. Obrigado.

Aos meus pais adotivos brasileiros: Sr Walkyrio Rotay e Dona Ida Graça Rotay. Um Muito Obrigado por Tudo!!! Só Deus Mesmo.

Agradeço o Prof. Dr. José Luís Jobim e a Prof^a Dr^a Fernanda Lemos, pela orientação judiciosa, que deu um salto de qualidade a este trabalho, no exame de qualificação. Obrigado.

Às Professoras-doutoras Fernanda Lemos de Lima, Tereza Marques de Oliveira Lima e Teresa Salgado e aos Professores-doutores Francisco Venceslau dos Santos, Luís Fernando Medeiros de Carvalho e Gerardo Ramos Pontes Jr. Obrigado por ter aceitado compor a mesa da Banca.

Aos meus ex-alunos da FEUDUC: Conheci um Brasil com vocês. Muito Obrigado.

À amiga Marta Çaro, diretora do Centro de Idiomas WIZARD Maracanã, aos alunos, colegas e funcionários, pela amizade, pelo convívio agradável e pela simpatia. *Merci*.

Aos amigos Cristiano Çaro e André, diretores do Centro de Idiomas WIZARD Vila Isabel, aos alunos, colegas e funcionários, pela amizade, convívio agradável e simpatia. *Merci*.

Aos amigos e irmãos senegaleses no Brasil e famílias, pela fraternidade e espírito solidário.

DIËRËDIËFË TI!!!

Aos amigos do Condomínio *Bairro Novo*: em oito (8) anos de convivência nunca me senti um “gringo” entre vocês. Obrigado!

Aos amigos Paulinho e Marcelinho e a todos os amigos e freqüentadores do *POINT*. Obrigado!

Meus agradecimentos do fundo do coração a todas as pessoas (são muitas!!!) que, de longe ou de perto, participaram à confecção deste trabalho. Obrigado.

Meus agradecimentos ao Povo Brasileiro, pela hospitalidade, pela simpatia e pelo calor humano:

Aprendi muito com vocês. Obrigado.

“VIVA O POVO SENEGALÊS!!!”

“VIVA O POVO BRASILEIRO!!!”

“VIVA O POVO AFRICANO!!!”

“VIVA NÓS”

Le Verbe est un attribut divin, aussi éternel que Dieu Lui-même. C'est par la puissance du Verbe que tout a été créé. En donnant à l'homme le Verbe, Dieu lui a délégué une part de sa puissance créatrice. C'est par la puissance du Verbe que l'homme, lui aussi, crée. Il crée non seulement pour assurer les relations indispensables à son existence matérielle, mais aussi pour assurer le viatique qui ouvre pour lui les portes de la béatitude...Une chose devient ce que le Verbe lui dit d'être. Dieu dit: "Sois!" et la créature répond: "Je suis!".

Amadou Hampaté Bâ. Apud JOUBERT: 1992, p.318

RESUMO

DIOP, Amadou Abdoulaye. *O papel do herói-mito na política de assentamento do nacional em povos “desterrados” pelo sistema colonial: uma leitura crítico-textual de Viva o povo brasileiro, de João Ubaldo Ribeiro e Sundjata ou a Epopéia mandinga, de Djibril Tamsir Niane*. 2007. 168 f. Tese (Doutorado em Literatura Comparada) – Instituto de Letras, Universidade do Estado do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2007.

A Literatura e a História sempre foram determinantes na evolução e afirmação de todos os povos que sofreram dominação estrangeira; o que, tantas vezes, levou os povos subjugados à perda de todas ou de uma boa parte de suas características específicas. Uma situação que ocasionou o questionamento das “histórias” destes povos - elaboradas pelos dominadores da cultura hegemônica à época e que, no nosso trabalho, são identificados como colonizadores. Este trabalho se propõe a visitar e salientar, através de duas obras bem características - a brasileira, *Viva o Povo Brasileiro*, de João Ubaldo Ribeiro e a senegalesa *Sundjata ou a Epopéia Mandinga*, de Djibril Tamsir Niane - não só o impacto das ocupações no cotidiano desses povos, mas também discutir e contribuir para a destruição da visão estereotipada desses povos espalhada pelos colonizadores antes de projetar a re-construção das identidades nacional e cultural corrompidas pela dependência cultural, uma das conseqüências da colonização. Tal será levado a cabo através de uma atuação de primeiro e segundo planos do Herói-Mito que, ultrapassando o maravilhoso e o fantástico com que se identifica geralmente sua personagem, sublinha com insistência a evolução de uma entidade totalizadora como o povo-nação: o passado, o presente e o futuro. O Senegal e o Brasil, a partir de uma exploração detalhada de suas culturas, têm plena consciência dos laços mais do que estreitos que os definem como meio-irmãos, frutos de um pai...polígamo.

Palavras-chave: Identidade. Nação. Nacional. Colonização. Cultura. Literatura. Herói. Mito.

RESUMÉ

La littérature et l'histoire ont toujours été déterminantes dans l'évolution et l'affirmation de tous les peuples qui ont souffert une domination étrangère. Ce qui a amené ces peuples assujétis, plusieurs fois, à la perte de toute ou d'une bonne partie de ses caractéristiques spécifiques. Une situation qui a occasionné la remise en question des "histoires" de ces peuples - élaborées par les dominateurs de la culture hégémonique de l'époque et qui, dans notre travail, sont identifiés comme colonisateurs. Ce travail se propose de rendre visite et mettre en relief, à travers deux oeuvres littéraires bien caractéristiques, une, brésilienne –Vive le Peuple Brésilien, de João Ubaldo Ribeiro et l'autre, sénégalaise, Soundjata ou l'Épopée Mandingue, de Djibril Tamsir Niane, non seulement l'impact des occupations au jour le jour de ces peuples, mais aussi discuter et contribuer à la destruction de la vision stéréotypée coloniale de ces peuples, propagée par les colonisateurs, avant d'envisager la re-construction des identités nationale et culturelle altérées par la dépendance culturelle, une des conséquences de la colonisation. Tout cela sera fait à travers l'action en premier et second plan de l'Héros-Mythe qui, dépassant le merveilleux et le fantastique auxquels son personnage s'identifie généralement, souligne avec force l'évolution d'une entité totalisatrice comme le peuple-nation: le passé, le présent et le futur. Le Sénégal et le Brésil, à partir d'une exploration profonde de leurs cultures, ont la pleine conscience des liens plus qu'étroits qui les définissent comme des demi-frères, fruits d'un père...polygame.

Mots-clés: Identité. Nation. National. Colonization. Culture. Littérature. Héros. Mythe.

SUMÁRIO

Primeiras Palavras	p. 12
Capítulo I: Do Pré ao Pós-colonial: balanço de uma evolução crítica	p. 16
1.1- Cultura, Espaço e Personalidade.....	p. 17
1.2- A identidade cultural como questionamento e / ou afirmação.....	p. 26
1.3- A Tradição Oral como fundamento da cultura e civilização africana.....	p. 37
1.4- Literatura e colonização.....	p. 48
1.5- A reabilitação ideológica: contribuição do Pós-Modernismo.....	p. 58
Capítulo II: Um binômio: Nação/ O Elo Romance-Literatura	p. 65
2.1- A Nação interpelada nos seus fundamentos.....	p. 66
2.2- O Romance.....	p. 75
2.2.1- Nascimento e evolução do romance.....	p. 75
2.2.2- Hegel idealiza o romance.....	p. 77
2.2.3- A referência teórica do romance no Materialismo Dialético.....	p. 80
2.3- <i>Viva o povo Brasileiro</i> : A identidade do povo brasileiro em pauta.....	p. 84
2.4- A leitura de uma <i>Formação</i> esboçada: <i>Sundjata ou a Epopéia Mandinga</i>	p. 90
Capítulo III: O herói-mito: Retrospectiva de uma história	p. 95
3.1- O mito: um discurso tradicional.....	p. 96
3.2- O herói na magia da “subconsciência”.....	p. 106
3.3- Maria da Fé, a consciência despertada.....	p. 111
3.4- Sundjata, a construção de uma identidade.....	p. 123
Capítulo IV: Dois continentes, uma cosmovisão	p. 133
4.1- Brasil-África: uma ponte sobre o Atlântico.....	p. 134
4.2- Sundjata / Maria da Fé: Roteiro de uma conversa orientada.....	p. 139
Últimas palavras	p. 143
Bibliografia	p. 146
Referências Fonográficas	p. 168
Referências Filmográficas	p. 168
Referências Eletrônicas	p. 168

PRIMEIRAS PALAVRAS

“A obra de arte não é criada a partir apenas através da visão do artista, mas também a partir de outras obras”.

André Malraux

A evolução do universo caracterizou-se por conflitos entre os próprios seres humanos que, nos seus planos para ganhar mais espaços e abrir mais horizontes, chegaram a dominar e mudar o destino dos mais “vulneráveis”. Situação observada ao longo de todo o percurso do homem como *Homo faber*, *Homo sapientia*, e que sempre se materializou em anexações e invasões, lembrando casos como, por exemplo, o império romano ou a era napoleônica, e que culminaram em seus estágios mais recentes no processo de colonização. Este, um ato agressivo e violento de ocupação da terra alheia, desestruturou vários países nos seus fundamentos através de um discurso, que Homi K. Bhabha chama de estereotipado e

que é uma forma de conhecimento e identificação que vacila entre o que está sempre “no lugar”, já conhecido, e algo que deve ser ansiosamente repetido...como se a duplicidade do asiático ou a bestial liberdade sexual do africano, que não precisam de provas, não pudessem na verdade ser provadas jamais no discurso. (BHABHA: 2003, P. 105).

O nosso trabalho se propõe a realizar uma leitura crítico-textual de dois romances que surgiram no período tantas vezes intitulado Pós-Modernismo. A obra “*Viva o Povo Brasileiro*”, de João Ubaldo Ribeiro foi publicada em 1984 e a de Djibril Tamsir Niane, “*Sundjata ou a Epopéia Mandinga*”, em 1960, no período das independências da maioria dos países africanos, tais como o Senegal. Os dois romances que podem ser considerados “histórias”, até paralelas às histórias oficiais do Brasil e do Senegal, nos ajudarão a explicar a evolução cultural de dois países do chamado Terceiro Mundo, em busca de uma afirmação ou identidade cultural/nacional.

Mostraremos, dentro de uma tentativa de análise comparatista e através da imagem do herói-mito, o processo de afirmação do nacional nestes países onde foram abafados os usos e costumes e a cultura, que são o reflexo de uma comunidade, de um povo. Na mesma malha, salientaremos a importância da consciência, pois a dependência cultural intimamente ligada à colonização, foi como uma “doença” que atingiu os colonizados na sua maioria. Em destaque a postura do negro ao longo de toda a sua história em terras hostis como escravo e como despertador da consciência do povo brasileiro através da heroína Maria da Fé, de *Viva o Povo*

Brasileiro. Nesse respeito, teremos uma leitura dupla do negro como entidade totalizadora: primeiro, no seu espaço originário, a África, em nosso caso, no Senegal, com toda a sua liberdade de escolha e de ação; segundo, na Diáspora.

O conceito de nação será debatido com mais objetividade, seguindo pensamentos como os de Benedict Anderson, Cheikh Anta Diop, Stuard Hall, Hobsbawn e outros críticos atuais. O Herói-mito, foco e guia do nosso trabalho, acompanhará os debates, pois deve mostrar que o equilíbrio do povo só será atingido através da atuação desta personagem-pessoa, que desempenhará um papel fundamental na recepção e elaboração da nova visão do povo, ex-colonizado. O clímax do trabalho mostrará a relação estreita entre o Brasil e a África, e, mais especialmente, o Senegal.

A importância da obra *Viva o Povo Brasileiro*, em relação ao nacional, à identidade brasileira e à consciência desta identidade, ainda em fase de procura e de pesquisa, nos levou a participar, com olhos do outro, desta pesquisa, não só pela maciça presença da cultura negra neste país, que é o segundo maior em população negra do mundo, mas também, pela mestiçagem, característica primeira do Brasil. Foram estes dois lados (cultura e miscigenação) do Brasil e seu desenvolvimento cultural, como colônia e ex-colônia, que nos encantaram e levaram a desenvolver, com toda modéstia, uma leitura comparada das culturas do Brasil e do Senegal.

País da África Ocidental e ex-colônia francesa, o Senegal, como o Brasil, viveu uma dominação estrangeira durante séculos e isso se repercutiu na formação étnica e cultural do país, que tem várias etnias (sete) e outras que vieram se juntar com os senegaleses, por problemas políticos, refugiados (libaneses, palestinos, entre outros) ou imigrantes (guineenses, caboverdianos, mouros, portugueses, etc...). Isto faz do Senegal um país multicultural e multiétnico, com o apelido de *Réewu Teranga* (país da hospitalidade, na língua *wolof*). Assim pode-se entender o projeto da obra *Sundjata ou a Epopéia Mandinga*, de Djibril Tamsir Niane, que tentou, através de uma epopéia, reler a “história” de vários países da África Ocidental e simboliza, também, uma tentativa de discutir o nacional, a identidade, a consciência desta identidade e um futuro promissor para países como o Senegal, e como analisa Jacques Chevrier,

Pela sua composição, a obra *Sundjata ou a Epopéia Mandinga* faz pensar, ao mesmo tempo, na *Canção de Rolando* (que só lhe é, aliás, anterior de dois ou três séculos) e na epopéia homérica. Encontra-se nela, com certeza, a exaltação dos heróis legendários sempre dotados de uma força prodigiosa, ao mesmo tempo, que a troca de injúrias e os desafios que se lançam os adversários antes da

batalha. A popularidade da obra em uma boa parte da África Ocidental, explica-se, sem nenhuma dúvida, pelo fato que, muitos homens políticos sonham ainda reconstituir, ao instar do império Mandinga, uma África dotada de uma política poderosa e de uma economia viável”.* (CHEVRIER: 1984, p.106)

No Primeiro Capítulo, veremos o impacto da cultura no espaço e na personalidade, o papel da identidade, antes de abordar o legado cultural mais importante da história do Senegal: a Tradição Oral; em seguida, faremos um balanço da literatura como conceito e sua evolução no mundo e nos países colonizados e fecharemos o capítulo brevemente mencionando as mudanças perpetradas após o surgimento do chamado Pós-Modernismo. Isto porque, mesmo traçando “histórias” dos povos brasileiro e senegalês, *Viva O Povo Brasileiro* e *Sundjata ou a Epopéia Mandinga*, foram escritas por autores contemporâneos, que, como qualquer outro em atividade, sentem o peso do tempo nos seus critérios de avaliação.

No segundo capítulo, abordaremos e tentaremos explicar o conceito de nação, como peça chave na evolução de um grupo de pessoas ligadas não só pela história, mas também, por novos elementos criados pela abertura das fronteiras, pela globalização, facilitando a troca de idéias e de culturas; negaremos e descartaremos o conteúdo do conceito de “raça” e seu papel de critério na definição da identidade. Em seguida, o romance, com o objetivo de maior clareza em relação ao gênero literário, nosso objeto de estudo, será visitado em pensadores como Hegel e Marx, através da visão de Lukács. Logo depois, começaremos a abordar as primeiras partes das atuações das obras escolhidas, *Viva o Povo Brasileiro* e *Sundjata ou a Epopéia Mandinga*, cada uma, na sua especificidade, dentro da sua sociedade.

No terceiro capítulo, os conceitos de mito e de herói, serão analisados por serem chaves importantes, através das quais se articulará nosso trabalho; Sundjata, o herói-mito, em *Sundjata ou a Epopéia Mandinga*, de Djibril Tamsir Niane e Maria da Fé, a heroína-mito, em *Viva o Povo Brasileiro*, de João Ubaldo Ribeiro, explicam seus papéis nas suas sociedades respectivas.

Enfim, no último capítulo, analisaremos as possibilidades e perspectivas entre estes dois ambientes, divididos por um oceano, mas unidos pelo mesmo patrimônio cultural. E isto será confirmado pelo roteiro da conversa entre Maria da Fé e Sundjata.

Nesse sentido, pensamos estar apresentando contribuição a um campo de estudo que se estreita na contemporaneidade e ainda à análise literária comparatista, absolutamente incipiente, de obras do Brasil e do Senegal. Muitas foram as dificuldades encontradas ao longo deste trabalho, inclusive com peculiaridades a expressões ou uso específico da Língua portuguesa no

Brasil, apesar de que este Doutorando seja formado, também, em Língua e Literatura Portuguesa, no Senegal. Mas, acreditamos que, ao final, com a ajuda dos professores, nesse Programa de Pós-Graduação em Letras da UERJ – Doutorado em Literatura Comparada, através das aulas, discussões, debates informais e, sobretudo, da dedicação e competência da nossa orientadora, acabamos por conseguir apresentar um trabalho que contribui para o campo dos estudos literários e culturais, no recorte que há pouco mencionamos.

CAPÍTULO I:

Do Pré ao Pós-colonial: balanço de uma evolução crítica

1.1 Cultura, Espaço e Personalidade.

O homem, ser social por excelência, evoluiu através de grupo, coletividade, comunidade, isto é, em sociedades estruturadas com regras. Estas regras ou leis implícitas ou normativas levaram o homem a se tornar distante e/ou superior ao animal chegando a dominar seu instinto, algo que o animal carrega como parte integrante da sua existência.

Assim, na sociedade, os homens se organizam, se equipam materialmente, e adotam uma série de regras funcionais assim como comportamentais, com as quais realizam suas atividades rituais e praticam seus princípios dogmáticos e morais. Uma postura que nos leva a circunscrever, no cotidiano do homem, a interferência de elementos importantes e fundamentais no seu convívio com o resto do universo.

Estes elementos criados pelo próprio homem, que tem a capacidade de mudar seu comportamento de acordo com suas necessidades, pertencem à cultura, um conceito multi-significativo na medida em que abrange não só a instrução, mas também a herança que compreende o amplo conjunto de conhecimentos e realizações transmitidos de geração a geração que configuram a ação transformadora do homem sobre a natureza, em nosso entendimento, bem explicada por Sílvia Elia, na sua vontade de diferenciar a cultura da natureza:

Natura, natureza, é tudo aquilo que foi dado ao homem pelo Criador e que, portanto, não é realização da criatura: terra, mares, ares, plantas, animais, o universo enfim. Pelo contrário, tudo que resulta da ação do homem sobre a natureza e sobre si mesmo pertence à cultura, no sentido amplo e antropológico do termo: habitação, meios de transporte, vestuário, culinária, magia, religião, ciência, letras e artes. A cultura pode ser, pois, material ou espiritual. As línguas, porque foram estruturadas pelo homem, são produtos culturais – e por isso são diferentes. A natureza se repete, a cultura se transforma. (ELIA:1987, p. 47- 48).

Vista sob este ângulo, a cultura pode ser considerada como algo específico a cada povo, sociedade, comunidade, isto é, a cada grupo de pessoas, reunido por laços que se formaram através de um processo histórico, vivido pelo grupo. Além disso, a diversidade cultural, característica notada entre os povos e devido, geralmente, às diferenças do ambiente físico ou espaço geográfico, pode também existir em um mesmo tipo de ambiente físico. Por exemplo, já para situarmos elementos de nosso trabalho, a cultura tradicional senegalesa difere da francesa em todos os sentidos, pois, quando o antepassado senegalês usava suas mãos para comer com toda a família reunida ao redor do mesmo utensílio, o ancião francês usava garfo, faca e um prato individual. E cada um dos dois podia explicar seu costume com argumentos que, geralmente,

mostram a superioridade da sua cultura. O senegalês diria que comer desta maneira era sinônimo de solidariedade, fraternidade, humildade, reforçava os laços familiares bem sagrados naquela época, impedia algo como o individualismo, o egoísmo. O francês falaria de higiene, de motivação para independência pessoal, de responsabilidade.

Esta dita superioridade cultural de que alguns não avisados se vangloriam, na realidade, não existe por falta de referência comum. A cosmovisão ou *weltanschauung*, como diria Antonio Candido (1993:1), é algo subjetivo que depende da maneira de abordar a realidade de cada ser humano. O senegalês, por exemplo, no seu espaço geográfico, tem como padrão de mulher linda, graciosa, cheia de charme, aquela que o ocidental chama de “fofinha”, “cheinha”, bem diferente do padrão ocidental que o mesmo africano denomina “esqueleto” ou “no osso”. Uma mesma visão encontrada no personagem do negro Budião, em *Viva O Povo Brasileiro*, “Na minha terra da África, ninguém conta data[...] Mas eu gosto! Eu gosto duma nega gorda! Vê lá se ninguém ia me pegar com uma magricela, modela tu, eu acho que o homem precisa de carne numa mulher”. (RIBEIRO: 1984, p. 397).

Uns exemplos entre tantos que mostram a diversidade cultural e as possibilidades ao alcance do ser humano, sempre buscando desvendar os segredos do universo através de meios adequados às realidades do seu habitat, comunidade ou sociedade. Estas diferenças são muito importantes na medida em que ajudem, na maioria dos casos, na identificação dos indivíduos através do modo de andar, comer, se vestir, agir, até no modo de encarar a vida, como podemos notar na afirmação do antropólogo Roque de Barros Laraia “O homem é o resultado do meio cultural em que foi socializado. Ele é um herdeiro de um longo processo acumulativo, que reflete o conhecimento e a experiência adquiridos pelas numerosas gerações que o antecederam”. (LARAIA: 2002, p. 45).

Mas isto não impede mudanças de comportamento ou de visão dentro de uma comunidade, hoje em dia, devido aos efeitos da globalização, em outras palavras, devido ao encontro das culturas através do dinamismo engendrado pela elasticidade e/ou inexistência de fronteiras entre as sociedades. Nós encontramos, por exemplo, europeus, americanos, asiáticos como professores dominando bem matérias como História da África ou Literatura Africana, sem nunca terem colocado os pés no continente africano. Mas, alguém como Clifford Geertz, chamaria estes professores de interpretadores de culturas e estas “interpretações de segunda e terceira mão de

ficções no sentido de que são “algo construído”, “algo modelado” [...] não que sejam falsas, não-fatuais ou apenas experimentos de pensamento”. (GEERTZ: 1989, p. 11).

O Senegal, por exemplo, país que até hoje, século XXI, tem inúmeros mistérios que necessitam ser desvendados, conseguiu através da evolução do seu povo, criar uma teia de valores morais, religiosos, sociais, estéticos, econômicos, teóricos e técnicos próprios que o especificam em relação a muitos outros países. Estes valores, sagrados ou profanos, são os termômetros através dos quais o senegalês mede sua capacidade de integração ou inserção nas sociedades hierarquizadas.

Assim, a cultura senegalesa baseada nas esculturas como as máscaras, as estatuetas, entre outras, na arquitetura, na dança, na música, na oralidade, sobre a qual nós debruçaremos mais adiante, ilustra plenamente a visão deixada por Bronislaw Malinowski e que valoriza não só o conjunto, mas também as partes ou *instituições* individuais deste conjunto,

A cultura é um conjunto integral de instituições em partes autônomas, em partes coordenadas. Ela se integra à base de uma série de princípios, tais como: a comunidade de sangue, por meio da procriação; a contigüidade espacial, relacionada à cooperação; a especialização de atividades; e, por fim, mas não menos importante, o uso do poder na organização política. Cada cultura deve sua integridade e sua auto-suficiência ao fato de que satisfaz toda a gama de necessidades básicas, instrumentais e integrativas. (MALINOWSKI: 1970, p. 46).

Esta organização cultural da comunidade através destas *instituições* não é um fato singular a um grupo específico, mas usado por outras comunidades como, por exemplo, os índios Suruí, Akuáwa e Xerente da bacia do Tocantins, Kamayurá do Alto Xingu, como mostra o antropólogo brasileiro Roque Laraia, no seu livro *Cultura, um conceito antropológico*. Ele aponta e analisa também, com respeito bem caracterizado, a diversidade cultural e a igualdade existente na humanidade:

...não basta a natureza criar indivíduos altamente inteligentes, isto ela o faz com frequência, mas é necessário que coloque ao alcance desses indivíduos o material que lhes permita exercer a sua criatividade de uma maneira revolucionária. Santos Dumont não teria sido o inventor do avião se não tivesse abandonado a sua pachorrenta Palmira, no final do século XIX, e se transferido em 1892 para Paris. Ali teve acesso a todo o conhecimento acumulado pela civilização.[...] Albert Einstein não teria desenvolvido a teoria da relatividade se tivesse nascido em uma distante localidade do Himalaia e lá permanecido. [...] Ao mesmo tempo em que Santos Dumont tentava realizar o seu vôo com um aparelho mais pesado

que o ar, do outro lado do oceano, dois irmãos, utilizando os mesmos conhecimentos e a mesma experiência, tentavam e conseguiram o mesmo feito. [...] Assim, diante de um mesmo material cultural, dois cientistas agindo independentemente chegaram a um mesmo resultado. (LARAIA: 2002, p. 46-47).

Estas afirmações de Laraia enfatizam também a importância do espaço no assentamento e desenvolvimento da cultura, pois, como notamos, o espaço ou ambiente que pode ser tanto físico como moral, na maioria dos casos, influi sobre a evolução e afirmação das culturas. Um fato verificado no desenvolvimento da Humanidade e que gerou, por exemplo, muita polêmica em relação às culturas africanas, em geral, e à senegalesa, em particular, que passaram realmente a ser consideradas como dignas de interesse e objeto de estudo objetivo só depois das independências, no final da década de 50, do século XX. Casos semelhantes serão encontrados em todos os lugares onde houve dominação de uma cultura sobre uma outra, como aconteceu com os povos indígenas das Américas.

Mas foi um freio ao desenvolvimento cultural destes povos que, por falta de espaço próprio e liberdade de expressão, veriam uma boa parte do seu patrimônio cultural sumir ou “cair no esquecimento”, numa política de aniquilamento ou de abafamento. No Brasil, o Marquês de Pombal impôs a língua portuguesa como veículo de comunicação e de troca ao detrimento das línguas nativas. Uma situação semelhante à vivida pela maioria dos países colonizados na Europa, nas Américas, na Ásia, e, sobretudo, no continente africano que até hoje luta pelo seu renascimento e valorização cultural, como destaca o antropólogo senegalês Pathé Diagne,

Em África, as questões atuais da cultura inserem-se numa problemática de renascimento. Este continente acusou, de maneira geral, um indubitável atraso no plano das ciências e da técnica a partir do século XVI. [...] A ideologia etnocentrista imperial sufocou as culturas nacionais do continente durante quase um século. Ela impôs instâncias sócio-culturais elaboradas dentro das suas próprias perspectivas, por referências aos seus interesses, aos seus valores, às suas linguagens e à sua ordem, e que servem de cortina entre o povo e as suas instituições, a sua escola, as suas economias, a sua visão do mundo e inclusive o sentido da sua própria história. O renascimento africano como projeto não difere, por este motivo, dos movimentos de idêntica natureza que despontaram em diversas épocas na Europa ou na Ásia. Ele tem o sentido de uma reconquista do espaço cultural de equilíbrio do homem africano. Ele é esforço de atualização e de integração na modernidade. Ele é reação contra as hegemonias culturais, em particular européias. (DIAGNE: 1977, p. 137-138).

O espaço cultural de que fala Pathé Diagne é fundamental na medida em que só a partir dele se pode analisar, avaliar ou projetar o renascimento de uma cultura, qualquer que ela seja, e também enfatizá-la nas suas especificidades e características. Isto porque para conhecer o elemento veiculador da cultura, deve-se poder circunscrevê-lo dentro do seu ambiente social, elemento que influi muito na elaboração de qualquer julgamento referente ao conceito e suas ramificações internas e externas e, como acrescenta Honorat Aguessy, “a definição do *Proprium africanum* deve ter em conta os diferentes aspectos da cultura motivados por essas três espécies de variáveis: físicas, socioeconômicas e históricas”. (AGUESSY:1977, p. 97).

Antonio Candido, em *Literatura e Sociedade*, analisando a cultura brasileira no seu fundamento, além de defini-la como ambígua por ser de “um povo *latino*, de herança cultural européia, mas etnicamente mestiço, situado no trópico, influenciado por culturas primitivas ameríndias e *africanas*”(CANDIDO:1985, p. 119), mostra através de sua evolução os obstáculos e complexos que sofreu e ultrapassou até chegar ao momento da afirmação coroada no Modernismo. Uma ambigüidade nutrida por constrangimento devido à não aceitação da realidade como tal e que levava os intelectuais a uma série de reformulação e “esquecimento” da boa parte da cultura,

O índio era europeizado nas virtudes e costumes [...]; a mestiçagem era ignorada; a paisagem maneirada. No período 1900-1920, vimos que o caboclo passou por um processo de idealização; no plano sociológico, Oliveira Viana elabora a partir de 1917 a sua ridícula teoria das *elites* rurais, arianas e fidalgas, como foco de energia nacional. O Modernismo rompe com este estado de coisas. As nossas *deficiências*, supostas ou reais, são reinterpretadas como *superiores*. [...] O mulato e o negro são definitivamente incorporados como temas de estudos, inspiração, exemplo. O primitivismo é agora fonte de beleza e não mais empecilho à elaboração da cultura. Isso, na literatura, na pintura, na música, nas ciências do homem. (CANDIDO, 1985, p. 119-120).

Uma nova visão focalizada na autenticidade e, bem caracterizada na obra mais famosa do escritor paulista, Mário de Andrade, *Macunaíma*, onde se pode notar o tamanho da riqueza de uma cultura quando é valorizada, enfatizada e dada como exemplo, dentro das realidades de um povo, no caso, o povo brasileiro. O mesmo caminho está sendo seguido por outras civilizações como as da África que, a partir de alguns projetos financiados por entidades culturais nacionais, governamentais, continentais como a OUA (Organização da Unidade Africana), ou internacionais como a UNESCO, tentam recuperar, além dos objetos e materiais “roubados” ou “confiscados”

pelos colonos, as línguas como o *Swahili* que caíram no esquecimento em boa parte do continente. A preservação dos costumes é também crucial, pois quem conhece o processo histórico da colonização, sabe da sua importância no dia-a-dia de qualquer grupo de indivíduos ou sociedade que pode levar à apatia, ao desinteresse, ao desânimo como se pode entender nas palavras de Laraia,

Os africanos removidos violentamente de seu continente (ou seja, de seu ecossistema e de seu contexto cultural) e transportados como escravos para uma terra estranha habitada por pessoas de fenotipia, costumes e línguas diferentes, perdiam toda a motivação de continuar vivos. Muitos foram os suicídios praticados, e outros acabavam sendo mortos pelo mal que foi denominado de banzo. Traduzido como saudade, o banzo é de fato uma forma de morte decorrente da apatia. (LARAIA:2002, p. 75).

Como se pode notar a interação espaço-cultura é indispensável para uma análise, uma avaliação objetiva e uma recomposição, pois, sem parâmetros não se pode ter uma idéia nítida das perdas e dos ganhos que um dado grupo social sofreu ou sofre. Isto pode ser certificado, por exemplo, pelo desaparecimento de línguas faladas, no Brasil, como o *tupi*, entre outras, como aconteceu com uma boa parte da história da África. Mas, em todos os casos, podemos dizer que os artistas ou intelectuais de hoje, brasileiros como senegaleses, aceitando a colonização como uma página –talvez necessária?- da história da humanidade, devem aprofundar mais suas pesquisas sobre as possibilidades que se oferecem a eles, no sentido de adequar seus patrimônios culturais nos seus ambientes. Isto para criar uma comunhão natural dos povos com seus legados, como se pode notar nas palavras do togolense Paul Ahyi em relação à expressão de arte no universo africano:

Para o negro, as obras de arte, cujas formas e proporções nada têm a ver com a percepção “natural” das coisas, são suportes morais e intelectuais, meios de conhecimentos para usos do povo. Também exprimem os problemas do universo e as soluções encontradas pelo negro em diferentes fases de sua história. Veículos do pensamento, essas obras transmitem aos homens as leis sociais e cósmicas que governam o mundo no momento de sua criação. Durante séculos, durante milênios, enquanto subsistirem, conservarão este significado. Se o artista negro dissocia e associa os elementos naturais segundo suas próprias leis, é porque tenta eternizar e realçar, no ser vivo, o permanente e não o acidental, a essência e não a aparência, o constante e não o efêmero. Seu objetivo, de certo modo, é mostrar a realidade do ser vivo e não sua imagem externa. (AHYI: 1977, p. 21)

A cultura, como já notamos, é realmente um conceito que merece um cuidado especial para quem quiser dar ênfase não só à sociedade, mas também ao homem como entidade totalizadora. Isto foi claramente sublinhado na evolução do conceito através das pesquisas tímidas e / ou agressivas de diversos antropólogos como, por exemplo, Roque de Barros Laraia, Clifford Geertz, Edward Tylor, Malinowsky e outros.

Mas mesmo assim, é muito importante sempre sublinhar a especificidade de cada cultura dentro do conjunto que, às vezes, valoriza dados ou elementos que podem até ser generalizados por causa de uma vontade orientada. Pois, como se sabe, os países que viveram a colonização, qualquer que seja o país dominador, receberam um veículo cultural de peso que é a língua, que tem um lado social muito importante na medida em que estrutura até os laços entre os membros de uma comunidade lingüística, e um lado individual concentrado na fala.

Estes dois elementos, orientadores de comportamento, levaram os países colonizados ou ex-colonos, como nos casos do Brasil e do Senegal, a raciocinar e planejar suas evoluções culturais através da visão do outro, o colonizador. Um fato sublinhado por Kwame Antony Appiah na sua obra prima, *Na casa de meu pai*:

Podemos reconhecer que a verdade não é propriedade de nenhuma cultura; devemos apoderar-nos das verdades de que precisamos onde quer que as encontremos. Mas, para que as verdades se transformem na base da política nacional e, em termos mais amplos, da vida nacional, há que se acreditar nelas; e saber se as verdades que retiramos do Ocidente *serão* ou não dignas de crédito depende, em grande medida, de como consigamos administrar as relações entre nossa herança conceitual e as idéias que correm a nosso encontro, vindas de outros mundos. (APPIAH: 1992, p. 21).

O lado individual da língua concretizado na fala caracteriza e define também a pessoa na esfera de seu comportamento dentro de uma comunidade regida por leis que desempenham o papel regulador. Regulador na medida em que o homem que é, em nosso entendimento, imperfeito e falho, deve ter algo que o orienta a poder se auto-avaliar ou ser avaliado, a se policiar ou a ser policiado.

Esta possibilidade de *autoconscientização* abre mais caminhos para a interpretação das culturas nas suas especificidades e diminui o grau de ignorância dos leigos ou de supostos “charlatões intelectuais” que sempre tentaram valorizar uma cultura ao detrimento de uma outra sem, primeiro, tentar decodificar os reais significados das diferenças, como aconteceu durante o período da colonização, pois, como disse J. S. Mills, “o governo de um povo por si mesmo tem

um significado e uma realidade; Porém, isto de um povo ser governado por outro não existe e não pode existir”. (MILLS: 1972. Apud BHABHA: 2003, p. 190).

Podemos encontrar países onde a população é dividida em etnias ou tribos, cada tribo com sua língua, caso de muitos países africanos, Senegal incluso, ou países fundados por uma grande diversidade cultural e racial como o Brasil e os Estados Unidos, e que conseguem manter e valorizar as diferenças numa política de aproximação das individualidades e de consolidação da coletividade,

...Pensem, por exemplo, numa sociedade como a brasileira. A sociedade nacional tem classes e grupos sociais, tem regiões de características bem diferentes; a população difere ainda internamente segundo, por exemplo, suas faixas de idade, ou segundo seu grau de escolarização. Além disso, a população nacional foi constituída com contingentes originários de várias partes do mundo. Tudo isso se reflete no plano cultural. (SANTOS: 1996, p.18).

Esta constatação de José Luiz Dos Santos mostra as possibilidades de existência de diferenças até, às vezes, enormes, entre componentes de uma mesma sociedade, segundo o espaço, o tempo, a religião, entre outras. Mas, bem administradas, através de uma política de conscientização e de sensibilização do “*nós*” sobre o “*eu*”, essas diferenças podem tornar-se motivos de união, de coesão até pilares para uma convivência e uma comunhão sólidas:

É importante considerar a diversidade cultural interna à nossa sociedade; isso é de fato essencial para compreendermos melhor o país em que vivemos. Mesmo porque essa diversidade não é só feita de idéias; ela está também relacionada com as maneiras de atuar na vida social, é um elemento que faz parte das relações sociais no país. A diversidade também se constitui de maneiras diferentes de viver, cujas razões podem ser estudadas, contribuindo dessa forma para eliminar preconceitos e perseguições de que são vítimas grupos e categorias de pessoas. (SANTOS: 1996, p. 19).

Tratando o mesmo assunto Richard S. Lazarus na sua obra, *Personalidade e adaptação*, viaja nos meandros do ser humano, que apresenta um grau de complexidade e de ambigüidade do tamanho do infinito e que o leva sempre a uma perpétua luta contra as influências do instinto, seu estado primário, através do raciocínio herdado da instrução, base de seu comportamento. Esta visão não menos importante de cultura associada à personalidade, de Lazarus combina muito bem com as duas concepções da cultura que José Luiz Dos Santos acha primordiais e que se fundamentam, primeiro, em todos os aspectos da realidade social e, segundo, se referem ao

conhecimento, às idéias e crenças de um povo, dando, assim mais opções a Lazarus que afirma que,

As origens do comportamento do homem (sua ação observável) e sua experiência subjetiva (pensamentos, sentimentos e desejos) são duplas: os estímulos externos que se exercem sobre ele e as disposições internas que resultam da ação recíproca entre, de um lado, as características fisiológicas herdadas e, do outro, a experiência com o mundo. (LAZARUS: 1974, P. 56).

Vemos, assim, que Lazarus baseia sua visão na objetividade do discurso, pois, como já sabemos, a personalidade é um elemento, uma característica exclusiva a cada ser humano, que reage a situações em função de seu grau de adaptação em um meio dado, do legado acumulado através dos componentes da cultura já mencionados:

É certo que o comportamento de uma pessoa é governado não só pelo momentâneo estímulo exterior, mas também pelos atributos estáveis que comporta em si. É evidente, portanto, que temos de identificar tais atributos ou disposições, se quisermos compreender e vaticinar reações psicológicas. Pois esses atributos são, de fato, o que entendemos por personalidade. (LAZARUS: 1974, p. 57).

Visitar um conceito multisignificativo como o da cultura necessita uma certa afinidade com a conotação no seu sentido amplo, pois teremos um leque de opções na nossa análise que só poderá se basear sobre pensamentos ou visões de intelectuais, sobretudo antropólogos ou com um poeta e pensador como Leopold Sedar Senghor, ex-presidente do Senegal, que chegou a definir a cultura na sua essência como “...a constituição *psíquica* que em cada povo, explica sua civilização. É, em outras palavras, uma certa maneira, própria a cada povo, de *sentir* e de *pensar*, de *exprimir-se*, e de *agir*. E, “esta maneira”, este caráter, como se diz hoje, é a simbiose das influências da geografia e da história, da raça e da etnia”.¹(SENGHOR: Apud JOUBERT: 1992, p. 18).

Uma afirmação que define não só o objeto, mas também o sujeito, numa caracterização que pode nos levar a entrever e, com justa razão, a preocupação de muitos intelectuais, que lutam por uma exploração mais ampla do conceito de cultura, como Henry John Lee Smith que alerta que

não se devem compreender por cultura *só as coisas ou instrumentos criados pelo homem para tornar-se mais eficiente na* resolução dos problemas cotidianos, mas também todas as suas atitudes, aspirações, crenças e valores; produtos de sua

¹ Tradução do doutorando

mente e sensibilidade, tanto quanto de suas mãos. (SMITH: Apud RIVAS: 1983, p.09).

1.2- A identidade cultural como questionamento e/ou afirmação

É verdade, é claro, que a identidade africana ainda está em processo de formação. Não há uma identidade final que seja africana. Mas, ao mesmo tempo, **existe** uma identidade nascente. E ela tem um certo contexto e um certo sentido. Porque, quando alguém me encontra, digamos, numa loja de Cambridge, ele indaga: “Você é da África?” O que significa que a África representa alguma coisa para algumas pessoas. Cada um desses rótulos tem um sentido, um preço e uma responsabilidade. Todos esses rótulos, infelizmente para o negro, são rótulos de incapacidade(...).(Chinua Achebe Apud APPIAH: 1997, p.112).

Remontando à história da humanidade, compreendemos que tal história sempre se fundamentou em um jogo de dominação perpetrado por uns “mais estruturados técnica ou taticamente” em detrimento de outros sem defesa ou “menos bem preparados”. Uma lei em vigor na selva, mas em vigor, também, no mundo homens. E isso criou na evolução das sociedades humanas, um desequilíbrio funcional até comportamental desses grupos, pois não só o dominado, mas também o dominador chegavam a perder suas referências, devido à nova situação engendrada pela imposição de uma nova visão do mundo.

Essas atitudes do homem encaixam-se nas análises de Thomas Hobbes sobre o homem dentro da sociedade e que estipulam que a primeira lei natural do homem é a autopreservação, que o induz a impor-se sobre os demais. Mas explicam também a ânsia dos homens de se reunir num grupo formado dentro das leis naturais, “como a justiça, a equidade, a modéstia, a piedade, ou, em resumo, fazer aos outros o que queremos que nos façam” (HOBBS: 2005, p.127), embora sejam contrárias a nossas paixões naturais, por pura preservação do bem comum através do poder do Estado .

Em outras palavras, o homem sente, às vezes, a necessidade de criar ou preservar referências, no intento da edificação de uma história baseada nas especificidades do seu grupo, como foi o caso da literatura, que, segundo José Luis Jobim, desempenhou no Brasil do século XIX, o papel “de configurar, consolidar e disseminar uma noção de identidade nacional”. (JOBIM: 1999, p. 195). Este posicionamento ou engajamento do homem levou muitos grupos dominados à rebeldia e à luta para os interesses comuns do grupo contra invasores, que, geralmente, abafam ou desprezam a “coisa” do outro. É assim que se pode entender o surgimento

e uso do conceito de **Identidade**, que o dicionário enciclopédico *Petit Larousse Illustre* define como “o que faz que uma coisa seja de mesma natureza que uma outra”. (LAROUSSE: 1979, p.524).

Esta definição da identidade do *Petit Larousse*, no nosso entendimento, nos leva a pensar que o conceito de identidade deve ser considerado como a condição das pessoas de serem pretensamente iguais, ou o conjunto de características que permite reconhecê-las como elas mesmas e não como outras. Por ser o instrumento para definir o *nós* e os *outros*, a identidade estabelece-se em função das coletividades que, por sua vez, encontram seus fundamentos em elementos que têm um fundo empírico ou natural, mas necessariamente lido e construído pela cultura.

Essa construção coletiva pode ser exemplificada com a questão étnica: embora as características externas e o patrimônio genético possam ser comuns a um determinado grupo, é a construção coletiva de uma identificação que determina a existência de etnicidade. Isso, no mínimo, traz um indicativo de que o próprio conceito de identidade pela via étnica pode se alterar com o avanço das pesquisas na área genética, dispersando “as bases tradicionais da identidade racial”, como afirma Homi K. Bhabha (BHABHA: 2003, p. 70). Além desses fatos, acrescentamos também que há uma perda das identidades tradicionais devido à urbanização, a novas ocupações, à educação de massa, à mídia. De acordo com Canclini “hoje a identidade, mesmo em amplos setores populares, é poliglota, multiétnica, migrante, feita com elementos mesclados de várias culturas”. (CANCLINI:1998, p.166). Para o autor, a partir do surgimento de um novo cenário sociocultural tanto marcado pela diminuição do peso dos órgãos locais e nacionais, favorecendo as multinacionais, quanto pela presença e participação de comunidades desterritorializadas de consumidores, teve como consequência a reformulação da noção de identidade e pertencimento.

Desse modo, os atuais processos de globalização da economia, de formação de espaços supranacionais e de intensificação das políticas de representações culturais com a circulação de bens simbólicos, produz os hibridismos étnicos e culturais que se conhecem hoje, borrando as fronteiras e cindindo as identidades. Daí a questão da identidade tornar-se intranquila nas sociedades de massa, porque os sujeitos passam por múltiplas situações de pertencimento. Nesse turbilhão, as identidades são conjunturais, pois, como testemunha Bhabha, “O que se pode interrogar não é simplesmente a imagem da pessoa, mas o lugar discursivo e disciplinar de onde

as questões de identidade são estratégica e institucionalmente colocadas”. (BHABHA: 2003, p.81). Ora, pertencendo simultaneamente a diversos grupos por nascimento (sexo, etnia, nação, região...) e a tantos outros por escolha (tendência política, opção sexual, religião...)- mesmo que essa divisão seja tênue, o sujeito se vê diante da necessidade de hierarquizar e re-hierarquizar cotidianamente as suas identidades, e dar-lhes significado conforme o momento, procurando estabelecer um consenso, ainda que precário, entre identidades que são contraditórias.

Nesse quadro, um dos aspectos significados atuais é a perplexidade quanto ao desafio de se articular, neste novo milênio, a noção de identidade que se revela como significado flutuante, cujo sentido é retrospectivamente fixado pela operação de hegemonia, enquanto entidade definida, totalizadora, que engloba a todos como uma grande unidade. Só uma análise desta pode nos dar a possibilidade de circunscrever este conceito de identidade, que Stuart Hall acha

“demasiadamente complexo, muito pouco desenvolvido e muito pouco compreendido na ciência social contemporânea para ser definitivamente posto à prova. Como ocorre com muitos outros fenômenos sociais, é impossível oferecer afirmações conclusivas ou fazer julgamentos seguros sobre as alegações e proposições teóricas que estão sendo apresentadas”. (HALL: 2005, p. 8-9).

Uma situação tão complexa que notamos através das tentativas de definir o conceito de identidade de Stuart Hall e outros críticos, não foi notada durante o engajamento político e literário de muitos intelectuais à procura de uma certa afirmação cultural no período da colonização ou logo depois das independências dos países invadidos e sujeitos a um abafamento cultural e exploração de toda natureza. Isto ficou bem claro na Europa dos anos 30 do século XX até agora, se considerarmos a luta contra o neocolonialismo. Assim, a criação de um movimento ideológico como a Negritude por Aimé Césaire, Leopold Sedar Senghor, Leon Gontran Damas e outros, que se juntarão ao grupo como Jacques Rabemananjara, segundo Maria Aparecida A. Salgueiro, “foi fundamental no incentivo aos negros para que aceitassem sua herança africana e abraçassem uma cultura negra independente daquela imposta pelo Colonialismo”. (SALGUEIRO: 2004, p. 19).

Fundamental no sentido de que, toda a diáspora negra das Américas, das Antilhas, enfim, toda a África negra, reunida através de uma mesma visão do mundo, o mundo negro, desenvolvia um trabalho de luta contra a assimilação, a dependência cultural e um trabalho de sensibilização à cultura negra, na sua essência, e bem caracterizado em atitudes objetivas do intelectual negro em relação ao seu mundo, pois, seguindo o pensamento do antilhano Frantz Fanon, “o intelectual

colonizado que se afastou bastante da cultura ocidental e teima em proclamar a existência de uma cultura não o faz nunca em nome de Angola ou do Daomey. A cultura que é afirmada é a cultura negra”.(FANON: 1979, p. 176).

Como se pode notar, a identidade, vista sob este ângulo gira mais em torno do conceito de raça e focaliza um mundo heterogêneo e homogêneo ao mesmo tempo, porque o africano, o antilhano e o americano consideravam e valorizavam a herança cultural originada do mundo negro de uma maneira geral, a Negritude. Este movimento, pensado, criado e usado pela comunidade negra baseada na Europa, depois da Iª Guerra Mundial – Leopold Sedar Senghor, Aimé Césaire, Leon Gontrand Damas-, com as influências de americanos como W.E.B. Dubois, Marcus Garvey, Langston Hughes, Claude Mac Kay, Jean Toomer, James Weldon Johnson, Frank Marschall Davis, entre outros, foi realmente a tomada de consciência de uma comunidade “desterrada” culturalmente e muito influenciada pela civilização ocidental, através dos sistemas de dominação usados pelos colonos, como a assimilação, no caso francês. Nota-se, também, na mesma época, em Paris, o empenho dos nortes-americanos, através de movimentos como *Lost Generation* e o do *Harlem Renaissance*, como afirma Maria Aparecida A. Salgueiro,

Na Paris dos anos 20 e 30 “tudo ocorria” e a cidade logo transformou-se em uma grande colônia norte-americana de brancos e negros, com os autores do movimento norte-americano da *Lost Generation* –Hemingway, Fitzgerald, Gertrude Stein – lançando algumas de suas melhores obras e produzindo idéias, assim como os do *Harlem Renaissance* –Langson Hughes, Countee Cullen, Richard Wright. Revistas várias são lançadas e, cada uma a seu modo, detonam movimentos variados. Ocorrem a Exposição Colonial e o I Congresso do Instituto Internacional Africano. (SALGUEIRO: 2004, p. 18).

Definida como a expressão de uma raça oprimida, como a manifestação de uma maneira de ser original, como um instrumento de luta, como uma ferramenta estética, a Negritude que é também, segundo Leopold Sedar Senghor, o conjunto dos valores da civilização do mundo negro, desempenhou durante muito tempo, o papel de Identidade do mundo negro por esta geração à procura de um meio de afirmação face ao desprezo e à indiferença do mundo ocidental. A sua evolução bem progressiva, firmada através de jornais ou revistas - *La Revue du Monde Noir*, *Legitime Défense*, *L'Étudiant Noir*, *La Race Nègre*, *Présence Africaine*, além de confirmar a vontade de criação do Renascimento Negro, impunha respeito ao branco, o outro, pois “como mostrou Hegel, o homem só é humano quando é reconhecido pelo outro. Enquanto o outro não o

reconhecer, ele não será um homem, o outro constituindo - se o objetivo de sua ação condensando o sentido de sua vida”. (FIGUEIREDO: 1998, p. 73).

Figueiredo mostra, através desta visão hegeliana, a necessidade do homem negro de ver sua cultura avaliada com uma certa objetividade, aceita como a roupa do vizinho, nas considerações do outro. É com essa idéia também que se pode tentar analisar e entender as posições de alguns escritores que, sempre na base de uma afirmação reconhecida, usavam a sua pena de maneira agressiva nas suas críticas do mundo ocidental, e que Jean-Paul Sartre chamava de racismo anti-racista analisando o panfleto de Aimé Césaire, *Manifesto do Partido Comunista*, o texto de Senghor “*Ce que l’homme noir apporte*” (SENGHOR: 1964, p.22-38) ou as obras chamadas de romances de contestação, como *Les Bouts de bois de Dieu* do senegalês Ousmane Sembéne, *Le vieux nègre et la médaille* do camaronês Ferdinand Oyono, *Les Bâtards* do antilhano Bertène Juminer, *Sous L’orage* do senegalo-maliense Seydou Badian, *La Lezarde* do martiniquês Edouard Glissant, entre outros. Mas, mesmo entendendo a vontade de Sartre de defender a postura do grupo da Negritude, Senghor não aceitou sua definição da Negritude, pois como disse “Jean-Paul Sartre não tinha razão quando, em *Orpheu Negro*, definiu a Negritude “um racismo anti-racista”; mas, tem razão quando a apresenta como “uma certa atitude afetiva em relação ao mundo”. (SENGHOR: 1964, p. 317). Na realidade, além das situações de desprezo do mundo negro pelos ocidentais, como já enumeramos, o que realmente tornou uma urgência essa radicalização do Grupo da Negritude, foi a consideração dada pelo segmento racista da França a uma frase expressa por um membro da Academia Francesa, Jules Romain, algumas décadas atrás sem nenhum grito de protesto, quando disse que “A raça negra ainda não tem e nunca terá um Einstein, um Stravinsky, um Gershwin”. (LOPES: 2002, p. 06).

A abordagem do conceito de identidade igual a dos pais da Negritude pode ser encontrada nas idéias postuladas por Muniz Sodré, nas suas análises onde prevalece o sentido de “o mesmo” na definição da identidade,

Dizer identidade humana é designar um complexo relacional que liga o sujeito a um quadro contínuo de referências, constituído pela interseção de sua história individual com a do grupo onde vive. Cada sujeito singular é parte de uma continuidade histórico-social, afetado pela integração num contexto global de carências (naturais, psico-sociais) e de relações com outros indivíduos, vivos e mortos. A identidade de alguém, de um “si mesmo”, é sempre dada pelo reconhecimento de um “outro”, ou seja, a representação que o classifica

socialmente[...] Identidade é de fato algo implícito em qualquer representação que fazemos de nós mesmos. (SODRÉ: 2000, p. 34-35).

Para Sodré, pensar em identidade é, além do “eu”, pensar numa possível interação e interferência do “outro”, que será um parâmetro para nós conseguirmos nos avaliar dentro de um pensamento ou de uma cosmovisão. Isto explica também e abre mais horizontes para o conceito de identidade, que se encaixará em todas as bandeiras de afirmação, de reivindicação de qualquer entidade a favor de um reconhecimento.

Uma análise desta pode ser aceita quando concordamos com Sodré, ao citar Lacan (SODRÉ: 2000, p. 40), e colocar no lugar de identidade a palavra *Identificações*, que, às vezes, se ajusta bem melhor, por causa das possibilidades de identificações do ser humano em mundo globalizado e democrático, onde a escolha desempenha um papel determinante. Mas, Sodré, diferenciando a identidade pessoal ou individual da identidade coletiva ou nacional, nos dá a possibilidade de identificar, com mais detalhes, as necessidades do homem como ser pensante ou pensado nas dialéticas *eu/eu*, *eu/outro*, e *eu/nós*.

A Negritude tentou, dentro desta visão, dar ao negro da época a possibilidade de se reconhecer como uma entidade totalizadora e ser reconhecido como tal pelos outros, valorizar sua cultura que é o patrimônio que ele tem de mais valioso para impor qualquer respeito e, sobretudo, afirmar uma postura que determinará sua evolução como ser pensante. Isto por causa das aberrações da história – escravatura, colonização- que o deixou desligado não só dos debates sobre sua condição existencial, mas também sobre sua maneira de se defender face às chagas da Humanidade, como o preconceito racial, arma de uma categoria de pessoas mal informada querendo manter os privilégios dos seus antepassados, através de teorias infundadas como a de Gobineau ou de Immanuel Kant, que

numa descrição etnocêntrica dos comportamentos humanos, pode revelar-se tosco e primário. Os indianos, ao seu modo de ver, caracterizam-se pelo “gosto dominante para o caricaturesco, daquela espécie que atinge o extravagante, e sua religião consiste em caricaturas”. Quanto aos negros africanos, “não possuem, por natureza, nenhum sentimento que se deve acima do ridículo (...) O senhor Hume desafia qualquer um a citar um único exemplo em que um negro tenha demonstrado talentos (...) Os negros são muito vaidosos, mas à sua própria maneira, e tão matraqueadores que se deve dispersá-los a pauladas. (SODRÉ: 2000, p. 26).

Por causa de posturas como estas, era urgente para os pais do movimento criar uma referência própria para o povo negro, para a civilização negra. Esta referência que é ou será a identidade da raça negra através da sua diáspora, devia desempenhar a missão do poeta dos séculos passados, que despertava a consciência do povo sobre suas necessidades, suas metas a alcançar dentro de uma política de boa vizinhança com o outro. A mesma postura será encontrada e desenvolvida através do desempenho de artistas ou músicos, como o jamaicano Bob Marley, que em várias de suas músicas, como *Africa Unite*, *Get up Stand up*, *Wake up and Live*, *Exodus*, *Zimbábue*, *War*, entre outras, orienta o ser humano, em geral, e o negro, em particular, nas suas andanças neste mundo perturbado e perturbador para quem não tem uma base ideológica. Um engajamento que podemos também notar ou visitar no repertório musical de cantores senegaleses como Baba Maal ou Youssou Ndour na sua música *Dëmb* que retrata todo o processo da escravatura, da África até às Américas, todo o sofrimento vivido pelo negro e também sua volta imaginária às terras de origem, onde ele pretende reconstruir uma nova história para seu povo. Uma história, baseada num passado distante e recuperado através da tradição oral, que é para o africano a fonte mais segura para a edificação e organização do seu presente com um olhar otimista para seu futuro.

Isto para dizer que o conceito de identidade, embora tenha sido interpretado de várias maneiras, segundo as circunstâncias e o momento, nunca saiu da rota de afirmação ou de reconhecimento de alguém para um outro ou de uma civilização para outra, no caso que nos interessa, da negra à branca. As especulações que geralmente acompanham seu conteúdo ou fundo, são meras interpretações que não passam de justificativas enganosas, no sentido da implantação duma continuidade à era colonial, mais conhecida como neocolonialismo. Mas, o africano que foi à escola do europeu para conhecer “esta arte de vencer sem ter razão”² (KÂNE: 1961, p. 36), consegue explicar, com uma certa objetividade porque quer preservar sua autenticidade, pois,

Na África, a afirmação da identidade cultural não reflete um desejo de singularidade. Não é nem uma simples proclamação do direito de ser diferente, nem um sinal de crise política ou de desordem econômica, tampouco uma reação patológica à experiência traumática do colonialismo. Não é reação de autodefesa contra a agressão da cultura tecnicista, nem tentativa de autopurificação através da destruição ideológica (...) Se a afirmação da identidade cultural na África se

baseasse em considerações desse tipo, não seria viável. E seria até condenável, se se inspirasse no ódio e no racismo e se nutrisse do ressentimento.(...) A dinâmica da sociedade africana fundamenta-se no desenvolvimento da personalidade coletiva e não no êxito ou benefício individual; do mesmo modo que é próprio da cultura africana ser popular e democrática. (CALOZ, René: 1977, p. 4-7).

Tendo em vista a compreensão do valor e da importância do romance *Viva o Povo Brasileiro*, passaremos agora aos primórdios da literatura e cultura brasileira para explicar, esta parte da nossa pesquisa. Assim, no Brasil, a procura de identidade, sempre atual no dia a dia de cada brasileiro, só pode ser encarada de maneira coletiva e baseada sobre a fundação e a história deste povo bem singularizado por sua formação étnica, como já mencionamos. Assim, mesmo sob o jugo do ex-colonizador, o português, o brasileiro, através da literatura, começou desde o Barroco, com o poeta baiano, Gregório de Matos, a se singularizar usando no seu discurso cotidiano elementos tipicamente brasileiros, no sentido da criação de uma identidade diferente do português. Uma postura do poeta que faz que muitos críticos o consideram como o fundador da literatura brasileira, pois era imperativo se demarcar da dependência cultural em relação a Portugal. Quando Sílvio Romero disse que “Se a alguém no Brasil se pudesse conferir o título de fundador da nossa literatura, esse deveria ser Gregório de Matos” (ROMERO: 1943, p. 45), notamos que ele já sentia as preocupações do “boca de inferno”, naquele tempo remoto onde só valia a literatura portuguesa associada à língua portuguesa.

Foi mais ou menos o início de uma longa caminhada de um povo, confinado numa estrutura alheia que só podia confundi-lo e aniquilar suas pretensões identitárias. Mas, além das tentativas de abrasileirar a literatura, com intelectuais como José Basílio da Gama –*O Uruguai*, 1769-, José de Santa Rita Durão –*Caramuru*, 1781-, o conceito de identidade será também bem trabalhado nas obras dos autores como José de Alencar –*Iracema*, 1865-, Gonçalves Dias –*Canção do exílio*, 1846-, Machado de Assis –*Instinto de nacionalidade*, 1873-, Lima Barreto –*triste fim do Policarpo Quaresma*, 1915-, Mário de Andrade –*Macunaíma*, 1928-, João Ubaldo Ribeiro –*Viva o povo brasileiro*, 1984. Cada um tentando dar uma base ideológica e histórica à fundação do Brasil.

Este país, que chegou à independência em 1822, depois de mais de três séculos de ocupação portuguesa, tinha como meta prioritária, a criação de uma política de “apagamento” das influências do ex - colonizador e, sobretudo, de afastamento dela para poder usufruir com uma

² Tradução do doutorando.

vontade de aliviado e uma liberdade de iniciativa sem igual. É assim que se pode entender o surto e a evolução do Indianismo, durante o Romantismo (1836-1881), primeiro movimento literário Pós-Independência. Valorizando e engrandecendo o índio e a cultura indígena, o Indianismo deu uma base identitária ao Brasil que estava à procura de um herói, representante da terra e tido como elemento mais viável, entre as três raças fundadoras – índio, negro, branco. Uma política que, também, ajudava o Brasil a ter mais “credibilidade” face às outras culturas, como a europeia por causa deste herói-literário, que era diferente e repleto de qualidades. Assim,

O Indianismo não era apenas uma saída natural e espontânea para o nosso romantismo. Era, mais do que isso, alguma coisa de profundamente nosso, em contraposição a tudo que, em nós, era estrangeiro, era estranho, viera de outras fontes. O Indianismo era nativista, efetivamente, não por coincidir com a fase da autonomia –e não com os acontecimentos- e dela porvir, como consequência direta, mas porque, logo após o processo da Independência, desenvolveu-se entre nós um nacionalismo vesgo, vago e virulento, traduzido em jacobinismo desenfreado, de que as nossas rebeliões provinciais mostraram traços evidentes. Indicar que o Brasil podia subsistir sem o português, e que podia viver de seus elementos próprios, constituía um tema excelente e peculiar à época. (SODRÉ: 1995, p. 278).

José de Alencar, seguindo as diretrizes do Movimento, vai, através da sua obra *Iracema*, dar ênfase à fundação do Brasil e tentar responder à pergunta –Quem sou eu?- do brasileiro, no relacionamento amoroso entre duas das três raças fundadoras: o português Martim e a índia Iracema; relacionamento coroado pelo nascimento do herdeiro –Moacyr, o filho da dor-, que será um mestiço, símbolo da raça brasileira. Já podemos ver os fundamentos de uma identidade brasileira no processo utilizado por Alencar, que não hesitará a propor até uma língua brasileira, baseada na realidade do povo brasileiro, bem diferente do povo lusitano. Uma visão aceita pela maioria dos “brasileiros” que acham que “a língua de uma comunidade é a língua usada por esta comunidade”. (COUTO: 1986, p. 9).

Alencar, atento à formação de um Brasil imaginado e realizado dentro do quadro das suas necessidades étnicas, não escapa às influências do mundo europeu, que sempre fascinou a maioria de seus contemporâneos, como Joaquim Nabuco, “politicamente, receio ter nascido cosmopolita. Não me seria possível reduzir as minhas faculdades ao serviço de uma região local, renunciar à qualidade que elas têm de voltar-se espontaneamente para fora”. (NABUCO: 1981, p. 42). Mas, mesmo assim, deu um ponta pé importante neste projeto que será aprofundado, numa

visão mais abrangente à realidade brasileira, através da representação das três raças na obra *Macunaíma*, do paulista Mário de Andrade, pois depois de tomar banho ou se lavaram no rio, os três irmãos saíram, “um louro, um vermelho, outro negro, de pé bem erguidos e nus. Todos os seres do mato espiavam assombrados”. (ANDRADE: 1978, p. 80).

Mário de Andrade, um dos principais organizadores da Semana de Arte Moderna, que iniciou o Modernismo Brasileiro, em 1922, reconhece a pluralidade da identidade brasileira, que busca uma homogeneidade para chegar a uma base única de afirmação. E isso seria possível só através da adoção de todos os legados acumulados pelos diferentes componentes-fundadores, quer dizer, a valorização e exploração judiciosa das culturas indígena, européia e africana, neste país de contrastes e culturalmente rico, “onde tudo se mistura e as formas regulares não correspondem à realidade”. (CANDIDO: 1985, p.122).

A postura desta geração, que alguns consideram “instintiva”, mostra os esforços destes intelectuais brasileiros, imbuídos pela ânsia de construir uma identidade individual como coletiva e responder a esta pergunta angustiante –quem sou eu?. É nesta ótica que se pode analisar, também, a obra do baiano João Ubaldo Ribeiro, que, seguindo os passos de seus antecessores, José de Alencar e Mário de Andrade, tenta definir, “a *história* (...) de uma busca de identidade, que talvez até hoje ainda escape, em sua inteireza, à consciência do povo brasileiro, tão agredido em suas raízes culturais”. (HELENA: 1993, p.88). A agressão aqui não pode significar violência nem confusão, mas refere-se à multiplicidade de opções que necessitam uma organização cautelosa dos valores adquiridos e saber usá-los dentro de um espírito unitário, que ultrapassará o “grito de minha brancura”, de Mário de Andrade ou o “eu sou 100% negro”, grito de qualquer negro brasileiro que quer se afirmar.

Ubaldo, também, se baseará sobre as diferenças herdadas do encontro das culturas e sobre a miscigenação, que nos leva a considerar com mais atenção a proposta de Alencar, para a formação de uma identidade brasileira. Mas, o novo nesta procura de caminho, na obra do baiano, é, como se nota também na literatura de Jorge Amado, a importância do elemento negro, que de vilão, na maioria das obras da ficção brasileira, encarna aqui a consciência e a união do povo reconhecido através da sua cultura e, concordando com o Professor da Universidade de São Paulo, Kabengele Munanga, “Eles [os negros] contribuíram a modelar a identidade nacional brasileira, deixando a sua marca na maneira de sentir, pensar, sonhar e de agir. Esta marca

manifesta-se na língua falada no Brasil, nas religiões, nas artes como a música, a dança, a poesia, a pintura, na literatura e em outros setores da cultura popular”.³(MUNANGA: 1983, p. 24).

Ubaldo, fugindo dos padrões estereotipados, como diria Edward Said, de alguns autores da ficção brasileira, organiza sua teoria sobre a formação de uma identidade brasileira dando prioridade à força da história do povo, que, além de reconhecer sua pluralidade, trabalha no sentido de se definir como uma coisa **só**, um *melting - pot* positivo. Uma visão facilitada pelas pesquisas sobre a genética feitas pelo Professor Eduardo Pena da Universidade Federal de Minas Gerais, que mostram a dificuldade do brasileiro para definir sua raça; e, por isso, começa a usar as expressões como *claros e escuros*, que o professor Muniz Sodré usa, também, na sua obra do mesmo nome, para classificar os componentes do povo. Uma idéia análoga será encontrada através do raciocínio da pesquisadora americana Cynthia L. Nakashima, que apagou do seu vocabulário o conceito de raça que ela acha sem sentido para definir, classificar ou identificar pessoas neste nível de estágio da evolução da humanidade,

O conceito de raça é uma invenção e convenção cultural opressiva, e eu me recuso a ter qualquer coisa a ver com ela [...]. Portanto eu não tenho filiação racial e não aceitei designações raciais. Se mais pessoas se juntassem a mim na recusa em jogar esse jogo injusto da raça, menos injustiças baseadas no conceito de raça ocorreriam. (NAKASHIMA: 1996. Apud Hans Vermeulen: 2000, p. 16).

Patterson, analisando a declaração dos latinos nos Estados Unidos, que dizem que não são nem brancos nem negros e a declaração do tenista norte-americano Tiger Wood de não ser nem negro nem outra coisa, mas um multirracial, um *cablinasian*,⁴ começa a classificá-los como os verdadeiros nortes-americanos do futuro, “um tipo misturado ou “morphed”, que é uma combinação de povos de pele mais escura e de peles mais claras”(PATTERSEN: 1997, p. 70).

Como se vê, tentar definir hoje a identidade cultural ou nacional só através do conceito de raça pode desviar o debate para uma incompreensão ou impasse e restringir as possibilidades da pesquisa. A identidade é e será sempre algo específico a qualquer grupo ou entidade que se reconhece através das coisas que lhes são próprias, uma maneira de afirmar-se em relação ao outro. No Senegal, no mundo negro, nos países ex-colonizados ou colonizados, vimos que o reconhecimento da identidade pelas potências invasoras da época não foi fácil, e necessitou a criação de movimentos ideológicos como a Negritude, o desempenho eficiente de intelectuais em

³ Tradução do doutorando

⁴ Cablinasian é uma contração das palavras caucasiano, negro, indígena e asiático

movimentos literários –Romantismo, Modernismo, no Brasil; movimentos de luta armada em Algéria, Guiné Bissau, Angola; a separação dos países que formavam a União Soviética e a Iugoslávia, entre outros.

O fato mais importante que se pode sublinhar, é considerar com mais cuidado todas as possibilidades que se oferecem a nós para podermos nos afirmar, usando o outro como testemunho. A “raça” é um elemento, entre outros, que tínhamos numa época dada como arma de afirmação, mas sozinha, ela não reúne, hoje, neste mundo globalizado e mestiço, as condições para determinar uma identidade. A mesma coisa aconteceu com o conceito de etnia, na África, onde se tornou defasado. Por exemplo, o Senegal tem sete etnias: *Wolof, Serer, Pulaar, Joola, Mandinga, Soninké, Bassari*; Meu pai é wolof, minha mãe é pulaar, minha ex-mulher é *mandinga*. Como é que meus filhos podem, dentro do Senegal, afirmar uma identidade baseada na etnia? Não há como. E, é isso que faz com que os senegaleses só usem a etnia para brincarem entre eles, cada um chamando o outro de *sama jaam*, meu servo. Uma brincadeira saudável, que tem a função de colocar todos no mesmo patamar, sem privilégios para ninguém. E, hoje, ser descendente do Rei Lat Dior Diop, o herói nacional e último resistente armado à invasão francesa ou de Alboury Ndiaye, um dos fundadores mais famosos do Senegal, entre outros, não tem nenhum sentido especial, pois o filho do cativo da sociedade tradicional pode tornar-se presidente da República. Por causa disso, compreende-se melhor a relatividade do conceito de identidade e, como diz Appiah,

Para que uma identidade africana nos confira poder, o que se faz necessário, eu creio, não é tanto jogarmos fora a falsidade, mas reconhecermos, antes de mais nada, que a raça, a história e a metafísica não impõem uma identidade: que podemos escolher, dentro de limites amplos instaurados pelas realidades ecológicas, políticas e econômicas, o que significará ser africano nos anos vindouros. (APPIAH: 1997, p. 246).

1.3- A Tradição Oral Como Fundamento da Cultura e Civilização Africana.

A escrita é uma coisa, e o saber, outra. A escrita é a fotografia do saber, mas não o saber em si. O saber é uma luz que existe no homem. A herança de tudo aquilo que nossos ancestrais vieram a conhecer e que se encontra latente em tudo o que nos transmitiram, assim como o baobá já existe em potencial em sua mente.

(Tierno Bocar Salif. Apud Amadou Hampaté Ba, 1982, p.181).

A Tradição Oral, que não é um fenômeno exclusivamente africano, sempre se identificou às culturas e civilizações africanas por causa da inexistência de uma linguagem escrita nas sociedades tradicionais da África. Considerada geralmente como um testemunho transmitido oralmente de uma geração à outra, a Tradição Oral é, sobretudo, a garante da história e da cultura dos povos africanos antes e depois da chegada de povos invasores, como os europeus. E isso foi possível através do empenho de uma categoria de pessoas iniciadas, chamadas de *Guewël*, *Djeli* ou *griots*. O sentido desta palavra, às vezes, confunde quem não conhece bem o meio africano. Mas, dando a palavra ao *griot* Mamadu Kuyatê, teremos uma idéia um pouco mais esclarecedora do seu papel na sociedade tradicional:

Sou *griot*. Meu nome é Djeli Mamadu Kuyatê, filho de Bintu Kuyatê e de Djeli Kedian Kuyatê, Mestre na arte de falar. Desde tempos imemoriais estão os kuyatês a serviço dos príncipes Keita do Mandinga: somos os sacos de palavras, somos o repositório que conserva segredos multi- seculares. A arte da Palavra não apresenta qualquer segredo para nós; sem nós, os nomes dos reis cairiam no esquecimento; nós somos a memória dos homens; através da palavra, damos vida aos fatos e façanhas dos reis perante as novas gerações. Conheço a lista de todos os soberanos que se sucederam no trono do Mandinga. Sei como os homens negros se dividiram em etnias, porque meu pai me legou todo o saber. Minha palavra é pura e despojada de qualquer mentira. (NIANE: 1982, p. 11).

O Djeli Mamadu Kuyatê, nas suas palavras, mostra a importância da sua presença e seu papel numa sociedade baseada na Tradição Oral que necessita uma conservação dos fatos e feitos na memória do povo. E isto torna o *griot* uma espécie de historiador, de biblioteca e de museu ambulante à disposição do povo, porque é através da Tradição Oral que os povos africanos tradicionais organizam e valorizam seus usos, seus costumes e dão ênfase aos valores herdados dos antepassados. A falta de uma escrita própria a essas sociedades não modificou em nada suas maneiras de ver e pensar o mundo graças à conservação dos fatos acontecidos, muito importantes para a edificação das bases de qualquer grupo de pessoas ligadas pela história. Assim, o exercício da oralidade entre os membros da comunidade e suas gerações por vir era sinônimo de continuidade, “uma espécie de transmissão da tocha entre corredores, que assegura no tempo o movimento conjunto, definindo os lineamentos de um todo”. (CANDIDO: 1993, p. 24).

Esta visão de Antonio Candido, sobre uma literatura propriamente dita, é bem adequada ao sistema usado pelos *griots* para manter vivo e preservado o conjunto do legado que definirá a evolução dessas sociedades. Isto era fundamental porque, com a chegada dos povos imperialistas,

como a França, e a entrada da escrita, a África ia perder muito da sua verdadeira história substituída por uma história imaginada que tinha o papel premeditado de desconstruir as bases das crenças do africano, desprezá-lo e inculcar nele um complexo de inferioridade. Uma política de desestabilização emocional, que chegou a ter até o efeito procurado em uma parte desses povos, através dos sistemas ou políticas colonialistas implantadas nesses meios e que só serão amenizadas ou derrubadas pela força e pelo poder persuasivo dos guardiões da cultura africana, os *griots*.

Tendo em vista melhor compreensão das tradições africanas, fundamentais em nossa obra de estudo, *Sundjata ou a Epopéia Mandinga*, iremos detalhar um pouco esta cultura. Assim, os africanos, antes da chegada dos outros povos, se organizavam através das suas línguas, da família que era uma entidade fundamental, pois a família, na África tradicional, podia significar até o conjunto de toda uma cidade ou aldeia. E isto facilitava o desenvolvimento das condutas ou comportamentos individuais como coletivos, com a prioridade nas últimas. Uma postura que se nota, sobretudo, na evolução da criança dentro destas ditas sociedades onde era identificada como filho de todos e onde recebia, também, o carinho e conselhos até sermões de todos. E, já que *a criança de hoje é o adulto de amanhã*, a Tradição Oral dava um espaço muito importante à educação da criança que era sempre a bem-vinda, como explica Lilyan Kesteloot,

Um continente imenso, sociedades com uma fraca densidade populacional, uma mortalidade infantil intensa. Estes três elementos têm conseqüências socioeconômicas: muito poucos braços para trabalhar, muito poucos guerreiros para se defender, muito poucos indivíduos para manter a sobrevivência da família. Estes fenômenos bem prosaicos vão transmutar a fecundidade feminina e a criança em valores capitais das sociedades da África. Daí a poligamia que aumenta a procriação.⁵(KESTELOOT: 1971, P. 6).

Essa importância da criança fazia com que ela passasse por diferentes estágios de iniciação de conhecimentos que só acabavam depois da morte. Assim, depois dos primeiros anos em que vive com a família aprendendo a falar e a fazer pequenos trabalhos, torna-se um adolescente e começam as coisas sérias, que vão da iniciação pré-circuncisão, fase em que ele aprende noções sobre religião, moral, história, educação sexual, dominar os seus instintos, respeitar o outro, quer dizer, conhecer o que a sociedade chama o bem e o mal, entre outras coisas que vão fazer parte de seu cotidiano, à circuncisão momento em que ele aprende a viver com a dor e saber encarar - la

⁵ Tradução do doutorando

com mais tranqüilidade, naturalidade, e, como diz o senegalo-maliense, Amadou Hampaté Ba, em relação ao pesquisador, ele deve ter:

“*o coração de uma pomba*, para nunca se zangar nem se inflamar, mesmo se lhe disserem coisas desagradáveis... *A pele de um crocodilo*, para conseguir se deitar em qualquer lugar, sobre qualquer coisa, sem cerimônias... *O estômago de uma avestruz*, para conseguir comer de tudo sem adoecer ou enjoar”. (BÂ:1982,p.218). E tudo isso era transmitido por pessoas chamadas de *tradicionalistas*, que sabiam e podiam transmitir os conhecimentos da Tradição Oral.

O papel do *tradicionalista* era isso mesmo, transmitir conhecimentos através da educação, ensinar, fixar na memória do adolescente todos os “segredos” deixados pelas gerações anteriores e que decidem os comportamentos e as regras que fundamentam as sociedades da época. E quem não seguia ao pé da letra esses “mandamentos” era considerado um marginal, quer dizer, um degenerado, um “possuído” pelos espíritos frustrados de antepassados que não foram libertos por causa dos seus comportamentos inadequados durante sua passagem no “mundo dos vivos”. Este mundo é o nosso mundo material, onde se encontram todos os tipos de influências ruins como boas à disposição do ser humano, que deve, para merecer entrar no seletivo “mundo dos mortos”, conseguir dominar seus instintos, seu lado animal, desempenhar um papel de responsável em relação aos membros do seu povo.

E mais, os estágios que acompanhavam a evolução da vida da criança até a morte, faziam do velho o mais experiente e mais respeitado nessas sociedades tradicionais onde tudo era ligado à religião, que, naquela época, era chamada de Animismo, uma espécie de *candomblé* brasileiro, tirando alguns detalhes específicos ao meio africano. Essa religião da África Tradicional, que consistia em atribuir às coisas uma *alma* análoga à *alma humana*, enfraquecida na sociedade atual por causa da evolução das religiões importadas como o Cristianismo e o Islamismo, entre outras, no falar dos *griots*, representava o pilar de todas as atividades da sociedade e se baseava também sobre um poder, uma força inerente a todos os seres animados como inanimados. Daí, a crença à existência de um Deus Maior, *Boroom Bi*, e de deuses representando cada um, um setor da vida ativa, parecido a um governo com o presidente e seus ministros. Uma representatividade notável, sobretudo, no nível da organização do trabalho, pois na sociedade tradicional só existiam quatro trabalhos nobres: a caça, a pesca, a criação de animais e a agricultura, quer dizer, trabalhos em contato direto com a mãe Natureza. Todos os trabalhos restantes eram feitos por pessoas de

camada social inferior: artesão, músico, tecedor, ferreiro, sapateiro, até o *griot*, que já se apresentou como “mestre na arte de falar”, entre outros.

O que se pode sublinhar é que cada um desses trabalhos tinha seu deus protetor e uma maneira específica de louvá-lo através de sacrifícios, de orações e de canções que só os iniciados tinham o direito de fazer. Camara Laye, da Guiné Conakri, filho de um ourives, conta o episódio da fusão do ouro que seu pai acompanhava com palavras mágicas de que só ele mesmo tinha o segredo

Cheguei a pensar que todo este trabalho de fusão, meu pai podia muito bem confiá-lo a um de seus ajudantes: a estes não faltavam experiências; várias vezes já tinham presenciado os preparativos e deviam poder fazê-los com sucesso. Mas já falei: meu pai mexia os lábios! Estas palavras que não ouvimos, estas palavras secretas, estes sortilégios que ele dirigia ao que não devíamos nem podíamos ver, nem ouvir, era o essencial. A adjuração dos deuses do fogo, do vento, da água, e a conjuração dos espíritos ruins; Só meu pai sabia desta ciência e, por causa disso, sozinho, ele conduzia tudo. ⁶(LAYE: 1953. Apud CHEVRIER: 1984, p. 191).

Estes e outros costumes da sociedade tradicional africana são preservados na memória do povo através do empenho do *griot*, que mantém vivos todos os acontecimentos, como a genealogia das famílias, as guerras entre tribos, as guerras contra os invasores europeus e árabes, os “livros” de atitudes e comportamentos dos membros dessas sociedades, e, sobretudo, corrigir as histórias inventadas ou imaginadas desses povos pelos europeus através de suas escritas. Por exemplo, na história do Senegal em relação à invasão européia antes da Independência, não se encontrava nos livros nenhuma vitória significativa dos seus resistentes. Mas, quem conhece a data da chegada dos europeus no litoral senegambiano –século XVI- e a data do início da colonização propriamente dita -fim do século XIX, pode ter uma idéia de como foi a evolução dos exércitos português, holandês, inglês e francês. E, como afirma o personagem, o cego, em *Viva o povo Brasileiro*,

A História não é só essa que está nos livros, até porque muitos dos que escrevem mentem mais do que os que contam histórias de Trancoso.[...] a História feita por papéis deixa passar tudo aquilo que não se botou no papel e só se bota no papel o que interessa. Alguém que tenha o conhecimento da escrita pega de pena e tinteiro para botar no papel o que não lhe interessa? Alguém que roubou escreve

⁶ Tradução do doutorando

que roubou, quem matou escreve que matou, quem deu falso testemunho, confessa que foi mentiroso? Não confessa. Alguém escreve bem do inimigo? Não escreve. Então toda a História dos papéis é pelo interesse de alguém. [...] O que para um é preto como carvão, para outro é alvo como jasmim. (RIBEIRO:1984, p. 515).

Esta relatividade dos fatos históricos escritos bem definida por João Ubaldo Ribeiro, através do personagem do cego, devolveu ao *griot*, depois das Independências, sua importância como elo entre o passado e o presente, e projetou seu papel de reorganizador de um patrimônio cultural e histórico que estava guardado nas gavetas de sua memória por causa das tragédias que mancharam o cotidiano do africano como a escravidão e a colonização. Assim, o *griot* fazia parte de uma “raça” dividida em três “etnias”: *Maabo*, *Gawlo* e *Tiapurta*; Cada uma destas etnias tinha um papel específico em relação a sua participação num conjunto onde deviam prevalecer os interesses do povo. Mas, não foi sempre o caso por causa de desvios notados no nível de alguns deles motivados por interesses materiais, perversos ou inconfessáveis. Assim, concordando com Jacques Chevrier, podemos encontrar na estrutura da sociedade tradicional *pulaar*, etnia de minha mãe, fundada sobre uma oposição entre “pessoas de nascimento” e de condição livre e os escravos, o *griot* colocado numa casta inferior, mas mantendo o fruto de tempos imemoriais e com a dupla função de romper o silêncio do esquecimento e exaltar a glória da tradição.

No primeiro grau desta pirâmide, temos o *maabo*. Considerado o mais respeitado dos três componentes da raça dos *griots*, ele tinha a função de reunir e manter viva não só a genealogia das famílias nobres, mas também, certificar a veracidade dos fatos ocorridos durante todo o reino de um rei, acompanhava todos os movimentos do rei e participava das guerras como testemunho. E isso fazia dele ser considerado o guardião mais seguro das histórias em que esses povos podiam basear-se para organizar suas identidades, orgulhar-se do seu passado e banalizar as idéias desestabilizadoras dos colonizadores.

Mesmo assim, o africano, intelectual de hoje, aceitando com toda razão a veracidade da sua história, não pode, também, ignorar o questionamento de que é objeto a fonte dessas histórias tornadas oficiais pelo *Maabo*, que é um ser humano, quer dizer, alguém sujeito a influências de qualquer natureza. Um exemplo que podemos ter como base disso vem de alguns livros sagrados, que foram alterados no decorrer do tempo, segundo as necessidades e interesses do momento. Mas questionar uma coisa ou sobre uma coisa é um fato normal num mundo evoluído como o nosso do século XXI, que precisa de “provas concretas” para veicular qualquer afirmação

podendo modificar as visões já formadas. O que não se pode é não aceitar ou recusar as coisas do outro por causa das diferenças ou por falta de informações reais sobre elas. Walter Ong, na sua obra, *Oralidade e Cultura escrita*, faz uma avaliação da cultura oral, sublinhando suas qualidades como defeitos, e acha que,

Numa cultura oral, refletir atentamente sobre algo em termos não formulares, não - padronizados, não – mnemônicos, ainda que isso fosse possível, seria uma perda de tempo, pois esse pensamento, uma vez terminado, nunca poderia ser recuperado com alguma eficácia, tal como o seria com o auxílio da escrita. Não seria um conhecimento confiável, mas simplesmente um pensamento momentâneo, embora complexo...Em uma cultura oral, a experiência é intelectualizada mnemonicamente. (ONG: 1998, p. 46).

O autor, nesta afirmação, mostra o lado falho da memória e a capacidade do ser humano criar um meio de comunicação inteligente adequado a seus desejos e suas necessidades. Mas, alguns escritores e críticos africanos como Amadou Hampâté Ba ou Amadou Moutar Mbow ou uma africanista como Lilyan Kesteloot não concordariam com Ong na medida em que ele se posiciona como um cidadão de uma civilização diferente, que dificilmente conseguiria explicar o método usado pelo *griot* para perpetuar a continuidade. Que o homem, ser humano, tem suas limitações, já foi provado, mas subestimar suas capacidades é não ter aprofundado suas pesquisas antropológicas, ontológicas, até científicas que mostram um campo ilimitado para descobrir e reavaliar. Uma possibilidade que pode ser encarada no sentido de um estudo específico ao mundo africano em geral e à sociedade tradicional senegalesa em particular.

Em segunda posição desta hierarquia dos *griots* encontramos o *gawlo*, conhecedor também da genealogia das famílias tradicionais e da história do povo. Mas, à diferença do *maabo*, o *gawlo* usa seus conhecimentos de maneira diferente. Ele vive disso e pode até prejudicar uma família que não aceita retribuir suas louvações. Ele aparece, às vezes, vestindo a roupa do chantagista, sem nenhum escrúpulo. O que faz que algumas famílias que querem continuar vivendo neste mundo fantasiado de “louvares”, banquem todas as despesas do *griot-charlatão*, que, na realidade, não é confiável nos seus testemunhos. Mas, eles fazem parte da sociedade e desempenham um papel mais folclórico do que educativo.

No baixo escalão dos *griots*, o *Tiapurta*, que se caracteriza por sua liberdade extrema de expressão e seu comportamento, pois, geralmente é uma pessoa grosseira e usa uma linguagem cheia de palavrões e gírias. Ele, o *Tiapurta*, como o *Gawlo*, têm uma função orientada para a

diversão e a animação. A inteligência deles caracterizada na sua memória viva faz deles bons contadores de histórias, pois sabem inventar e criar situações como ninguém, “para eles, a disciplina de verdade não existe [...] A tradição lhes concede o direito de travesti-la ou de embelezar os fatos, mesmo que grosseiramente, contanto que consigam divertir ou interessar o público. O “griot” pode ter duas línguas”. (BÂ:1982, p. 190).

Como se pode ver, o papel do *griot* foi fundamental na preservação do legado ancestral e sua transmissão ao povo, no caso do *tradicionalista* e do *maabo*. Mas mesmo não confiáveis como testemunhos, o *gawlo* e o *tiapurta* contribuíram à formação da identidade senegalesa, cada um na sua maneira de influenciar nos comportamentos e atitudes do povo que precisava se conhecer e se valorizar através dessa Tradição Oral, bem encaixada nos provérbios, ditados, contos, adivinhas, lendas, jogos, mitos, entre outros. Birago Diop, nas suas obras, “les contes d’Amadou Koumba” e “les nouveaux contes d’ Amadou Koumba”, enfatiza a força do conto na tradição e, sobretudo, no cotidiano do senegalês.

Para ele, a sabedoria senegalesa encontra seu melhor veículo no conto; modo oral de expressão do pensamento de um grupo étnico, o conto tem a função de transmitir a uma comunidade o pensamento dos deuses ou dos ancestrais. Ele quer ser tradução, interpretação de uma realidade superior ao homem e tem, também, o papel muitas vezes utilitário e o esforço para “dizer bem” traduz, na realidade, a preocupação do “fazer bem”. Jacques Chevrier (1984), abordando o mesmo assunto, acha que o universo do conto é um universo ambíguo onde se encontram sem nenhuma contradição o real e o irreal, o mundo dos homens e o mundo dos animais. A tolice, o orgulho, a crueldade, a ambição e a inveja convivem no mesmo espaço com todas as qualidades que são inerentes ao homem, no sentido da visão de Jean-Jacques Rousseau, segundo a qual o homem nasce bom, mas é a sociedade que o corrompe. O que mais importa para o senegalês é o fato de constatar que a expressão é propriamente ambivalente de maneira a deixar ao auditor ou aos ouvintes, a possibilidade de interpretar, imaginar, recriar segundo suas necessidades.

Uma igual importância da expressividade do conto, na Tradição Oral, será encontrada nos provérbios e lendas, que tornarão o senegalês, o africano de uma maneira geral, um dos elementos do Cosmos que mais se apegam ao sobrenatural, ao mundo metafísico e à natureza. Os provérbios tinham o objetivo de educar os povos a partir de jogos de palavras, às vezes, codificadas, mas que entravam na formação do espírito das pessoas, que tinham, pelo menos,

exemplos para seguir ditados pelas regras da sociedade. O caso do filósofo *wolof* -etnia do meu pai-, Cothi-Barma, contado por Boilat na sua obra *Bosquejos Senegaleses*, nos daria uma explicação bem esclarecedora da situação. Neste sentido, me permitiria uma citação mais longa por se tratar de uma narrativa:

Cothi conservava na cabeça de seu filho quatro tufos de cabelo (Os wolofs tinham por costume rapar a cabeça de todas crianças). Cada um desses tufos, dizia, representa uma verdade moral que só eu e minha mulher conhecemos. Sua mulher tinha, por seu lado, um filho do primeiro casamento que, como todas as outras crianças, tinha a cabeça rapada. O Damel, cheio de curiosidade, procurou durante muito tempo, mas sempre em vão, descobrir o segredo. Finalmente, recorreu à astúcia. Mandou chamar a mulher do filósofo e convenceu-a à força de presentes.

-“O primeiro tufo significava que o rei não é um parente, nem um protetor. O segundo, que um filho do primeiro casamento não é um filho mas uma guerra intestina. O terceiro, que é necessário amar a esposa, mas não confiar nela. O quarto, que numa região um velho é sempre necessário”.

Condenado à morte pelo rei, que se encolerizara com o primeiro símbolo, e salvo da execução por um velho muito influente junto do rei, Cothi foi conduzido à presença do rei, a quem respondeu sem qualquer comoção: -“Não será verdade que um rei não é um parente, nem protetor, já que, por causa de um segredo que não vos contei e que tinha o direito de guardar para mim, me condenaste à morte, esquecendo os serviços que vos prestei e a constante amizade que nos ligava desde a infância? Não será verdade que se deve amar a esposa mas não confiar totalmente nela, uma vez que a minha mulher, a quem eu revelara o segredo, para pôr à prova a sua fidelidade, me traiu em troca de vis presentes? Não será verdade que um filho do primeiro casamento não é um filho, mas uma guerra intestina, já que, quando devia chorar o pai condenado à morte, não pensava, pelo contrário, senão em exigir-lhe roupas que receava perder? Não será finalmente verdade que um velho é útil num país, já que sem um velho sábio e prudente, cuja gravidade soube dominar a vossa paixão, eu já não estaria vivo a esta hora, mas sim morto, vítima da vossa injusta cólera?” (BOILAT: 1853. Apud AGUESSY: 1970, p. 121).

Boilat, um francês e africanista que morou durante muitos anos no Senegal, pesquisou com muita seriedade a riqueza da cultura senegalesa baseada na Tradição Oral. Ele notou, além da força no uso da palavra pelo senegalês, o lado didático e educativo dos provérbios que tornavam fácil e inteligente a resolução das questões do mundo no seu cotidiano. Naquela época, a

sociedade mantinha regras sobre o uso da palavra, pois a palavra foi, sempre, um instrumento muito respeitado e que devia ser bem aproveitado como meio de transmissão dos conhecimentos e meio de comunicação privilegiado entre os seres humanos. Isso fazia que o direito à palavra era restrito aos mais velhos, aos *tradicionalistas* e aos *griots*.

Leopold Sedar Senghor, um privilegiado da palavra, sempre deu ênfase em todas suas obras, à força da palavra, como notamos no seu texto “A estética negro-africana” (1964), onde ele considera a palavra como o instrumento maior do pensamento, da emoção e da ação. Uma visão que mostra o tamanho das possibilidades que oferece a palavra para quem sabe afirmar-se dentro do mundo subjetivo e usar todos os artefatos, produtos do meio, para a organização do mundo visível, nosso mundo material. E, como diz o ex-presidente poeta,

não existe pensamento nem emoção sem imagem verbal, nem ato livre sem projeto pensado[...]A *palavra falada*, o *Verbo*, é a expressão por excelência da força vital, do *ser* na sua plenitude. No ser vivo, a palavra é o sopro animado e animando do *orador*. Possui uma virtude mágica, realiza a lei de participação e cria o *nomeado*.⁷(SENGHOR: 1964, p. 202).

Muitos escritores senegaleses, ao exemplo de David Diop, autor do poema-lenda *Afrique mon Afrique*, sempre tentaram basear as suas obras no concreto ou no paradoxo senegalês, que se confunde com o humanismo, uma das características do negro no seu espaço originário. Assim, a especificidade da poesia senegalesa, fundamentada na Tradição Oral, encontra-se na sua atuação dinâmica e na sua presença contínua, no dia a dia do senegalês, do africano. Este, que dá mais ênfase a conceitos como a emoção, a intuição, a imaginação, acompanha passo a passo à evolução do seu “eu”, que não chamaremos de *profundo*, como diria Fernando Pessoa, mas de *mágico*, como afirma Lylian Kesteloot,

Não vejo nenhum país que tenha sabido dar este papel capital e universal à poesia como a África negra. Talvez porque na África a poesia seja a arte da palavra, e que a palavra é considerada lá não só a expressão de si e a comunicação com o outro, mas também encanto, exorcismo, maldição, evocação, isto é, uma atividade mágica.⁸(KESTELOOT: 1971, p. 3).

A força da palavra e a facilidade de seu uso generalizado faziam da poesia e da literatura oral, manifestações populares acessíveis a qualquer um dentro da sociedade. A Tradição Oral é um dos patrimônios do senegalês, que lhe dá suporte em todas as suas investidas, no sentido de

⁷ Tradução do doutorando

⁸ Tradução do doutorando.

explicar sua evolução histórica, literária, geográfica, sociológica, antropológica, que faz dele, também, um ser humano podendo se igualar a qualquer um, pois sem ela, o senegalês não teria uma base para organizar seu presente que depende muito do seu passado, nem poderia projetar algo para o futuro, que seria sempre incerto. Sabendo da importância da história, na formação de um povo, muitos países na África ou em outras partes do mundo, que viveram uma dominação estrangeira, tentam reescrever essa história, baseando-se em instrumentos como a oralidade, “*a oralidade primária, a das pessoas que desconhecem inteiramente a escrita*”, como diria Walter Ong que, para realçar a importância da oralidade, afirma que “a escrita nunca pode prescindir da oralidade [...] A expressão oral pode existir -e na maioria das vezes existiu- sem qualquer escrita; mas nunca a escrita sem a oralidade”. (ONG: 1998, p. 16).

A invasão da escrita nas sociedades tradicionais devido à chegada de outros povos, como os europeus ou os árabes, será um freio ou uma ruptura nos costumes e usos destes povos, que chegarão a ser aniquilados ou abafados, no sentido de “apagar” o que fazia deles seres orgulhosos e altivos. Mas, mesmo assim, o senegalês de hoje, que sabe que nada poderá substituir a sua Tradição Oral como testemunho dos seus feitos nem dos fatos acontecidos, acredita na restauração objetiva de toda a sua história através das pesquisas que estão sendo feitas por entidades nacionais, regionais como internacionais. Assim ele chegará a provar, através do seu comportamento num mundo globalizado onde a moral é jogada no segundo plano ao detrimento do material, a validade e credibilidade da oralidade na organização das sociedades tradicionais, pois,

A oralidade é tanto efeito como causa de um certo modo de ser social. Denuncia as relações sociais específicas privilegiando certos fatores de estratificação ou de diferenciação social, tais como a detenção da palavra, que é sinal de autoridade, a iniciação a conhecimentos que constituem uma espécie de saber mínimo garantido, que qualifica o indivíduo. (AGUESSY: 1977, p. 114).

Por outro lado, João Ubaldo tratou de mostrar a importância da oralidade na cultura brasileira, herança africana transmitida através da personagem da velha negra escrava Dadinha que, em *Viva o Povo Brasileiro*, desempenha o mesmo papel dos *griots* senegaleses, reunindo, conservando e transmitindo toda a história do povo oralmente para as gerações futuras. E mais, Ubaldo procurou, também, ambientar este costume de lá para cá, seguindo todas as regras que encontramos na organização da sociedade tradicional. Assim, Dadinha, além de ser a mais velha do grupo, esperou seus cem anos e sentindo a morte chegar, reuniu os negros escravizados mais

novos e contou a história do povo que será automaticamente conservada e, depois, transmitida numa corrente que manterá para sempre a tocha acesa. E tudo isto numa linguagem bem específica ao povo negro que, naquela época, começava a transformar a língua portuguesa com a introdução de muitas palavras de origem africana e que serão bem aceitas e valorizadas durante o Modernismo no Brasil, quando o brasileiro começará a valorizar, com mais objetividade, tudo o que faz do Brasil um país diferente de Portugal, multicultural e multiétnico.

A personagem de Dadinha, além de emblemática, simboliza uma das contribuições da cultura senegalesa no Brasil e sua preservação e enriquecimento devido ao novo ambiente e a todos os obstáculos que se distinguirão no seu caminho.

1.4- Literatura e Colonização

Nesta parte do nosso trabalho, trataremos da Literatura só como conceito, independente da linha crítica, ideologia, posicionamento crítico. Assim, derivada da palavra latina *littera* que significa arte de ler e de escrever, a Literatura é um conceito que evoluiu muito e recebeu muitos sentidos ao longo da história da civilização humana, pois seguindo seu caminho, encontramos-a como ciência normativa da linguagem, referente à gramática, como conjunto de obras literárias produzidas em qualquer lugar e tempo, como expressão da beleza e da verdade que existe na essência dos seres, das coisas e dos fatos, imitação do real.

Isto para mostrar a tarefa difícil dos intelectuais e críticos que tentaram uniformizar uma idéia conceitual como esta que pode depender do momento. Mas, aceitando a afirmação de Antonio Candido de que “a Literatura é um sistema vivo de obras, agindo uma sobre as outras e sobre os leitores; e só vive na medida em que estes a vivem, decifrando-a, aceitando-a, deformando-a” (CANDIDO: 1985, p. 45), seremos obrigados a ressaltar a importância do elemento humano na sua evolução e centralizar todo seu carisma na força da interpretação.

Para o autor da obra, *Formação da Literatura Brasileira*, a Literatura que é um sistema baseado sobre a interligação e comunhão de três elementos - autor, obra e leitor - só pode afirmar-se como tal quando segue um caminho reto, contínuo. E por causa disso, encontramos na formação e estudo da evolução da literatura brasileira, a famosa divisão desta em *manifestações literárias* e *literatura propriamente dita* (CANDIDO: 1993, p.23), e que deixou num impasse o lugar das escritas de autores como Gregório de Matos, criando uma polêmica que dificilmente

será resolvida, pois críticos como Afrânio Coutinho ou Oswald de Andrade opinavam em sentido diametralmente oposto

Gregório de Matos foi sem dúvida uma das maiores figuras de nossa literatura. Técnica, riqueza verbal, imaginação e independência, curiosidade e força em todos os gêneros, eis o que marca a sua obra e indica desde então os rumos da literatura nacional. (ANDRADE: 1945. Apud CAMPOS: 1989, p. 9).

Mas, mesmo assim, seria muito adequado, hoje, considerar com mais objetividade, a visão de Candido que tenta universalizar o conceito, independente do momento e da época, para termos uma referência comum podendo ajudar na elaboração de um método acessível e aceito por todos. Só que não se pode esquecer, também, que a literatura, é uma criação ou uma recriação da realidade, a imaginação de uma situação dada e interpretada pelo ser humano, que vive ajustando-se a cada dia através da força da sua mente.

Anatol Rosenfeld, em *Literatura e Personagem*, embora concorde com a visão de Candido, acha mais oportuno ampliar o sentido da Literatura, que não pode restringir-se só a *belas letras* ou *beletrística*, pois como linguagem, a literatura é um objeto que, no poder do ser humano, deve se libertar de toda restrição que pode desfigurar, transfigurar ou prender a criatividade do artista. Uma postura como esta, que, realmente, dá poder ao intelectual-pensante, começa a ter forma a partir do Romantismo, onde encontramos um paradoxo focalizando dois lados do conhecimento que deve ser objetivo, científico e radicado no sujeito, resultando à subjetividade.

Esta maneira de abordar os conceitos dos formalistas russos baseada no texto, explica, também, o conceito de literatura numa comparação judiciosa com o conceito da ficcionalidade. Assim, a ficção, “ato de fingir” como simplificaremos, concordando com Wolfgang Iser, é uma criação do artista junto com a literatura e pode ser, também, considerada como um gênero da literatura. Luiz Costa Lima, em *Controle do imaginário*, tenta analisar o conceito, segundo a visão de Jeremy Bentham que, fazendo o estudo comparativo da entidade real e da entidade fictícia, nos dá um caminho traçado para entender o conceito de ficção. E, encarada como invenção, imaginação, entre outros, a ficção sempre rodeou a literatura que, com toda a sua evolução, nunca negou ter laços de família com ela, mas distinta uma da outra. A mesma idéia foi encontrada no raciocínio de Lima que aceita uma ligação até estreita dos dois conceitos, mas no sentido da *união na diversidade*, pois, no seu entendimento, a literatura não se confunde com a ficção, mas pode confundir quem quer só se basear sobre o real, seu oposto, para explicá-la. Aristóteles e alguns de seus contemporâneos e seguidores sempre deram ao conceito o sentido de

imitação do real. Mas, dando a palavra a Afrânio Coutinho, teremos, através de uma afirmação dele, uma idéia bem abrangente da literatura,

A literatura, como toda arte, é uma transfiguração do real, é a realidade recriada através do espírito do artista e retransmitida através da língua para as formas, que são os gêneros, e com os quais ela toma corpo e nova realidade. Passa, então, a viver outra vida, autônoma, independente do autor e da experiência de realidade de onde proveio. Os fatos que lhe deram, às vezes, origem, perderam a realidade primitiva e adquiriram outra, graças à imaginação do artista [...] A Literatura é, assim, vida, parte da vida, não se admitindo possa haver conflito entre uma e outra. (COUTINHO: 1978, p.).

Mas, a Literatura, tomada como conjunto de obras literárias, atuou e continua atuando diferentemente, segundo o contexto e as realidades não só da época, mas também do ambiente. Isto foi bem claro durante a colonização, fenômeno essencialmente agressivo de dominação de um país sobre um outro e que engendrou conseqüências até agora latentes no dia a dia dos países ex – colonizados, como o Brasil e o Senegal, pois enquadrada na visão de Alfredo Bosi, ela “é um projeto totalizante cujas forças motrizes poderão sempre buscar-se no nível do *colo*: ocupar um novo chão, explorar seus bens, submeter seus naturais”. (BOSI: 1992, p. 15).

Ao impor seu próprio sistema sócioeconômico e cultural, a sua visão do mundo, o colonizador perturbou, nos seus fundamentos, as estruturas das sociedades já presentes, sobretudo, na sociedade tradicional senegalesa. Os laços comunitários foram desmantelados, dando espaço a uma forma de individualismo ditado pelas duras condições econômicas e um afastamento significativo deste humanismo considerado como a roupa natural do senegalês, que se torna um “desconfiado”. E, com esta nova postura, a sociedade nunca mais será o que era, e até hoje, ainda não chegou a realizar a síntese dinâmica de um novo humanismo calcada nas realidades da nossa época.

Uma das conseqüências deste sistema colonial foi uma crise de adequação sem precedente na vida dos colonizados; Uma crise sócio-cultural ligada à colonização e que aumentou os riscos de desequilíbrio mental, sobretudo, nos centros urbanos. Além disso, estas profundas mudanças definiram um novo estatuto do doente mental. A família senegalesa, antigamente amável, cordial e tolerante em relação ao doente mental, agora desestruturada, atomizada no quadro minúsculo do habitat moderno apresenta cada vez menos disposições favoráveis. Isto foi notado depois do reino da Literatura Oral.

Esta literatura, que já tratamos, era fundamentada, no Senegal, nas línguas nativas, que deram espaço às línguas dos colonizadores, caso do francês no Senegal, onde continua desempenhando o papel de uma língua oficial. Seguindo o estatuto real das línguas nacionais, ele é mais ou menos praticado na vida cotidiana, mas serve em alguns lugares de língua de intercompreensão. O progresso da escolarização torna-o familiar para uma proporção crescente da população. Ao tornar-se uma das línguas do Senegal, o francês foi obrigado a adaptar-se a novas condições: numerosos neologismos, usos diversos que criaram uma variante do francês, conhecido como *o francês regional africano*.

Assim, toda a literatura colonial articulou-se numa língua “estrangeira”, que, dificilmente podia expressar os sentimentos dos invadidos: suas angústias, preocupações, até seus planos de vida. Como sabemos, cada língua tem suas expressões idiomáticas, que não podem ser traduzidas fielmente através de uma outra língua. Nisso, temos, por exemplo, o caso da palavra portuguesa, *saudade*, que o francês traduz por *nostalgie* e o inglês por *nostalgia*. Mas que, na realidade, é, no sentido dos falantes da língua portuguesa, uma nostalgia mais profunda, uma falta mais sentimental, mais afetuosa, diferente da palavra *nostalgia*. Uma situação, característica de uma incompreensão, que se pode entender melhor, nestas palavras de Lúcia Helena em relação à comunicação entre portugueses e índio, na época do achamento do Brasil,

Quando, no século XVII, a metrópole tenta repetir na colônia o preceito satírico da tradição européia, e desta repetição resulta, nas projeções que gerou, uma repetição diferencial, não por acaso, no século XV, quando os indígenas disseram “cariba”, Colombo ouviu “canibal”. Este equívoco de Colombo indica muito mais do que uma simples confusão fonética de quem não compartilha a mesma língua.[...] Esta incapacidade de ouvir, entender e interpretar a nova língua não diz apenas respeito ao fato de Colombo e os índios desconhecerem a língua um do outro. Ela pode ser relida como marca de um outro obstáculo: a dificuldade inconsciente de Colombo (e da cultura que ele representava) de conferir existência ao indígena e de considerá-lo não como objeto, mas como um outro sujeito cultural. (HELENA: 1996, p. 59).

É isso que tornava a literatura colonial, uma literatura incompleta ou desfigurada, pois não respondia às expectativas dos povos colonizados. Estes povos, que eram analfabetos na maioria de seus componentes, se sentiam “esquecidos” da organização e da projeção de seus futuros através de literaturas ou escritas “fora do lugar”, como diria Roberto Schwarz. Antonio Candido, em “literatura e subdesenvolvimento”, abordou este mesmo assunto porque a escrita é um fato

que, às vezes, parece como uma evolução da linguagem em relação à oralidade, mas não era acessível a muitas pessoas no período colonial, pois no caso dos países africanos, não era o interesse dos colonizadores alfabetizar o povo, e, como se falava popularmente na França monarca, “bem alimentadas, as massas melhoram intelectualmente. Um perigo à vista”. E isso criava um fosso entre os poucos escritores colonizados, que tiveram a oportunidade de estudar, com os seus públicos.

Este fato bem explícito durante boa parte da colonização pode ser notado no nível da literatura colonial que era dividida. Por um lado, a escrita dos escritores da metrópole que evoluía através de uma ideologia fundamentada na depreciação e numa tentativa planejada de alterar a cultura e a civilização do colonizado, quer dizer, uma literatura de alienação, pois “o objetivo do discurso colonial é apresentar o colonizado como uma população de tipos degenerados com base na origem racial de modo a justificar a conquista e estabelecer sistemas de administração e instrução”. (BHABHA: 2003, p. 111).

A posição do colonizador exigida por seu sistema de reino ou de dominação, não passava de uma tentativa de reforçar seus poderes num ambiente hostil onde se questionava sua visão de fora para dentro mais do que de dentro para fora. A França que usou a *assimilação* como sistema de dominação, que alguns não avisados acham mais “branda” do que o sistema de povoamento e de exploração sistemática de Portugal baseou sua literatura sobre os mesmos princípios do que os outros, a alienação. Esta palavra, tomada no seu sentido mais abrangente, é mais aberta a especulações, e quer dizer, “o efeito da determinação a caráter opressivo que, em vez de permitir a realização do homem em correspondência com sua essência, o conduz a uma realização em contradição com ele mesmo”.⁹(CHEVRIER: 1984, p. 182).

Frantz Fanon (Médico Psiquiatra e sociólogo, natural das Antilhas) de um lado como Albert Memmi (filósofo, natural da Tunísia) do outro, analisando o contexto colonial, nas suas obras respectivas (1965) e (1977), mostram a situação real do confronto sócioeconômico e cultural entre o colonizador e o colonizado. E nesta situação de conflito permanente, aparecem, às vezes veladas, todas as armadilhas organizadas pelo colonizador para colocar numa situação de dependência, sobretudo cultural, o colonizado, que chega a desmistificar ou achar bárbara a sua cultura ou a sua civilização. Até intelectuais que se tornarão sérios defensores de seus usos e costumes, tiveram, no começo de suas vidas literárias, comportamentos que iam de par com a

⁹ Tradução do doutorando

visão do invasor; uma visão bem européia de suas sociedades. Isto pode ser notado, por exemplo, numa obra de José de Alencar, *Guarani*, onde o índio Peri evolui como um cavalheiro da Época Medieval, bem diferente dos outros índios, os selvagens Aimorés, que aparentavam mais os animais,

Enquanto se (os índios Aimorés) ocupavam com este trabalho, um prazer feroz animava todas essas fisionomias sinistras, nas quais a braveza, a ignorância e os instintos carniceiros tinham quase de todo apagado o cunho da raça humana. Os cabelos arruivados caíam-lhe sobre a fronte e ocultavam inteiramente a parte mais nobre do rosto, criado por Deus para a sede da inteligência, e para o trono donde o pensamento deve reinar sobre a matéria. Os lábios decompostos, arregaçados por uma contração dos músculos faciais, tinham perdido a expressão suave e doce que imprimem o sorriso e a palavra; de lábios de homem se haviam transformado em mandíbulas de fera afeitas ao grito e ao bramido. (ALENCAR: 1979, p. 218).

Esta definição do índio *selvagem* de Alencar, só é uma representação do colonizado pelo colonizador. Uma justificativa de todas as barbaridades que serão perpetradas em seguida para torná-lo “algo”, um ser “civilizado”, que se encaixará como uma luva na política de desestabilização e de enfraquecimento organizada por interesses, puramente pessoais, dos invasores. A mesma coisa é notada em toda a literatura colonial feita pelos colonizadores no sentido de aniquilar toda uma estrutura funcional, mas contrária a sua política.

Por outro lado, a escrita do invadido, pronto a defender seu patrimônio cultural através de uma literatura de afirmação reunida em romances chamados de romances de contestação, históricos, de formação, de angústia, de desencantamento, entre outros. Isto foi possível e acelerado pela Segunda Guerra Mundial, que deu mais ânimo aos colonizados senegaleses, em particular, para a criação de uma literatura especificamente voltada para o combate pela liberdade cultural, política e pelo respeito dos seus valores.

Assim, a luta de libertação da França sob a dominação da Alemanha nazista, durante a Segunda Guerra Mundial, em que participaram muitos africanos das colônias, chamados *Les Tirailleurs Sénégalais*, foi um aviso positivo para eles terem consciência da sua condição de colonizados, de invadidos e questionar a presença estrangeira nas suas terras. Foi assim como nasceu a literatura engajada dos colonizados, que começaram a usar, agora, todas as palavras depreciativas jogadas contra eles, ou com outros sentidos positivos ou valorizando-as dentro do contexto ambiental. A linguagem foi visitada na sua profundidade, pois eles, os intelectuais da época, tinham que demonstrar o lado subjetivo e conotativo da língua, que é uma convenção, uma

criação do homem, quer dizer, que a palavra *preta* ou *negra* podia significar *inocência, pureza, beleza, alegria, paz*, quando usada pelo negro, que podia, também, se quiser, se chamar de branco ou vermelho ou verde, assim vai. Isso para dizer que, não aceitando a convenção que rege a língua, ela poderia se tornar uma *terra de ninguém*.

Uma situação que pode ser notada em romances de Aimé Césaire, Leopold S. Senghor, Edouard Glissant, Frantz Fanon, Ousmane Sembéne, Mongo Beti, e, sobretudo, do mais velho, René Maran, na sua obra *Batouala, véritable roman nègre*, de 1921, onde ele dá a palavra a seus personagens “indígenas” para falarem do europeu, entre outros escritores, na literatura de expressão francesa. Na literatura de expressão portuguesa onde se notava um ódio declarado entre colonizado e colonizador, por causa das divisões raciais, -branco de primeira classe, branco de segunda classe, mestiço e negro-(Hamilton II) que foram as bases das políticas de dominação de Portugal nas suas colônias, como em Moçambique, a incompreensão ficou até maior, pois o moçambicano e o angolano mudavam o sentido das palavras. Por exemplo, roupa suja tornava-se roupa branca, o branco era sinônimo de diabo, e sonhar com uma pessoa branca tornava-se um pesadelo que necessitava uma interpretação e avaliação do tamanho da coisa ruim por vir, pelo feiticeiro.

Em *Discurso sobre o colonialismo*, Aimé Césaire mostra como desmistificar a ideologia alienante do colonizador, como ultrapassá-la e construir algo que será determinante para o futuro dos países que ficaram muito tempo sob o jugo dos países imperialistas. Senghor, na sua consolidação dos valores da civilização e cultura negra, através de um belíssimo poema transcrito na sua integralidade, enfatiza a beleza da raça negra, simbolizada pela mulher negra, referência de um povo, de um grupo étnico,

Mulher nua, mulher negra

Vestida de tua cor que é vida, de tua forma que é beleza!

À tua sombra cresci; a doçura de tuas mãos me cobria os olhos.

E eis que no coração do Estio e do Meio-Dia eu te descobro, Terra prometida, do alto de uma garganta calcinada.

E tua beleza me fulmina em pleno coração, como o clarão de uma água.

Mulher nua, mulher obscura

Sazonado fruto de carne firme, sombrios êxtases de negro vinho, boca que liriza os meus lábios,

Savana de puros horizontes, savana que estremece às fervidas carícias do

Vento Leste

Tam-tam esculpido, tenso tam-tam que protestas sob os dedos do vencedor.
 Tua voz grave de contralto é o cântico espiritual da Amada.
 Mulher nua, mulher obscura
 Óleo que vento algum crispa, plácido óleo nos flancos do atleta, nos flancos dos príncipes de Mali.
 Gazela de juntas delicadas, as pérolas são estrelas sobre a noite de tua pele.
 Delícias espirituais, os reflexos do rubro ouro sobre a tua pele que se achamaloteia
 À sombra de tua cabeleira, ilumina – se a minha angústia com os sóis de teus olhos, reluzindo pertinho.
 Mulher nua, mulher negra
 Eu canto a tua beleza que passa, forma que gravo no Eterno
 Antes que o Destino cioso te reduza a cinzas para alimentar as raízes da vida. (SENGHOR: 1969, p. 24).

A visão de Senghor ultrapassou de longe a beleza da mulher senegalesa, pois a sua postura como africano e defensor da civilização negra, levaram alguns de seus críticos e interpretadores a verem através da *Mulher Negra*, a África, em todo o seu esplendor.

Como se pode notar a literatura, durante a colonização, desempenhou estes dois papéis mencionados que exploravam, de um lado a visão etnocêntrica e racista do europeu-colonizador; do outro, a reação do colonizado que, para preservar sua identidade e construir as bases de uma nova sociedade livre e progressista, tinha que usar sua pena como arma de combate para conscientizar os povos que, durante muito tempo, foram submetidos a uma dependência sócio-cultural e econômica que os relegava a papéis de figurantes nos seus espaços geográficos. O fruto positivo deste engajamento foi o despertar do colonizado que começa a questionar a atuação do “mestre”, tentando fugir das correntes de uma alienação duradoura, como a postulada por Jacques Lacan: “Ele me diz isto, mas o que é que ele quer?” (Lacan Apud BHABHA: 2003, p. 179).

Nisso, a atuação do Movimento da Negritude foi fundamental na medida em que levou as diversas correntes de leituras -de contestação, histórica, de formação, entre outras, a se concentrarem no elemento negro como uma entidade totalizadora e tentar libertá-lo de todas as mazelas do passado que poderiam influir no seu desenvolvimento emocional. Isto para dizer que a literatura não se deixou intimidar pela presença opressiva do invasor durante a colonização, mas

criou uma teia de proteção em volta do bem comum de todos os colonizados e que era a liberdade. No caso do senegalês, a literatura de combate o ajudou muito a pensar o Renascimento Cultural como o meio mais objetivo para revitalizar todo o legado dos antepassados que o europeu tinha guardado nas gavetas do seu baú.

E foi este mesmo Renascimento Cultural que deu ao senegalês, ao africano em geral, a capacidade de banalizar a política racista do europeu, baseada sobre a superioridade da cor da pele. Pathé Diagne insiste neste fato que, às vezes, diferencia o negro africano do negro da diáspora, pois

Há da parte do Negro-Africano colonizado uma indiferença perante esta especulação racista propriamente dita que procura fundamentos objetivos para si mesma. Esta atitude opõe-se ao comportamento profundamente traumatizado das minorias negras exiladas, subjugadas ou alienadas pela cultura hegemônica européia. O camponês congolês, o aristocrata cayoriano ou o morabito tuculor não se interrogam sobre a sua cor. Ela não os obceca mais do que afeta o Cabila de olhos azuis expropriado pelo argelino e pelo francês. (DIAGNE: 1977, p. 44-45).

Uma particularidade como esta, dentro do mesmo grupo étnico ou do mesmo povo, segundo a visão de Diagne, é geralmente causada por certas realidades que dependem do meio e da história destes povos, que foram divididos pela força das hegemonias imperialistas que ditaram suas leis durante séculos. Por exemplo, o senegalês que funda toda a sua história através de reis africanos, impérios africanos, heróis nacionais, vitórias sobre o colonizador, mitos fundadores, pode ter “algo” a mais do que o negro da diáspora que, às vezes, começa escrevendo sua história a partir da sua chegada no lugar de “exílio”, apagando a parte mais importante de sua história, que é a sua identidade primária. No Brasil, encontramos o herói nacional Zumbi dos Palmares, que merece ser considerado, também, como um herói senegalês, como Lat-Dior Diop, Alboury Ndiaye, Aline Siteo Diatta, Elhadj Omar Tall, Maba Diakhou, entre outros. Mas, para o negro da diáspora chegar a poder identificar suas raízes negras, banalizar o olhar racista do europeu, ultrapassar os estereótipos que, às vezes, minam sua evolução como ser humano, ele deve tentar localizar e preencher as “páginas brancas” da sua história que começaram na África. Isto não é uma tarefa difícil para os pesquisadores na medida em que a literatura africana, oral como escrita, abunda neste sentido, e como diz o cantor senegalês Youssou Ndour, “a árvore só pode crescer através de suas raízes”.

Lembraremos que o objetivo do nosso estudo é a comparação de duas culturas e literaturas. Esta situação nos leva a passear e dar nossa modesta opinião, não só sobre a Literatura, Cultura e Sociedade senegalesa, mas também, brasileira para poder manter o espírito comparatista das duas obras em estudo, *Viva o Povo Brasileiro* e *Sundjata ou a epopéia Mandinga*.

Assim, o Brasil, invadido pelos portugueses em 1500, ficará sob o jugo do colonizador por mais de três séculos, desenvolvendo durante todo este tempo, uma literatura **no** Brasil, diferente da literatura **do** Brasil, que começará a ser reconhecida como tal bem depois da Independência, com o surgimento do Romantismo (1836), o primeiro movimento literário tipicamente brasileiro. Assim a literatura colonial no Brasil não era diferente da literatura portuguesa, pois a maioria dos escritores da época era ou descendente de portugueses ou se formou nas escolas portuguesas.

Tomando como base de nossa análise a concepção de literatura de Antonio Candido, que já discutimos, consideraremos como manifestações literárias, a “literatura” informativa, a “literatura” jesuíta, o Barroco, até o Arcadismo que presenciou o nascimento e crescimento do terceiro elemento que compõe o que Candido chama de sistema literário, isto é, um público leitor permanente e regular. Isto porque, como já mencionamos, quase todo o grupo do Arcadismo brasileiro é descendente de português (Cláudio Manuel da Costa), ou nasceu em Portugal (Tomás Antônio Gonzaga) ou estudou em Portugal ou na Europa (os já citados mais Silva Alvarenga, Basílio da Gama, Santa Rita Durão). Uma situação que levou o crítico brasileiro José Veríssimo a afirmar que,

Durante todo o período colonial, salvo algumas raras, mofinas e intermitentes manifestações de nativismo, a literatura daqui é inteiramente portuguesa, de inspiração, de sentimento e de estilo. Não faz senão imitar inferiormente, sem variedade nem talento, a da mãe pátria. E milagre seria se assim não fosse. (VERÍSSIMO: 1954, p. 35).

Diferentemente de muitos países colonizados, a Literatura Brasileira começa a desenvolver seus romances de contestação, de fundação, históricos, entre outros, somente depois da Independência para, primeiro, se afastar da influência do ex-colonizador, no período do Romantismo, antes de criar as condições para uma ruptura, durante o Modernismo, que se iniciou em 1922.

1.5- A reabilitação ideológica: contribuição do Pós-Modernismo.

O Pós-Modernismo, apesar de toda a polêmica em torno do termo, é situado pela maioria dos intelectuais no período Pós Segunda Guerra Mundial. Ele é, no nosso entendimento, na sua essência, a elaboração de uma nova visão de um mundo que começa a questionar não só seus fundamentos civilizacionais, mas também os comportamentos do seu componente considerado o mais “ajuizado”, o ser humano. E isso foi um fato decorrente da atitude do homem enquanto homem, durante todo o período chamado Modernismo, e especialmente durante a Segunda Guerra Mundial, pois baseando a diferença entre o animal e o homem na educação, era na hora de rever os valores cultuados dentro das nossas sociedades e mudar tudo o que não tomava como referência o que a maioria das pessoas chamavam de “bem” da Humanidade.

Nisso, a jornada fracassada de Adolfo Hitler à conquista e criação de um novo mundo baseado não só sobre a purificação racial, mas também sobre a prevalência da força sobre o diálogo foi fundamental para despertar a consciência do homem, geralmente mais ligado ao lado material da existência. Assim, o Pós-Modernismo considerado por uns como a continuação do Modernismo ou simplesmente como uma ruptura entre mundos diametralmente opostos, orienta para debates não só sobre a própria modernidade, mas também sobre conceitos como artes, cultura, entre outras e suas implicações com a sociedade.

Isto para dizer, que nós estamos, efetivamente, lidando com coisas novas fundamentadas no questionamento de muitos valores em vigor, em fase de desaparecimento ou projetadas para um futuro próximo. E isso se nota em todos os níveis de reflexão da sociedade, pois aparecem como base desta nova visão influências da Modernidade, da Renascença, até do Iluminismo. A razão, a ciência, a racionalidade até o progresso constante notado ao longo da evolução da Humanidade continuam sendo raízes dos problemas que assolam a nossa época;

Fredric Jameson, um dos mais notáveis críticos marxistas americanos, abordando o conceito na sua obra '*Pós-Modernismo: a lógica cultural do capitalismo tardio*' visitou, primeiro, o antes, chamado Modernismo, e, a partir de uma análise de “confrontos”, enquadrando o Pós-Modernismo em uma variedade de possibilidades maiores e mais presentes na elaboração do por vir. Uma visão que o levou a não restringir nem abafar as similitudes possíveis entre o Modernismo e o Pós-Modernismo. Mas, como com toda nova corrente literária ou todo novo caminho ‘progressista’, o primeiro passo era mostrar o porquê da mudança e as vantagens da novidade. É

assim que se pode entender a preocupação de Jameson como numerosos de seus contemporâneos para definir o novo baseando-se sobre as falhas ou faltas do antigo, pois

O Modernismo preocupava-se compulsivamente com o Novo e tentava captar sua emergência [...] O Pós-Modernismo, entretanto, busca rupturas, busca eventos em vez de novos mundos, busca o instante revelador depois do qual nada mais foi o mesmo, ou melhor, busca os deslocamentos e mudanças irrevogáveis na *representação* dos objetos e do modo como eles mudam. Os modernos estavam interessados no que poderia acontecer depois de tais mudanças e nas suas tendências gerais: pensavam no objeto em si mesmo, substantivamente, de modo essencialista ou utópico [...] No Modernismo subsistem algumas zonas residuais da “natureza”, ou do “ser”, do velho, do mais velho, do arcaico; a cultura pode ainda fazer alguma coisa com tal natureza e trabalhar para reformar esse “referente”. O Pós-modernismo é o que se tem quando o processo de modernização está completo e a natureza se foi para sempre. É um mundo mais completamente humano do que o anterior, mas é um mundo no qual a “cultura” se tornou uma verdadeira “segunda natureza”. (JAMESON: 1996, p. 13).

Já, no Brasil, Jair Ferreira dos Santos, também, não ficou devendo muito aos seus colegas na circunscrição do conceito porque, segundo ele, a primeira coisa para fazer era basear-se na atuação do Modernismo, avaliar o que foi positivo e negativo e fundamentar o novo conceito com a soma dos critérios. Mas, o que realmente chama a atenção na visão dele é o fato de tentar logo mostrar um paralelismo entre os dois conceitos baseando-o numa sociedade industrial/modernista e pós-industrial/pós-modernista, que lembra a luta de afirmação do Modernismo em relação aos movimentos anteriores e suas visões do mundo; foi através desta luta que nasceram o subjetivismo e o hermetismo modernista, que serão alvos dos críticos pós-modernistas, logo no início do movimento que nomeia sua arte de antiarte em relação à arte modernista,

Convertida em *antiarte*, a arte abandona os museus, as galerias, os teatros. É lançada nas ruas com outra linguagem, assimilável pelo público: os signos e objetos de massa. [...] A antiarte pós-moderna não quer representar (realismo), nem interpretar (modernismo), mas apresentar a vida diretamente em seus objetos. Pedaco do real dentro do real (veja as garrafas reais penduradas num quadro), não um discurso à parte, a antiarte é a desestetização e a definição da arte. Ela põe fim à “beleza”, à “forma”, ao valor “supremo e eterno” da arte e ataca a própria definição de arte ao abandonar o óleo, o bronze, o pedestal, a moldura, apelando para materiais não artísticos, do cotidiano, como plástico,

latão, areia, cinza, papelão, fluorescente, banha, mel, cães e lebres, vivos e mortos (desdefinição). (SANTOS: 1997, p. 36-37).

Assim, no nosso entendimento, o conceito de pós-modernismo, embora com resíduos de algumas das características do seu antecessor, não se identifique com ele nem se iguale com ele na medida em que apareça como um produto, uma receita para “purificar” um ambiente poluído por idéias não representativas. Este novo mundo, globalizado e globalizante, ao mesmo tempo, leva o intelectual pós-moderno a tentar reescrever o que lhe interessa e o que pode interessar à nova sociedade.

Esta sociedade, por muito tempo, passiva, começa a encarar as mudanças com mais tranqüilidade por causa das possibilidades que lhe são, agora, oferecidas através de debates mais organizados dentro das visões divergentes e/ou convergentes em vigor. Aqui, entendemos por “visões” as idéias e ideais que, naquela época, pós-Segunda Guerra Mundial, motivavam a conduta do ser humano que se tornou mais politizado e mais atento às coisas ao seu redor, confirmando o filósofo grego Aristóteles que já tinha definido o homem como um animal político.

Estas e outras particularidades do mundo pós-moderno são decisivas para nós entendermos melhor a rejeição da representação realista e da interpretação modernista pelo Pós-Modernismo que insiste em basear sua visão numa apresentação linear e contínua. Isto pode ser notado através da ideologia formada ou formalizada dos pós-modernistas, como por exemplo, no caso dos intelectuais portugueses divididos em duas fases no período neo-realista. Na primeira fase, encontramos uma postura ditada por um marxismo bem tímido, que tinha como preocupação o camponês em confronto com a pequena burguesia rural, bem nítido em obras como *Gaibéus* de Alves Redol. Na segunda fase, aparece um marxismo bem mais agressivo que incorpora afirmações não só como *representações* (saudades duma época passada), mas, sobretudo, *apresentações* definidas pela evolução das idéias, que combinam muito bem *o modo de pensar o mundo e os fatos pensados*, como podemos notar na obra *Seara de vento*, de Manuel da Fonseca, com a substituição do camponês pelo operário.

Este, mais preparado do que o camponês é um produto positivo do mundo pós-moderno, pois já tem uma formação política e uma qualificação profissional que o ajudam a encarar não mais o burguês rural, mas o capitalista, através de formações sindicais e outras organizações políticas, onde a doutrinação e o despertar de uma consciência de luta e de classe são prioridades. Um dos autores brasileiros que mais acompanhou esta evolução literária é o baiano Jorge Amado

que, com sua visão aguçada das realidades brasileira e mundial, criou obras proletárias como *Cacau e Suor* ou obras de confrontos como *Terras do sem fim*, *São Jorge dos Ilhéus*, entre outras. Tudo isto enquadrado dentro de uma cosmovisão mais seletiva do que global por causa das ideologias que orientavam o cotidiano daquela geração imbuída pela ânsia de criar um mundo melhor ou diferente.

Este conceito chamado ideologia é, de acordo com Hilário Franco Jr,

Uma elaboração consciente e segmentada socialmente, que expressa certas necessidades e expectativas daqueles que a criam, adotam e propagaram. É um sistema de representações que constrói uma imagem da sociedade com cores carregadas, negativas e positivas, sobre certos aspectos e períodos dela. Assim, a ideologia apresenta forte conteúdo de crítica enquanto sua própria imagem da sociedade não é hegemônica, e torna-se estabilizadora quando aquilo ocorre. Dessa forma, há um leque de produção ideológica, correspondendo a diversos níveis socioculturais, o que faz com que elas surjam, se desenvolvam e se petrifiquem umas contra as outras. Cada ideologia se impõe pela repressão das demais, condição para a mudança no curso da História que ela considera necessária e em condição de realizar. (FRANCO JR.: 1992, p. 12).

Hilário Franco Jr., nesta definição bem abrangente do conceito de ideologia, esclarece a evolução e motivação de todos os movimentos chamados de “progressistas” e que mudaram a história da Humanidade, qualquer que seja a área da atuação, como a filosofia, as letras, as ciências, entre outras. O exemplo dos movimentos literários que, no Brasil, seguiram uma corrida –“literatura” jesuítica, Barroco, Arcadismo, Romantismo, Realismo/Naturalismo, Parnasianismo, Simbolismo, Pré-Modernismo, Modernismo, Pós-Modernismo- às vezes, um pouco confusa, é bem patente, e, repetindo Franco Jr., “cada ideologia se impõe pela repressão das demais”. Uma postura nada democrática, mas “democratizada” pela subjetividade inerente ao ser humano que, mesmo com toda a educação recebida, não consegue anular completamente a atuação dos seus instintos, a sua parte animal.

Mas, qualquer que seja seu grau de atuação dentro da sociedade e, particularmente, no ser humano, a ideologia foi e é uma arma de dois gumes, que pode acrescentar coisas positivas como negativas na formação de todo grupo social. Isto foi bem evidente no nosso cotidiano com o confronto de alguns países como os Estados Unidos e a antiga União Soviética, durante a “guerra fria” -período de tensão pós-guerra entre os dois países-, que chegou a criar uma bipolarização do

mundo em Este/Oeste, ou melhor, Capitalismo (Individualismo)/ Comunismo (Marxismo-Socialismo).

Marilena Chauí define a ideologia como “um mascaramento da realidade social que permite a legitimação da exploração e da dominação. Por intermédio dela, tomamos o falso por verdadeiro, o injusto por justo”. (CHAUÍ: 1997). Esta visão e/ou interpretação do conceito, uma entre várias, é o reflexo do lado polêmico e/ou equivocado que pode ser notado em quase todos os debates visando a esclarecer o seu conteúdo e objetivo em relação ao andamento das sociedades. Mas, o que se pode dizer, com mais certeza, segundo a visão da autora, é que nunca uma ideologia chegou a ser vista ou considerada como salvadora de uma pátria pelos povos que sempre subiram sua ditadura e seus caprichos. E, para dar mais peso a sua reflexão, ela nos leva a passeio até a França, do século XVIII, onde encontramos a origem do sentido pejorativo do conceito, numa declaração de Napoleão, num discurso ao Conselho do Estado em 1812,

Todas as desgraças que afligem nossa bela França devem ser atribuídas à ideologia, essa tenebrosa metafísica que, buscando com sutilezas as causas primeiras, quer fundar sobre suas bases a legislação dos povos, em vez de adaptar as leis ao conhecimento do coração humano e às lições da história. (CHAUÍ: 1997, p. 24).

Mas, para criar um debate justo e equilibrado, Marilena Chauí, mostra, também, o lado do conceito, encontrado na obra *Cours de Philosophie Positive*, de Augusto Comte, pai do Positivismo que, seguindo sua concepção do mundo, tenta explicar a transformação do espírito humano em fases. Estas, que são três, representam, cada uma, uma ideologia ou teoria, pois “como teoria, a ideologia é produzida pelos sábios que recolhem as opiniões correntes, organizam e sistematizam tais opiniões e, sobretudo, as corrigem, eliminando todo elemento religioso ou metafísico que porventura nelas exista. (CHAUÍ: 1997, p.26-27).

Assim, no caso do nosso trabalho, podemos considerar a ideologia como um elemento que, efetivamente, ajudou na elaboração de muitos movimentos, pensamentos e de muitas posturas que dirigiram o mundo através de uma interpretação bem subjetiva, individualista, até interesseira, como notamos com o Fascismo, a Escravidão, o Colonialismo, o Terrorismo, o Fanatismo, entre outros. Estes “ismos”, vistos como doutrina, teoria ou escola, com sentidos jocoso ou depreciativo ou não, nunca se basearam em elementos objetivos nem fundados, pois não passaram de teorias e interpretações, bem longe do mundo das ciências exatas onde se pode somar um mais um e ter como resultado dois. No nosso mundo das “idéias” ou mundo invisível,

encaixado nas ciências humanas, estamos e estaremos sempre sujeitos aos humores e caprichos do ser humano, que dependem de muitos fatores que nada têm a ver com o mundo objetivo ou real, pois um mais um, nesse mundo, pode ser cinco e, dependendo da sua argumentação, chegar a um resultado correto e aceito.

Foram políticas ou orientações como essas, que deram bases às ocupações e explorações, que os países ex-colonizados de todas as partes do mundo tentaram, depois das independências, aproveitar para reverter uma situação caótica deixada pelas antigas invasoras, os ex-colonizadores. Assim, veremos, por exemplo, na França, depois da II Guerra Mundial, o nascimento de muitas revistas como “*La Revue du monde noire*” (“A Revista do mundo negro”), “*Legitime Défense*” (“Legítima Defesa”), “*Présence Africaine*” (“Presença Africana”), entre outras, criadas pela comunidade negra, que vivia lá, para conscientizar os povos colonizados em geral e o mundo negro em particular sobre o imperativo de se demarcar das influências e da exploração do mundo ocidental. Isto através de movimentos como a Negritude que, além de funcionar como um despertar de consciência sobre os valores, a civilização e a cultura negra, desempenhava também um papel ideológico na transmissão dos comportamentos e atitudes para tomar em relação à nova política internacional. Algumas obras literárias, que acompanhavam essa nova visão do mundo, chegaram a ser consideradas “racistas” por causa da violência dos temas que incomodavam muito os colonizadores. Uma dessas obras é *Karim, un roman sénégalais*, do senegalês Ousmane Socé Diop onde se lê, no prefácio de Théodore Monod, que “...O negro não é um homem sem passado, ele não caiu de uma árvore anteontem. A África tem um excesso de vestígios pré-históricos... e seria um absurdo mesmo continuar olhando para ela como se fosse uma estendida de terra vazia, onde se pode colocar qualquer coisa”.

¹⁰(DIOP:...1948, apud CHEVRIER: 1984, p. 36).

A mesma postura será encontrada nas abordagens políticas dos jovens intelectuais negros através de seus partidos, como Houphouët Boigny de Costa de Marfim, Leopold Sedar Senghor do Senegal, Sékou Touré da Guiné Conakri, Kwamé Nkrumah de Gana, Modibo Keita do Mali, Wiliam Tolbert da Libéria, Maurice Yaméogo da Alta-Volta (atual Benin), Hubert Maga do Dahomey (atual Burkina Faso), entre outros. Assim, o período chamado Pós-Modernismo trouxe, com certeza, uma novidade nas relações que serão vistas e consideradas, em pouco tempo, como Norte-Sul, Sul-Sul e Norte-Norte por causa da vontade dos chamados “muito tempo

¹⁰ Tradução do doutorando.

sujeitados” a se responsabilizar e cuidar de seus próprios interesses, como, por exemplo, restaurar a identidade que a colonização corrompeu e estabelecer a nacionalidade que não pôde afirmar-se enquanto a Europa e a América progrediam à custa da escravização dos africanos e da exploração das suas terras.

Como se sabe, a política do colonizador era, durante todo o período de dominação, fundada na destruição das culturas, na mudança das crenças e dos valores e incutir nas populações locais a subserviência ao colonizador. Uma doutrinação forçada e, até viável, na medida em que, quando o europeu chegou na África com sua civilização guerreira e agressiva, o africano estava envolvido em uma cultura bem adiantada e, que fazia dele um artista e um artesão, ao mesmo tempo, explorando os elementos da Mãe Natureza. O Pós-Modernismo, com seus questionamentos, suas dúvidas sobre a interpretação do mundo “real”, ia dar a este ex-dominado, a possibilidade de modelar este mesmo mundo a partir de uma concepção lúcida de sua condição e baseada no seu patrimônio cultural até agora abafado por uma determinação estrangeira e bem ditatorial.

Com isto, podemos afirmar a contribuição positiva do Pós-Modernismo na política de libertação dos subjugados, que foram conscientizados pela nova ordem mundial, imposta pela abertura dos espaços geográficos e pela derrubada das fronteiras, dando mais visibilidade e força ao conceito de globalização, que faz do mundo atual um “Patrimônio Universal” já definido por Leopold Sedar Senghor, como o mundo do “dar e receber”. A ideologia, que tem a capacidade de construir ou de derrubar qualquer coisa, pode também enganar qualquer um, segundo as metas projetadas pelos usuários, que, geralmente, têm um alvo político para alcançar. É um conceito usado, cem por cento, por fins políticos, com poderes que só podem ser restringidos pela força da cultura, no seu sentido de instrução.

CAPÍTULO II:
Um binômio: Nação / O elo Romance - Literatura

2. 1- A Nação interpelada nos seus fundamentos

Onde o céu é mais azul

O seu Brasil o que é que tem?

O seu Brasil onde é que está?

Aí se encontra o meu país,

O meu Brasil, grande e tão feliz.

Se é grande o céu, a terra e o mar

O seu povo bom não é menor

Quem vê o Brasil que não tem fim

Não chega a saber por que razão

Este país, tão grande assim

Cabe inteirinho em meu coração.

(João de Barros, Alacyr Pires Vermelho, Alberto Ribeiro)

“A questão nacional é, notoriamente, um tema controverso”.(HOBSBAWM:1990, p. 10). Esta frase simples e curta, na realidade, mostra toda a complexidade e a ambigüidade do conceito de nacional através do qual se percebem, de maneira manifesta ou velada, os termos nacionalismo, nacionalidade e, sobretudo, a palavra-chave desta corrente, que é a nação. Esta, recente nas escritas - século XVII -, que substitui muitas palavras como povo, pátria, entre outras, conserva o sentido-base que é o de uma comunidade ou de um grupo de pessoas que reconhece e aceita a especificidade do grupo, que se identifica através dos laços da história, das tradições e dos interesses comuns. Mas, mesmo aceitando esta definição *passé-partout* da nação, não podemos simplificar ou trabalhar só com um sentido por causa da evolução do termo que, às vezes, se confunde até com o conceito de nacionalismo. Nisso, encontramos uma visão bem categórica de Ernest Gellner, que nos mostra que, ao contrário do que se pensa geralmente, é o nacionalismo que produz as nações, pois

As nações, postas como modos naturais ou divinos de classificar os homens, como destino político...inerente, são um mito; o nacionalismo, que às vezes toma culturas preexistentes e as transforma em nações, algumas vezes as inventa e frequentemente oblitera as culturas preexistentes: isto é uma realidade. (GELLNER: 1983. Apud HOBSBAWM: 1990, p. 19).

Benedict Anderson, em *Nação e consciência nacional*, não deixa de sublinhar a importância da projeção da nação para um por-venir que só encontra sua posição real na imaginação, quer dizer, numa invenção sublime que transcende critérios concretos como abstratos, pois, “ela [a nação] é uma comunidade política imaginada -e imaginada como implicitamente limitada e soberana”. (ANDERSON: 1983, p. 14). E, com esta interpretação prudente e abrangente, ao mesmo tempo, percebemos atrás da palavra nação a comunidade, o território, a independência, a consciência dela e, sobretudo, o Estado - nação. Assim, fica mais objetivo abordar o conceito de nação que não poderá mais ser definida ou restringida a elementos como etnia (que se cruza), a língua (que se estuda), a religião (que se escolhe) ou ser simplificada numa visão sectária, tribalista ou xenófoba como negro na África, índio nas Américas, amarelo na Ásia ou branco na Europa. Uma situação que pode ser também explicada pela evolução do mundo que, de políticas protecionistas e incompreensões, se tornou globalizado, com a eliminação das fronteiras e de muitos obstáculos que faziam do homem um ser limitado, supersticioso, cheio de tabus e mitos.

O caso mais complexo em relação à abordagem do conceito de nação encontra-se nos países dominados ou que já viveram uma dominação como a colonização. Por exemplo, a Europa, que invadiu a África desde os séculos XV e XVI, organizou a partilha formal em 1885 na Conferência de Berlim. Este pacto mudou radicalmente a história de muitos povos africanos que se verão divididos, fragmentados, “despedaçados” até juntados a outros povos de cultura diferente sem o consentimento deles, pois um dos primeiros objetivos dos conquistadores europeus na África “era considerar a África uniforme, sem distinções de um povo para outro, isto é, todos seriam igualmente africanos e nada mais”. (MARTINEZ: 1992, p. 06). Uma política de desestabilização mais do que emocional, pois confundiu o dominado, que se tornou um apátrida, como aconteceu no Brasil, durante a escravatura, com os escravos africanos divididos e juntados, segundo suas diferenças de línguas e costumes.

Esta política imperialista e colonialista, na África, deixou marcas até agora visíveis no cotidiano dos povos, que, às vezes, não se identificam como pertencendo a mesma história, falando línguas diferentes, com biótipo diferente, num território que herdaram depois das independências. E, isto sempre foram causas das guerras entre países africanos por causa de fronteiras mal definidas ou guerras civis dentro de um mesmo país onde se encontram “forçados” a viver juntos muitos povos diferentes. Por outro lado encontram-se povos que pertencem no passado ao mesmo conjunto político e lingüístico, mas separados segundo os interesses das

potências colonialistas. E o drama é que os responsáveis de toda esta bagunça, os europeus, tentam explicar essas incompreensões entre africanos por falta de instrução, de tribalismo, de monte de coisas que nada têm a ver com a realidade dos fatos. O mesmo foi notado na Europa em países como a ex-Iugoslávia, a ex-União Soviética, países formados por povos diferentes ou pela separação do mesmo povo (as duas Alemanhas), depois das guerras mundiais, época em que os países vencedores anexaram muitos pequenos países e formaram com eles “algo” indefinido, pois de nação nada tinha a ver.

A nação, como entidade, é um elemento de encontros, lugar de convivência agradável e simbólico com o poder de conscientizar pessoas, dentro de um território adquirido e que têm, também, laços históricos, base de uma estabilidade. Isto explica a insistência e importância que Gellner sublinha para a identificação de qualquer homem como pertencendo a uma comunidade chamada nação, mas que, também, pode ser criada, através de certas afinidades decorrendo da evolução dos grupos, pois para ele

A idéia de um homem (sic) sem uma nação parece impor uma (grande) tensão à imaginação moderna. Um homem deve ter uma nacionalidade, assim como deve ter um nariz e duas orelhas. Tudo isso parece óbvio, embora, sinto, não seja verdade. Mas que isso viesse a parecer tão obviamente verdadeiro é, de fato, um aspecto, talvez o mais central, do problema do nacionalismo. Ter uma nação não é um atributo inerente da humanidade, mas aparece, agora, como tal. (GELLNER: 1983. Apud HALL: 1992, p. 48).

Gellner, nesta afirmação, confirma uma visão bem generalizada do conceito de nação neste mundo globalizado, onde não existem mais fronteiras nem barreiras culturais por causa da mobilidade do homem, que viaja, vive e pode se adaptar em qualquer lugar e qualquer cultura. Então, a nação imaginada, de Benedict Anderson, é bem viável, pois ressalta, também, a vontade, um dos critérios de Ernest Renan, na sua definição de nação, do século XIX, atual e até mais completa do que algumas feitas recentemente, por causa da visão de Jânus que sempre acompanhou o trajeto do velho francês.

O que ajudou na formação das nações africanas foram critérios bem além dos critérios básicos como língua, etnia, território comum ou história comum, pois são critérios, “em si mesmos ambíguos, mutáveis, opacos e tão inúteis para os fins de orientação do viajante quanto o são as formas das nuvens se comparadas com a sinalização da terra. É claro que isso os tornou excepcionalmente convenientes para propósitos propagandísticos e programáticos e não para fins

descritivos” (HOBSBAWM: 1990, p.15). Isto, porque, como já mencionamos, nos países africanos encontram-se várias etnias e cada uma com sua língua e seus costumes. E, mesmo assim, existem países que conseguiram se tornar referências em políticas de consolidação nacional, mantendo todas as suas etnias, suas línguas, suas histórias num território herdado da colonização, como o Senegal onde, mesmo com toda esta mistura de crenças e ideais, nunca houve uma guerra civil nem golpe militar, concentrando sua política num nacionalismo orientado a partir de uma frase simples e muito significativa, lema da Bandeira Nacional: *Un Peuple, Un But, Une Foi* (Um Povo, Um Objetivo, Uma Fé). E, também, de uma língua chamada *Wolof*, falada por quase toda a população do Senegal. Isto para evitar incompreensões entre as diferentes etnias, que compõem a nação senegalesa. Neste aspecto, a nação senegalesa se identifica mais com a idéia de nação postulada por Ernest Renan, quer dizer, com critérios mais subjetivos do que objetivos. Assim,

Uma nação é uma alma, um princípio espiritual. Duas coisas que, na verdade, formam uma só, estabelecem essa alma, esse princípio espiritual. Uma está no passado, outra no presente. Uma é a posse em comum de um rico legado de lembranças, a outra é o consentimento no momento presente, o desejo de viver juntos, a vontade de continuar fazer valer a herança que se recebeu”. (RENAN: 1992, p. 54) ¹¹

As aberrações das políticas colonialistas atrasaram a África em todos os domínios e prejudicaram muitos povos. Por exemplo, o Senegal, ex-colônia francesa, tem, em seu território (com saída para o Atlântico), um país chamado Gâmbia, ex-colônia inglesa, com um povo que fala as mesmas línguas nativas que os senegaleses. No sul do Senegal, encontra-se a Guiné Bissau, um país de expressão portuguesa, com o mesmo biotipo e línguas nativas comuns, pois até o *crioulo* guinéense é falado pelos senegaleses que vivem em *Casamance*, região fronteiriça com a Guiné Bissau. Esses e outros exemplos dificultaram, muito, a construção do Estado-Nação ou da Nação, na África, onde o desejo frenético do poder de alguns políticos, às vezes, atrapalha qualquer projeto indo no sentido de ajudar o continente para sair do marasmo deixado pelo invasor europeu. Por causa disso, o conceito de nação, na África, sul do Saara, por exemplo, seria mais ligada aos critérios subjetivos de Renan, mais baseados na afetividade e na compreensão

¹¹Tradução do doutorando.

mútua dos membros da comunidade e que deixam sempre no ar um perigo latente, na medida em que “*as nações não são algo perene*”¹²(RENAN: 1992, p. 48).

A África do Sul, depois de muitos anos de uma política de segregação racial, chamada *Apartheid*, uma consequência das políticas colonialistas, trabalha na construção de uma nação justa, multiétnica e multicultural através de uma política de sensibilização nacional, que tem como base não só a palavra igualdade, mas o respeito às diferenças. O sul-africano, Lucky Dube, músico internacionalmente conhecido, não só por sua atuação no gênero musical “Reggae”, mas principalmente por suas idéias difundidas em canções, em afinidades com a literatura oral, compôs uma canção intitulada *Different Colours / One People*, que marcou a busca da construção multiétnica e multicultural e que transcrevemos integralmente devido, a nosso ver, a sua importância neste contexto, que vai aos poucos revelando duas obras literárias de busca identitária: *Viva o Povo Brasileiro* e *Soundjata ou a Epopéia Mandinga*,

Breaking those Barriers
 All over the world
 Was not an easy thing
 Yesterday your mouth was shut yeah
 Couldn't make a sound eh boy
 But it's such a good feeling today
 When I can hear them from
 Across the ocean singing this song
 That the whole world should be singing
 All the time
 We're
 Different Colours / One People
 Different Colours / One People
 Hey you government
 Never try to separate the people
 Hey you politician
 Never try to separate the people
 They were created in the image of God
 And who are you to separate them
 Bible say, he made man in his image
 But he didn't say black or white
 Look at me you see BLACK

¹² tradução do doutorando

I look at you I see WHITE
 Now is the time to kick that away
 And join me in my song
 Hey you politician never separate the people here
 Hey you man Hey you man
 Never try to separate the people
 Some were from America
 We were from South Africa
 Some were from Japan yo
 We were from China
 Some were from Australia
 We were from the U. K.
 Some were from Zimbabwe
 We were from Ghana
 Some were from Jamaica
 We were from Russia
 Some were from Aha-ha-ha
 We were from Uhu-hu-hu. (DUBE: 1993, faixa 02)

No Brasil, a construção da nação teve a participação fundamental do Romantismo que, além de ser um movimento literário, desempenhou, como em muitos países da Europa, um papel revolucionário, lutando contra as injustiças do século XIX, despertando os povos nas suas singularidades, aguçando o nacionalismo e a consciência dele no cotidiano dos povos. É assim que se pode entender o papel primordial do grupo da revista *Niterói* -Domingos José Gonçalves Magalhães, Francisco Sales Torres Homem, Manuel José de Araújo Porto alegre, entre outros, chamado, também, de primeira geração do romantismo brasileiro, que usou o movimento romântico não só no seu contexto literário, mas também, como um meio para a construção de “algo”, tipicamente brasileiro, que poderá apagar a hegemonia da ex-pátria no dia-a-dia do brasileiro. Esta visão do Romantismo era bem diferente da dada por Georg Lukács, pois para ele “o romantismo não foi, de forma alguma, meramente uma tendência literária; ele foi a expressão de uma revolta profunda e espontânea contra o capitalismo que se desenvolvia rapidamente, apesar dela assumir naturalmente formas muito contraditórias”. (LUKÁCS:1964. Apud RICUPERO: 2004, p. XXVII).

Mas, o Romantismo, na visão dos intelectuais brasileiros da época, era um meio para construir a identidade brasileira. Uma postura já confirmada por diversos aspectos notados

neste movimento literário que facilitou a criação da literatura nacional, o início da crítica literária e o estabelecimento da historiografia brasileira. Estes fatores, realmente, indicavam um rumo certo para o Brasil: a construção da identidade e da nação, elementos muito importantes para uma união duradoura e uma cumplicidade fraternal entre os membros do grupo. Esta importância da nação já foi ressaltada antes mesma da Revolução Francesa, em 1789, ano em que será ratificada no artigo terceiro da “Declaração dos direitos do homem e do cidadão”, postulando que, “O princípio de toda soberania reside essencialmente na nação. Nenhum corpo, nenhum indivíduo pode exercer autoridade que não emane expressamente dela”. (SOBOUL: 1988, p. 243).

Ao empenho da literatura através do Romantismo para a construção da nação brasileira deve-se acrescentar o papel muito importante dos historiadores que, logo depois da Independência política -1822, engajaram-se a escrever a história do país, baseando-se em critérios nacionalistas, como se pode notar no projeto “como se deve escrever a história do Brasil”, do viajante alemão Karl Philipp Von Martius ou na obra *história geral do Brasil*, de Francisco Adolfo de Varnhagen publicada entre 1854 e 1857, mas muito criticada por N. Odália, que acha que

O interesse da leitura da sua obra, hoje, é muito restrito. Seria um autor superado não só por suas limitações, mas porque a história do Brasil é outra, hoje. Deverá ser lido somente como o testemunho valioso de uma época. Ele revela a ideologia histórica que legitima o processo de dominação social inerente à jovem nação brasileira (ODÁLIA: 1979. Apud REIS: 2002, p. 29).

Mesmo assim, era um dos projetos que ajudaram à formação da nação brasileira, logo depois da Independência, pois o vago deixado pelos portugueses precisava ser preenchido por algo que se identificava mais à realidade brasileira da época. Que “a história brasileira é outra, hoje”, concordo plenamente porque o conceito mesmo de história tem seus problemas de interpretação. Mas, viajando no tempo, podemos considerar esta obra de Varnhagen, uma ajuda para uma definição da nação brasileira naquele período de questionamento e de procura de identidades. A insistência de Ricupero na importância do Romantismo na fundação de um Brasil brasileiro é compreensível, porque não tem até agora, exceto o Modernismo, uma contribuição igual ou superior a deste movimento sociocultural, político e econômico no andamento do projeto de formação da nação brasileira. Outras obras, também, como *Iracema*, *Guarani*, de José de Alencar, *Memórias Póstumas de Brás Cubas*, de Machado de Assis, *Macunaíma*, de Mário de

Andrade, *Viva o Povo Brasileiro*, de João Ubaldo Ribeiro, mostram a importância da idéia de nação numa sociedade tão agredida na sua formação e sua aplicação numa evolução cotidiana do povo brasileiro. Mas, evidencia, também, a idéia de que a formação de uma nação é algo contínuo nas sociedades atuais por causa das mudanças que afetam o andamento da estrutura destas sociedades. É assim que se pode ler e interpretar obras dos séculos passados, que, lidos com olhos do presente, ficam fora do contexto, pois se nota no olhar de alguns daqueles autores “um diverso e subjacente ideal civilizatório, oriundo da cultura dominante, que se fundava sobre o silenciamento da raça negra, sobre o aviltamento da tradição indígena e sob a égide de um conceito de poder e de uma concepção de Estado que não conseguia desvencilhar-se da feição eurocêntrica”. (HELENA: 1996, p. 104-105).

Lucia Helena, nesta afirmação, nos leva a considerar, para a formação de uma nação viável, um dos critérios do filósofo francês Ernest Renan, fundado no esquecimento, pois sem ele não tem condição de apagar as mágoas decorrendo das violências, das injustiças que foram perpetradas uns aos outros, durante a evolução do grupo. Mas, o positivo em tudo isto é tentar contribuir na construção desta “coisa” nova, com olhos otimistas e uma projeção da mente para um futuro promissor e certo, diferente da visão um pouco pessimista do ilustre crítico sergipano, Sílvia Romero, na sua avaliação da literatura popular,

Somos um povo em vias de formação; não temos, pois vastas e largas tradições nacionais. Negros e índios pouco puderam fornecer e os portugueses já tinham, com a Renascença, esquecido em parte as tradições da Idade Média, quando o inconsciente das coisas os atirou às nossas plagas. Daí o estado fragmentado de nossa literatura popular. (ROMERO: 1960, p. 103).

As tentativas, por exemplo, de José de Alencar e outros intelectuais da época, para a formação da nação e identidade brasileira, mesmo pecando, às vezes, nas suas narrativas, como vimos no texto de Renato Ortiz, “*O Guarani*: mito de fundação da brasilidade”, são louváveis, pois marcam, pelo menos, o início de uma possível formação de “um bem comum”, entre pessoas, de origem, costumes e visão diferentes, lembrando que, para isso ser possível, é necessário “o consentimento no momento presente, o desejo de viver juntos, a vontade de continuar fazer valer a herança que recebeu”, repetindo Renan. Mas, questionando Said sobre a nação, nós teremos a possibilidade de encarar o conceito no seu conteúdo ambivalente, sobretudo, referente às nações modernas, que devem ser encaradas como reafirmação da ubiquidade do ser humano. Isto porque através das migrações, da organização de Comunidades,

como a CEE (Comunidade Econômica Européia), a CEDEAO (Comunidade Econômica dos Estados da África Ocidental), o MERCOSUL, entre outras, a definição da nação moderna escapa de todos os critérios já avançados e se ancora num “vir-a-ser”, um projeto multicultural, multiétnico, que ultrapassa de longe as projeções do passado e anula o *mofa* do nacionalismo tradicional, pois

Considerar este espaço horizontal, secular, do espetáculo repleto da nação moderna...significa que nenhuma explicação única, que remeta imediatamente a uma origem única, é adequada. E assim como não há respostas dinásticas simples, não há formação discreta ou processos sociais simples. (SAID: 1983. Apud BHABHA: 2003, p. 2001).

Assim, torna-se complexo, hoje, por exemplo, tentar considerar somente como nação uma entidade homogênea, tendo tudo em comum, pois isto não existe mais, neste mundo globalizado, como não cessa de mencionar Edward Said e muitos outros intelectuais contemporâneos, nas suas análises. Esta posição torna mais flexível qualquer compreensão, abordagem e projeção do conteúdo da nação, que evolui também em função do andamento das sociedades e das mudanças que não param de ser perpetradas. É por causa disso que as nações atuais consideram e respeitam mais as diferenças dos seus componentes que, às vezes, têm muita coisa diferente, como se pode notar em países como os Estados Unidos, obrigados até a considerar a língua do imigrante, como língua oficial, caso do espanhol que tem toda a força da comunidade latina. A mesma coisa está sendo notada em relação à etnicidade, que, também, está fora dos critérios para definir sozinha uma nação. E como já sublinhou Eric Hobsbawm,

A Negritude é um sentimento que realmente existe, não apenas entre elites e intelectuais negros, mas sempre que um grupo de pessoas de pele mais escura se confronta com pessoas de pele mais clara. Pode ser um fato político, mas a mera consciência da cor nunca produziu nenhum Estado africano, nem mesmo Gana e Senegal, cujos fundadores foram inspirados pelas idéias pan-africanas. (HOBSBAWM: 1990, p. 82).

Como vemos, Hobsbawm aborda o conceito de nação nas suas profundezas, reconhecendo, ao mesmo tempo, as possibilidades infinitas de interpretá-lo e que só dependem das visões de cada um. Mas, mostra também o lado defasado de muitos critérios que não valem mais nada, neste estágio do mundo. Assim, descartando a possibilidade de a língua, a etnicidade até mesmo a religião serem parâmetros, cada um no seu lado, para definir a nação, nós chegaremos à conclusão da inexistência de uma nação totalmente homogênea e que só pode ser considerada

nação, no mundo de hoje, um grupo de pessoas que aceitam, como diretrizes bases, a visão do sábio e prudente filósofo francês, Ernest Renan, isto é, valorizar os princípios subjetivos que têm como palavras-chaves *vontade* e *esquecimento*. Uma possibilidade entre outras para nós termos, pelo menos, um caminho mais viável para dar um conteúdo aceitável e adequado a esta palavra.

2.2- O Romance.

As obras *Viva o Povo Brasileiro* e *Sundjata ou a Epopéia Mandinga*, publicadas como romances (formas narrativas em prosa), são testemunhas da evolução de um gênero literário, que se tornou fundamental, na evolução e afirmação da literatura. A partir de uma breve cronologia chegaremos à ótica de Georg Lukács sobre esse gênero literário e algumas de suas teorias.

2.2.1- Nascimento e evolução do Romance

A palavra **romance**, que designa hoje o gênero mais conhecido, serviu primeiro para designar a língua francesa no período da sua elaboração. Cria-se o gênero romanescos quando se passa de um sentido a um outro, da língua à forma literária. Os primeiros *romances* eram textos escritos em língua romana e, muitas vezes, em prosa, por oposição à tradição oral, à língua sábia que era o latim e à versificação das canções de gesta.

Desde o século XII, o romance destaca-se dos gêneros maiores: ele encontra sua especificidade ao deixar, pouco a pouco, o maravilhoso e os personagens heróicos, baseando-se na verossimilhança (mas conservando a lembrança dos maiores modelos legendários e míticos). Até o século XVI, o romance é um gênero ainda não definido. Nos séculos XVII e XVIII, conhece sua primeira manifestação positiva em correlação com as mudanças da sociedade e das representações do mundo. A emergência progressiva da noção de indivíduo tende a dar consistência ao personagem, que não é mais o representante de uma casta social (o cavaleiro, o camponês), nem a alegoria de uma atitude no mundo (o bom ou o mau): ele adquire uma espessura psicológica, tem uma história pessoal, que desperta o interesse. A concepção do tempo modifica-se: ela não se concebe mais imóvel, parada, nem cíclica, mas se deslocando para o progresso. Os indivíduos são treinados para o por-vir: eles podem formar-se e evoluir, tentar entrar no jogo da mobilidade social, procurar a “chegar”, pensar em transformar o mundo.

O século XVII começa pedindo ao romance verdade histórica e densidade psicológica; mas mesmo assim, fica sensível ao aumento romanescos da época barroca; histórias extraordinárias,

aventuras heróicas, exaltação do sentimento amoroso, utopias bucólicas. E, a partir desta tradição heróica e galante, o século XVIII inventa o romance de aprendizagem, o de ascensão social.

Como se vê, a evolução foi progressiva na medida em que houve diversificação e comparação. Mas isto não impedia ao romance de ser um gênero menor e desprezado pelas autoridades literárias. Ele não tinha nenhuma legitimação que pudesse ligá-lo aos Antigos: Aristóteles ignora-o na sua classificação dos gêneros literários e Boileau o esquece na sua *Arte Poética*. Os jesuítas não o colocaram no método deles de ensino porque, para eles, a ficção depende dos gêneros poéticos, a prosa sendo reservada à história.

Paradoxalmente, a consagração do gênero romanesco veio de um de seus mais severos críticos, Jean-Jacques Rousseau, com *A Nova Heloísa*, em 1761, um dos maiores sucessos editoriais do século. Através de sua construção sinfônica, na forma de uma troca de cartas, este romance introduz a duração como componente da estrutura romanesca e conserva seu mistério à intimidade dos personagens. Choderlos de Laclos, também, na sua obra *Relações Perigosas*, em 1782, usa o mesmo princípio epistolar e polifônico para manter a ambigüidade sobre o sentido moral de seu romance.

Os filósofos tomam rapidamente consciência das novas possibilidades oferecidas pelo gênero romanesco. A forma do romance por carta e a relatividade que ela impõe, permite a autores como o francês Montesquieu de fazer a crítica da sociedade francesa. Voltaire transforma a paródia dos romances barrocos exagerados em contos filosóficos. Diderot coloca em prática os códigos e protocolos dos romances através de sua obra, *Jacques le fataliste*.

Assim, continuando sua evolução no tempo e no espaço, o romance torna-se o gênero dominante no século XIX. Ele aproveita o aumento e a diversificação do público, favorecidos pelos progressos da alfabetização. O novo público, pouco sabido da cultura clássica e do saber retórico herdado dos Antigos, encontra prazer à liberdade formal do romance, ao seu poder –que parece inesgotável– de contar histórias. Assim, aparecem no romance, os personagens de funcionamento que vão parecer inerentes ao gênero como: o sistema dos personagens, as funções da descrição, a aceitação geral de um princípio de realismo.

Esta explosão do gênero leva todos os grandes poetas românticos a quererem tornar-se romancistas, ocasionando a aparição do romance intimista e sentimental –em que se nota a análise das perturbações do “eu”, de suas dúvidas, dos seus desejos contrários, do romance histórico que, depois, evolui para tornar-se popular, isto é, ao alcance do povo. O romance terá

um acompanhamento diversificado e, até mesmo polêmico por causa de sua abertura, com intelectuais como Honoré de Balzac, Émile Zola, Henri Beyle (mais conhecido como Stendhal), Gustave Flaubert e outros até 1890, quando André Gide publica *Paludes*, uma espécie de “anti-romance”-história de um livro contendo em si *sua própria rejeição*; uma época que Jean-Louis Jaubert chama de *Nascimento do suspeito*.

Georg Lukács, na sua obra *A teoria do romance*, redigida entre 1914 e 1915, tenta definir e situar este gênero que, nas interpretações das diferentes doutrinas, sempre acompanha a visão do momento, segundo as necessidades e interesses dos grupos, como no caso do Idealismo de Hegel ou do Materialismo Dialético ou Marxismo de Karl Marx e Frederich Engels, entre outros. Assim, para ele,

O romance é a forma da aventura do valor próprio da interioridade: seu conteúdo é a história da alma que sai a campo para conhecer a si mesma, que busca aventuras para por elas ser aprovadas e, pondo-se à prova, encontrar a sua própria essência. (LUKÁCS: 2000, p. 91).

Uma definição aberta do romance que pode funcionar como elemento introdutor de uma seqüência de definições, podendo abranger qualquer visão do mundo, dependendo do nosso interesse. Mas, tentaremos seguir os conselhos do autor para não cair no buraco da rejeição da obra onde ficou Arnold Zweig, como explica Lukács, no prefácio da obra,

Se hoje, portanto, alguém lê *A teoria do romance* para conhecer mais de perto a pré-história das ideologias relevantes nos anos vinte e trinta, pode tirar proveito de tal leitura crítica. Mas se tomar o livro na mão para se orientar, o resultado só poderá ser uma desorientação ainda maior. Em jovem escritor, Arnold Zweig leu *A teoria do romance* para orientar-se; seu instinto sadio levou-o, com todo o acerto, à rejeição categórica. (LUKÁCS: 2000, p. 19).

Para melhor compreendermos a visão de Lukács, faremos uma breve revisão do pensamento de Hegel em torno desse tema.

2.2.2- Hegel idealiza o Romance

O homem tem de viver em dois mundos que se contradizem(...). O espírito afirma o seu direito e a sua dignidade perante a anarquia e a brutalidade da natureza à qual devolve a miséria e a violência que ela o faz experimentar. Mas, esta divisão da vida e da consciência cria para a cultura moderna e para a sua compreensão a exigência

de resolver uma tal contradição. (HEGEL: Apud ARANHA, MARTINS: 1993, p.118)

Georg Wilhelm Friederich Hegel, filósofo alemão, um dos pensadores mais ilustres do século XIX, identifica, através do hegelianismo, *o ser e o pensamento* num princípio único, a *idéia*, que se desenvolve em três movimentos: tese, antítese, síntese. Assim, tomando como base o pensamento de Emmanuel Kant, pai do *Idealismo Transcendental*, de que a consciência interfere ativamente na construção da realidade, deu início à *filosofia do devir*, ou seja, o ser considerado como processo, como movimento, como projeção. Uma idéia que dava toda latitude à perpétua transformação do ser e tornava a verdade, não mais como fato, mas como resultado do desenvolvimento do Espírito.

Este pensamento de Hegel que considera, também, o conhecimento estabelecido como um conhecimento *abstrato*, oposto ao conhecimento do ser real, concreto, será determinante na formação das idéias de Georg Lukács, reconhecido pelo próprio, pois “A *teoria do romance* é, de fato, um produto típico das tendências do espírito”. (LUKÁCS: 2000, p. 09). Essas tendências explicam a situação do momento da criação da obra que, além de ser durante a Primeira Guerra Mundial, encontrou a Europa e a Alemanha, em particular, mergulhadas em “conflitos” de idéias de pensadores, às vezes, totalmente contraditórias e confusas. Estes conflitos teriam suas origens nos séculos anteriores, como no século XVIII, Século das Luzes ou Século das revoluções burguesas, com a destituição dos Stuart, em 1688, na Revolução Gloriosa em Inglaterra, e também, dos Bourbon, em 1789 na Revolução Francesa. Tudo isto mesclado com as idéias do racionalismo e do empirismo do século XVII, com Descartes, Locke, Hume, até de contemporâneos como Dilthey, só chegará a possibilitar a criação de uma teoria do romance na segunda metade do século XIX, depois de muitas tentativas frustrantes.

E, como aconteceu, também, com a criação e expressão da maioria dos movimentos literários, caso do Romantismo, no decorrer dos tempos, a burguesia, mais uma vez, conseguiu um papel de destaque, levando o romance a confirmar definitivamente seu domínio como forma típica de expressão da consciência burguesa na literatura. Mas, mesmo com esta segurança adquirida, o romance não se encaixava nas teorias criadas pela burguesia para torná-lo independente e específico em relação aos outros gêneros em vigor.

Aí aparece a teoria de Hegel, que, através da estética do idealismo clássico, define o romance como *epopéia burguesa*, situa-o num contexto histórico e “constrói sua teoria do

romance baseada exatamente na contraposição entre o caráter poético do mundo antigo e o caráter prosaico da civilização moderna, ou seja, burguesa”. (LUKÁCS: s/d, p. 89). Uma situação que nos mostra a força do pensamento do filósofo que, usando a epopéia na sua fase colorida, monta *uma analogia seqüencial*, bem épica, com o aproveitamento de heróis, representando a sociedade nos seus valores como totalidade, descartando toda valorização do indivíduo ao detrimento da coletividade.

Hegel, fazendo uma análise comparatista da poesia e da prosa, mostra uma nítida “queda” a favor da poesia, que ele acha mais social, mais criativa, ao passo que “o prosaísmo da moderna época burguesa é fruto do inevitável desaparecimento tanto da atividade espontânea quanto da ligação imediata do indivíduo com a sociedade”. (LUKÁCS: 1974, p. 89). Uma posição desta mostra também o lado “coletividade” ou “comunidade” do filósofo alemão, que sempre mostrou através das suas obras, em particular, nos *princípios dos direitos* (1821). A totalidade a que sempre se refere, abrange todos os valores da comunidade e o homem, enquanto ser social, dotado do instinto de grupo, na modernidade pode e deve, também, viver e assumir sua individualidade, que o torna mais responsável. Uma das possibilidades do ser que vai no sentido do desenvolvimento da humanidade, do progresso, com uma visão diferente. Ele sabe que o homem da época primitiva, *o herói*, dificilmente poderá se encaixar neste novo mundo burguês e capitalista, que necessita mais praticidade e mais abertura. Mas, como em toda mudança, Hegel tem consciência das conseqüências e enumera os aspectos negativos que vão acompanhar a nova era moderna:

...o homem perde sua antiga atividade espontânea, e sua submissão ao moderno estado burocrático, enquanto ordem coativa exterior, impede-lhe qualquer atividade desse tipo. Esta degradação destrói o terreno objetivo para o florescimento da poesia, que é suplantada pela prosa linear e banal. (HEGEL. Apud LUKÁCS: 2000, p. 90).

Esta preocupação de Hegel em relação ao novo rumo da narrativa pode ser compreendida, pois, perfeccionista como era, não podia aceitar como obrigação ou imposição o domínio do romance sobre a epopéia, considerada o elemento nobre da *monarquia*. Mas, sabendo da necessidade da evolução da humanidade, que é um elemento dinâmico, ele tentará minimizar o buraco que começa a existir entre os dois gêneros, com o crescimento fulgurante do romance, cobrando medidas, pois, para ele, “*o romance deve devolver à poesia, nos limites em que isto é possível com os pressupostos dados, o direito por ela perdida*”. (HEGEL. Apud LUKÁCS: 2000,

p. 90). Construindo sua teoria do romance e tendo como apoio a estética clássica alemã, Hegel mergulhou, também, na filosofia da burguesia que dava prioridade à evolução tecnológica, isto é, ao mundo material em invés do intelectual. Mas, mesmo assim, tratou das possibilidades de ligação e de comparação entre o romance e a epopéia, sendo que o primeiro representa a nova era, o novo *Weltanschauung* de uma sociedade aberta a mudanças e novidades. Uma postura que não significa a morte da poesia, mas sua reavaliação, pois a beleza dos poemas clássicos como Homero, não podem ser relegados a segundo plano nem esquecidos. O que se pode confirmar é que a teoria do romance de Hegel, seguindo os passos da estética clássica alemã, deu informações importantíssimas para a compreensão de qualquer pesquisa sobre as origens do romance, até a oposição entre romance e drama, como postula Goethe,

No romance devem se representar, sobretudo, idéias e acontecimentos; no drama, caracteres e fatos. O romance deve avançar lentamente: as idéias do protagonista devem retardar...o desenrolar excessivamente rápido da ação...O herói do romance deve ser passivo ou, pelo menos, não ativo em grau alto. (Goethe. Apud LUKÁCS: s/d, p. 91).

Esta afirmação de Goethe que mostra a delimitação entre uns gêneros, facilita o estudo sobre eles e prova a habilidade dos criadores destas teorias e suas aplicações num mundo mais flexível e exigente. O herói do romance, como nós sabemos, desempenha um papel muito importante dentro da sociedade, pois é uma referência, uma possibilidade de transmitir à sociedade valores positivos e educativos. Um fato notado na literatura universal e onde o protagonista é sempre “bom, bonito e corajoso”, passando uma energia positiva ao povo, que se avalia através dele.

2.2.3- A referência teórica do romance no Materialismo Dialético

“Não é a consciência dos homens que determina o seu ser; é o seu ser social que, inversamente determina a sua consciência”.(Karl Marx. Apud ARANHA, MARTINS: 1993, P. 119).

Karl Marx, filósofo e economista alemão, redator, com Friederich Engels, teórico socialista alemão, do *Manifesto do Partido Comunista* (1848), fundador da Iª Internacional, definiu sua doutrina no *Capital* (1867). O *Marxismo*, baseando-se numa explicação materialista dos fatos econômicos e históricos, considera que o capitalismo, concentrando as riquezas nas

mãos da minoria, não poderá resistir à invasão dos trabalhadores unidos e organizados, que se tornarão donos, numa sociedade coletivista, dos meios de produção e de troca.

O aspecto filosófico do *marxismo* ou *materialismo dialético* é uma rigorosa reação contra as filosofias idealistas e dualistas, que considera como qualquer ideologia destinada a servir a burguesia e enfraquecer o proletariado na sua luta. As principais testes do *materialismo dialético* são: a existência de uma matéria independente do pensamento e anterior a ela, o pensamento sendo da matéria consciente de si, e o desenvolvimento da matéria por oposições ou negações sucessivas. Para Marx, a teoria hegeliana do desenvolvimento geral do espírito humano não conseguia explicar a vida social, que se apresentava, de um lado, como avanço técnico, como aumento do poder do homem sobre a natureza, como enriquecimento e como progresso, mas, de outro, e contraditoriamente, trazia a escravização crescente da classe operária, cada vez mais empobrecida.

Lukács, no seu texto, *o romance como epopéia*, visitou, também, a visão marxista do romance, que, como se pode esperar, só poderia ser diferente da análise de Hegel. Marx, se referindo ao capitalismo, evoca a seriedade e pureza da epopéia antiga e a nova que ele chama de artificial, criada pela burguesia, dentro do quadro da dominação. Quer dizer que toda a nova criação acompanhava a ideologia do mundo burguês e de seus interesses. Marx tentava explicar tudo através do poder econômico, pois as diferenças residiam, não na capacidade, mas na estrutura da sociedade que considerava mais os intelectuais burgueses. Isto para dizer que só se podia avaliar a qualidade ou importância das teorias através dos meios usados. E, por causa disso, o pai do *marxismo* continuou torcendo e adorando o gênero na sua antiga forma,

Devido a suas finalidades e propriedades, o romance apresenta todos os elementos característicos da forma épica: a tendência para adequar a forma da representação da vida ao seu conteúdo; a universalidade e a amplitude do material envolvido; a presença de vários planos; a submissão do princípio da reprodução dos fenômenos da vida mediante uma atitude exclusivamente individual e subjetiva (como, por exemplo, na lírica) ao princípio da representação plástica, em que homens e acontecimentos agem, na obra, quase por si mesmos, como figuras vivas da realidade exterior. (LUKÁCS: s/d, p. 93).

Mas, como nota Lukács, todas estas características fazem parte da poesia épica da Antigüidade, pois o romance, “mesmo aspirando aos mesmos fins a que aspira a epopéia antiga, nunca poderá alcançá-los[...]. O romance, como epopéia da sociedade burguesa, é a epopéia de uma sociedade que destrói as possibilidades da criação épica”. (LUKÁCS: 1974, p. 93). Isto

mostra que Marx não confiava nas teorias modernas do romance criadas dentro da sociedade capitalista. Outro fato importante para sublinhar na visão de Marx em relação ao romance se situa no nível do desenvolvimento decadente do romance burguês, engendrado pelo surgimento memorável do proletariado. Ele tenta distanciar-se das novas teorias burgueses ou orientá-las para o terreno da luta das classes, pois

O amadurecimento da consciência de classe do proletariado, no decorrer do desenvolvimento revolucionário da classe, gera no campo do romance, como em todos os campos da cultura, novos problemas e novos métodos artísticos para os resolver. Pudemos já observar que o problema da degradação do homem na sociedade se tornou inevitavelmente o problema central da estética do romance. (LUKÁCS: s/d, p. 114).

Esta situação encontra abordagens diferentes do proletariado ao capitalista, pois os romancistas do mundo socialista começam a adequar seus temas às necessidades do momento, que giravam em torno de um *mundo em que a atividade espontânea dos homens se pode desenvolver com heroísmo –o proletário-* e no romance burguês, a *tensão épica que pode nascer da luta do homem pela sua existência material*. O romance desenvolve-se mais através dos problemas do mundo das classes sociais, que não era uma mera criação artística, mas uma redefinição de novos valores, numa sociedade em perpétua mudança.

Marx, chefiando um “partido revolucionário”, com base nova, oferece a seus colegas, uma visão não deturpada das realidades presentes, mais encaixada e organizada, dentro das normas do grupo. Por isso, propõe uma reestruturação das mentalidades, com a obrigação de “*educar os educadores*”, isto é, afastá-los das idéias e métodos herdados da burguesia, “contaminada” através do romance do meio. Uma posição progressista na medida em que segue o novo rumo do povo, que luta não só pela valorização de seus usos e costumes na sociedade, mas também, do homem como ser pensante, uma totalidade absoluta, como diria o próprio Hegel ou um *herói positivo*

Esta nova aproximação da epopéia ficará ainda mais clara se lembramos que, enquanto nos romances burgueses, mesmo nos maiores, os problemas sociais objetivos podiam se expressar somente de maneira indireta, pela representação da luta dos indivíduos entre si, aqui, na organização de classe do proletariado, na luta de classe contra classe, no heroísmo coletivo dos operários, manifesta-se um elemento de estilo próximo da essência da epopéia antiga: a luta de uma formação social contra uma outra. (LUKÁCS: s/d, p. 115).

A evolução e o êxito do proletariado, dentro de um conjunto de regras ditadas pela classe vão desempenhar um papel fundamental na elaboração dos temas e assuntos dos romances, baseados, agora, em heróis épicos, isto é, uma tendência para a epopéia. Uma situação que explica um fato de todos os tempos: a criação e mitificação do herói, no sentido de mais valorizar nossos feitos, fatos e vitórias. E, este herói, *homem novo, homem total*, fará parte dos novos temas da literatura, que se quer mais presente e mais participativa na administração do grupo,

A tarefa do romance no período da edificação do socialismo consiste em representar concretamente a riqueza, a astúcia do desenvolvimento histórico, a luta pelo homem novo e pela extirpação de toda degradação humana. A literatura do realismo socialista luta efetivamente com tenacidade e lealdade por esse novo tipo de romance, e nessa por uma nova forma artística, por um romance que se aproxime da majestade da epopéia, mas que conserve também os caracteres essenciais do romance, o realismo socialista já alcançou sucessos relevantes (Sholokov, Fadeev). (LUKÁCS: s/d, p. 116).

Como se pode notar ao longo destas interpretações de posturas e de visões diferentes em relação ao romance e suas teorias, a evolução deste gênero foi marcada por muitas polêmicas, ocasionadas pelo místico da epopéia, que sempre reinou através da sua beleza. Uma beleza, que encantou o mundo clássico nas suas profundezas, mas, como diz o sábio, só o Reino de Deus é perene. O surgimento deu uma nova oportunidade, sobretudo, aos que não se encaixavam nas regras ou teorias das literaturas da Antigüidade e marcou uma presença notável na sociedade burguesa, que lhe deu conteúdo e formas, como o interpretamos na atualidade. Mas, as interpretações do mundo intelectual sobre sua importância e participação na evolução do mundo, diferem, às vezes, radicalmente por causa de pontos de vista doutrinários opostos.

Uma situação bem caracterizada nas visões de Hegel e Marx, respectivamente, com as bandeiras do Idealismo e do Marxismo, doutrinas que desempenharam -e continuam desempenhando- papéis fundamentais nos passos da humanidade, como se nota através do texto de Georg Lukács, *o romance como epopéia burguesa*, uma das fontes mais valiosas desta parte do nosso trabalho. Mas, mesmo com visões diferentes, o romance se destacará no mundo intelectual, adaptado a todas as situações e credos, pois se nós nos lembramos bem, a sua teoria original, base de todas as especulações porvir, é a estética do idealismo clássico, *de maneira, ao mesmo tempo, histórica e sistemática*. E, tirando outra dúvida com Lukács, analisaremos, com todo carinho, esta afirmativa,

Epopéia e romance, ambas as objetivações da grande épica não diferem pelas intenções configuradoras, mas pelos dados histórico-filosóficos com que se deparam para a configuração. O romance é a epopéia de uma era para a qual a totalidade extensiva da vida não é mais dada de modo evidente, para a qual a imanência do sentido à vida tornou-se problemática, mas que ainda assim tem por intenção a totalidade. (LUKÁCS: 2000, p. 55).

Vemos o romance, através da visão de Lukács, como algo problemático e difícil a circunscrever por causa das interpretações e abordagens que sofreu durante muito tempo. Mas, ao contrário dele, pode-se, também, ter uma visão mais simplista e prática do romance, considerado, por exemplo, ambivalente e fácil de entender por Feher Ferenc, na sua obra *O romance está morrendo*. Uma obra que abre uma outra janela onde podem passar mais especulações, discussões e debates contraditórios que fazem o charme de uma ‘ciência’ não exata como a literatura que é emoção, instinto, imaginação e criatividade, bem parecido aos *sobe e desce* ou *vai-vem* que caracterizam os humores e comportamentos do ser humano no seu dia a dia.

Sob a ótica até aqui apresentada, passamos então às fontes primárias, a saber, a obra *Viva o Povo Brasileiro* e a obra, *Sundjata ou a Epopéia Mandinga*.

2.3- Viva o Povo Brasileiro: A identidade do povo brasileiro em pauta.

Somos um povo formado pelo suor e pelo desejo de muitas raças. Somos um povo moldado na variedade de culturas e hoje vemos, em muitos pontos do planeta, o crescimento de uma nova atitude, plural, multicultural, tolerante e fraterna, segundo a qual a maior riqueza de um povo está em sua diversidade. E esta, o brasileiro tem de sobra. (Jurandir Malerba, “Nossa gente brasileira”).

Publicada em 1984, *Viva o Povo Brasileiro*, do imortal baiano, João Ubaldo Ribeiro, mostra, em todos os domínios, ser uma das obras que mais tentou desvendar a identidade do brasileiro através de uma narrativa épica que, além de *reescrever* ou *reinventar* a história do povo brasileiro a partir das suas origens múltiplas, mostra, também, sua evolução e todos os seus desdobramentos. A síntese da obra, que será feita pela heroína, Maria da fé, no capítulo seguinte, mostrará toda a articulação, que faz a relevância desta obra.

Assim, Ubaldo, nesta obra, que alguns consideram como uma continuação mais abrangente e mais adequada ao momento pós-moderno de *Iracema*, de José de Alencar e de *Macunaíma*, de

Mário de Andrade, questiona o conceito de identidade referente ao povo brasileiro e valoriza as culturas ditas *primitivas* do índio e do africano que, mescladas com a cultura européia trazida por países imperialistas como Portugal, Holanda, França, Inglaterra, entre outros, fundamentam toda a cultura e a sociedade brasileira. A identidade, como já vimos nas partes anteriores deste trabalho, é um conceito, que se refere muito à especificidade de cada um, nos seus usos e costumes, suas maneiras de *ver* e *sentir* o mundo e, sobretudo, ao reconhecimento destes valores pelo outro, que é o nosso espelho e o testemunho da nossa existência. O Brasil, por causa das suas origens (índio, africano e europeu), pode ser considerado um país privilegiado, pois se encontram diferentes culturas oriundas de diferentes povos e diferentes continentes. Um estado de fato bem sublinhado em *Viva o Povo Brasileiro* -que passaremos a simplificar através da sigla *VPB*, onde o autor, usando um método bem parecido ao de Jorge Amado, toma como personagem principal do romance o povo do Recôncavo Baiano, algo bem diferente do que se encontra na maioria dos romances de autores brasileiros, onde o personagem principal é, geralmente, uma referência em beleza e nos seus fatos e feitos.

Este povo, representante de toda uma nação, de todo um país, que é o Brasil, desempenha o papel de um engenheiro, isto é, alguém com a missão de construir um edifício de vários apartamentos, e cada um destes apartamentos à imagem de seu proprietário. É assim que se pode definir a imagem multifacetada da cultura brasileira e do seu povo mestiço, orientado no caminho do despertar, ou melhor, da conscientização da sua identidade pela heroína Maria da Fé, a mestiça de olhos verdes,

...apresentada de início como um condensado antropológico da nação brasileira. A violação [estupro] da sua mãe pelo barão de Pirapuama veio acrescentar uma dose de sangue português a uma genealogia já marcada pela hibridação posto que Venâncio, através de Dadinha, sua avó, tinha sangue africano, índio e holandês.[...] Maria da Fé é, com certeza, o arquétipo mestiço desse “povo brasileiro” de que o romance de João Ubaldo pretende evocar a ascensão para a História. (UTÉZA: 2001, p. 38).

João Ubaldo, nesta obra, salienta a mestiçagem, a primeira característica da identidade do povo brasileiro através da formação étnica de quase todas as famílias por causa da convivência estreita entre os brancos, donos e senhores, e os demais componentes da população –negros e índios- no seu estado de escravos e objetos sexuais. A sociedade era hierarquizada e nivelada em classes sociais, de um lado os escravos e de outro os brancos. Uma situação que favoreceu e

motivou a política de branqueamento dos povos negro e índio que, com a violência e o comportamento do “mestre” branco, encontravam nisso a salvação. O exemplo que melhor definiu este estado dos fatos, na obra, é a formação da família do mulato, Amleto Henrique *Nobre Dutton-Ferreira*, que negou suas origens negras, afastando e escondendo a sua mãe negra, criou-se uma outra identidade falsa, casou-se com uma mulher branca e fundamentou toda a educação dos seus filhos dentro da cultura européia.

Maria da Fé, que vem continuando ou completando, como heroína o ciclo das obras de fundação de uma identidade brasileira, como já notamos, com *Moacir*, filho da índia Iracema e do português Martim, na obra do cearense José de Alencar ou Macunaíma, de Mário de Andrade, representa como seus antecessores uma identidade multifacetada e plural e em conformidade com a realidade brasileira, pois o que define o povo brasileiro mesmo é a mistura das “raças” fundadoras que se articularam para dar o mulato, o cafuzo e o mameluco. O que leva Manuel Correia de Andrade a afirmar que “o Brasil não é como desejam os ideólogos das classes dominantes, um país branco, europeizado, mas um país essencialmente mestiço, com uma grande população negra e uma cultura em grande parte influenciada por suas origens negras e indígenas”. (ANDRADE: 2001, p. 14).

Abordando o mesmo assunto, o sociólogo pernambucano, Gilberto Freyre, através das suas obras *Casa-Grande e Senzala* e *Sobrados e Mucambos* e, sobretudo, com sua frase famosa, “todo brasileiro, mesmo o alvo, de cabelo louro, traz na alma, quando não na alma e no corpo, a sombra, ou pelo menos a pinta, do indígena ou do negro”(FREYRE: 1996, p. 283), transmite no preto e branco uma realidade aparente no dia-a-dia do brasileiro. Uma análise desta levou e continua levando muitos intelectuais, pesquisadores e cientistas a tomar mais cuidado quando se trata de classificar o brasileiro segundo a “raça” e confiam mais em expressões como “claro e escuro”, no lugar de “branco e negro”, como se pode notar com a obra *claros e escuros*, do Professor Muniz Sodré. A Revista *VEJA*, do 20 de dezembro de 2000, num artigo intitulado “quem somos nós, de onde viemos”, publica as pesquisas bem avançadas do Professor geneticista mineiro, Sérgio Danilo Pena que, também, desmistifica o conceito de “raça”, pois seu estudo “Retrato Molecular do Brasil”, mostra a ancestralidade materna negra de pessoas como José Sarney, o ex-presidente do Brasil, da artista e modelo Suzana Alves, a “Tiazinha” ou do modelo Paulo Cezar Fahlbusch Pires, o “Zulu”, ou do “negro” Vicente Paulo da Silva, o “vicentinho” do CUT que tem genoma de europeu, entre outras,

Sabe-se hoje que mais de 60% dos que se julgam “brancos” têm sangue índio ou negro correndo nas veias. O problema está no fato que essa mestiçagem influi na maneira como a população se enxerga. Pelo tipo de beleza loura exibida em novelas da televisão, anúncios publicitários e passarelas da moda, o Brasil, ou a elite brasileira, parece envergonhar-se de sua mestiçagem... Somos majoritariamente mestiços, sabemos, mas os censos populacionais pecam pela imprecisão: branco, negro ou pardo são categorias cravadas com base na aparência, no contexto social, na autopercepção. A resposta sobre quem somos nós, mesmo contra a opinião dos censos, está sendo encontrada **dentro de nós mesmos**. (VEJA: 2000, p.103).

A postura do mulato Amleto, já mencionada, que era “normal”, naquela época, por causa da desvalorização do negro, que por ser capturado pelos europeus munidos de armas que nunca tinha visto nem conhecia, obrigado a vir e morar no Brasil na condição de escravo, ele ocupava o último grau da estrutura da sociedade brasileira muito hierarquizada. Mas, mesmo assim, ele conseguiu se reorganizar nos momentos de “cochilo” dos senhores para recriar um ambiente um pouco parecido ao deixado na África e praticar suas religiões e alguns costumes como aqueles presenciados por acaso pelo comandante Patrício Macário que, curioso e intrigado, mostrava todo o seu interesse pela religião dos escravos negros, algo diferente do que conhecia (Ribeiro:1984, p. 489-500). Esta religião, vista como *Candomblé* por uns e *Umbanda* por outros, entre outros apelidos no Brasil é, na realidade, originária da África onde é conhecida como *Animismo*, no seu estado bruto e que, com os elementos do novo meio e a proibição de que era objeto, tornou-se uma mistura bem diferente. Isto porque o *Animismo*, na sua essência, se fundamenta, primeiro, no fato de que todo ser, qualquer que seja sua espécie, é “animado” e dotado de um certo poder que se pode chamar segundo os lugares: *força vital*. Assim o homem tem força, a palavra tem força, o olhar tem força, a pedra tem força, isto é, tudo que existe tem força. Mas, continua Lilyan Kesteloot (1971), alguns seres têm mais forças, sobretudo, o Criador Supremo, Deus, rodeado de divindades - cada uma especializada em alguma coisa (deus da guerra, deus das águas, etc), dos mortos que, segunda a crença popular não são mortos e têm uma grande influência na vida cotidiana da família, da tribo, e em último lugar dos vivos. O segundo grande princípio do *Animismo* é que todo ser pode agir sobre um outro se é mais forte que este último; é a interação universal. Esta crença ancorada no espírito do africano em geral, é bem abordada pela pena de Lilyan Kesteloot, pois

É em virtude deste princípio que o feiticeiro pode passar sua força a um talismã que poderá prejudicar ou proteger o homem que o tocará. Se o meu inimigo tem muito mais força vital do que eu, bastará ele me desejar algo ruim para que o seu desejo se realize, como por exemplo, eu ficar doente. Toda a *magia* está baseada neste princípio de transmissão de forças com ou sem intermediários. O feiticeiro e o curandeiro têm talvez especialidades diferentes, mas são todos homens de grande força e podem utilizar esta força para o bem ou para o mal... É por causa deste princípio de interação reforçada pela magia que multiplica as possibilidades de perigo e de agressão que os animistas são tão supersticiosos ou prudentes. Eles procuram constantemente a proteção de um determinado *génies, ancião ou totema*. Eis porque o animismo não acredita que a doença, o acidente, a morte sejam coisas naturais; são sempre mandados por alguém mal intencionado. (KESTELOOT: 1971, p. 41)¹³

Essas características do Animismo existem quase todas no Candomblé e na Umbanda brasileiros e influem no comportamento de uma boa parte do povo brasileiro, que, além de supersticiosa, é mais espiritual do que adepta de uma determinada religião. Pesquisas feitas em Institutos de Ensino, como a Fundação Educacional de Duque de Caxias, confirmam isto, pois na pergunta sobre a religião, a maioria dos pesquisados, 60%, se declararam ser católicos, 25% evangélicos e 13% religiões de origem africana (candomblé, umbanda), 2% outras). Mas, na pergunta sobre quem já freqüentou ou tem alguma ligação com as religiões de origem africana, 90% responderam afirmativamente, confirmando Manuel Correio de Andrade, “é comum que pessoas sejam, ao mesmo tempo, católicas e membros de ‘seitas’ africanas, havendo ritos católicos, como a lavagem das escadarias da Igreja do Bonfim na Bahia, que se realizam através de um ritual bastante africanizado”.(Andrade: 2001, p. 16). Uma situação análoga à de muitos países africanos, pois no Senegal, por exemplo, 85% da população se declaram muçulmanos, 10% cristãos e 5% animistas. Mas, na realidade dos fatos, quase toda a população tem ligação com o *Animismo*, que é base da tradição africana. As religiões como o Islamismo, o Cristianismo, entre outras, são todas importadas ou do árabe ou do europeu ou do asiático e, como diz Mário de Andrade, “ninguém se liberta de uma vez das teorias avós que bebeu”.

Vendo a estratificação da sociedade brasileira com um olhar objetivo, positivo e progressista, pode-se, com toda segurança, afirmar que o Brasil tem a importância cultural do seu tamanho tomado em consideração o sincretismo que define todas as áreas da sociedade: o

¹³ tradução do doutorando

sincretismo religioso, a mestiçagem, o encontro das culturas, que deram ao país uma das culturas mais ricas do mundo, com a participação do ameríndio, do europeu e do africano. Uma participação efetiva de cada um dos componentes, também, na música, na dança, na alimentação, com pratos bem diversificados e, sobretudo, a maioria de origem africana por causa do papel fundamental da negra escravizada na culinária brasileira, “em algumas regiões brasileiras a alimentação é carregada no uso de óleos, como o dendê, ou o excesso da pimenta e de condimento orientais, bem ao gosto dos africanos”. (ANDRADE: 2001, p. 17). Em consequência disso, não se pode encarar o branco brasileiro como o europeu, nem o negro brasileiro como o negro africano. Um fato bem especificado por João Ubaldo Ribeiro nesta obra fenomenal, que alguns consideram, como a obra mais concreta em relação a uma possível história da evolução do povo brasileiro, bem diferente da obra de Oliveira Viana, *a evolução do povo brasileiro*, que fala, de um Brasil, totalmente imaginada e fora das realidades e dos padrões deste país que só pode ser analisado no seu conjunto.

O mérito de Ubaldo, nesta obra, é conseguir, através de uma linguagem bem brasileira, incorporar o espírito do brasileiro comum e contar sua história com humor e uma visão crítica que pode levá-lo a pensar o Brasil e/ou no Brasil conscientemente. Os temas abordados, além de visitar o Brasil nas suas profundezas como já vimos, denunciam e questionam, também, este mesmo Brasil na sua evolução como entidade e como totalidade: o genocídio dos índios, a escravatura, a fascinação e dependência cultural européia, a postura da Igreja na história do povo, o complexo de inferioridade do colonizado ao colonizador, entre outras. Mas, o ponto mais alto desta leitura pode se encontrar na procura da identidade, como notamos na conversa entre Patrício Macário e seu filho com Maria da Fé, Lourenço:

-Que faz você, meu filho? Perguntou Patrício Macário.

-Faço revolução, meu pai – respondeu Lourenço. Desde minha mãe, desde antes de minha mãe até, **que buscamos uma consciência do que somos**. Antes, não sabíamos nem que estávamos buscando alguma coisa, apenas nós revoltávamos. Mas, à medida que o tempo passou, acumulamos sabedoria pela prática e pelo pensamento e hoje sabemos que buscamos essa consciência e estamos encontrando essa consciência. (RIBEIRO: 1984, p. 607).

2.4- A leitura de uma *formação* esboçada: *Sundjata ou a Epopéia Mandinga*.

Classificado dentro dos romances históricos, *Soundjata ou a epopéia Mandinga*, que a partir de então simplificaremos como *SEM* e que será apresentado de maneira bem resumida pelo próprio herói no capítulo seguinte, é um romance que, também, pode ser considerado como romance político e epopéia, e, como a literatura dos mitos e dos contos, tem uma função didática. Ele exalta as virtudes morais maiores, a bravura, a fidelidade à palavra dada, o horror da traição, o sentido da honra, e, na medida em que os heróis que ele celebra existiram verdadeiramente, constitua pelo auditório um verdadeiro reservatório de modelos cuja atualidade permanece ainda intacta depois de muitos séculos.

Este sentido da epopéia que encontramos em *SEM*, faz com que Jacques Chevrier o considera, dentro da realidade africana, como uma possibilidade ou uma vontade do africano de se identificar a figuras famosas numa época passada e rica. Isto para concretizar a construção de uma identidade própria muito tempo negada ou abafada pela escrita ocidental, que sempre encarou a África como algo saindo do nada. Assim, Djibril Tamsir Niane tenta inculcar a *Sundjata*, “*O homem de nomes múltiplos, contra quem os sortilégios jamais tiveram qualquer validade*” (NIANE: 1982, p.12), o espírito de um herói de epopéia para resgatar a história de um povo no sentido da valorização e respeito do seu passado glorioso.

Uma tarefa muito difícil na medida em que, para dar credibilidade aos fatos, deve-se fugir ou adequar o maravilhoso às necessidades da história e combinar com os caprichos do tempo, como explica Carlos Burlamáqui Kopke, nesta tirada um pouco comprida:

Existe um traço de união entre o passado e o presente de um povo, isto é, entre a tradição que não se petrifica, antes se heroiciza, e a ansiedade dos pósteros em toda a sua capacidade de aceitar as *manifestações sobrenaturais* como agentes transfiguradores de um acontecimento (ou de vários acontecimentos) em que as nações colocam muitas de suas glórias e de seu valor cívico. Então o passado se faz presente, o remoto se torna próximo, o símbolo transforma-se em atendimento, e a alegoria, de processo clássico, tem na expressão do artista aquilo que, de fato, lhe pertence especificamente: retratar a ação unitária, íntegra e completa do herói, através do qual os acontecimentos de um passado remotíssimo se infiltram na obra de arte, e podem fazer dos 24 cantos da *Odisséia* o poema narrativo, ao mesmo tempo heróico e maravilhoso, pleno de cosmovisão, e que, por seus imperativos de unidade, sedimentando as experiências primitivas de um grande povo, chega à posteridade marcado dos valores tradicionais de uma grei

que é a própria fonte do ser humano. (Carlos Burlamáqui KOPKE Apud MACHADO: 1962, p. 17-18).

Como se pode notar, a epopéia é um gênero universalmente expandido, pois ela responde às preocupações de todos os povos na conservação dos traços de sua história por meio da escrita ou da tradição oral, caso dos países africanos. Neste sentido, a idéia de Niane de fazer uma releitura da história de vários países da África Ocidental (Mali, Senegal, Burkina Fasso, Guiné Conakry, Guiné Bissau, Costa de Marfim, entre outros), através da obra *SEM*, nos leva ao processo de formação das nacionalidades destes países que se baseiam na fonte que eles têm, respeitam e acreditam como a Tradição Oral. Isto no sentido de confirmar Luiz Toledo Machado de que “Todo povo antigo possui sua epopéia, que se mistura com sua história primitiva e procura refletir as virtudes das nacionalidades. Pois a epopéia não é somente a narração poética em que lenda, mito, heróis e deuses se unem em maravilhoso fantástico”. (MACHADO: 1962, p. 33).

Epopéias como a *Ilíada*, a *Odisséia* de Homero, *A Eneida* do poeta Virgílio, *Orlando, o furioso* de Ludovico Ariosto, *Jerusalém Libertada* de Torquato Tasso, *A Chanson de Roland* atribuída a Turolfo, *Os Lusíadas* de Camões, a *epopéia de Chaka* publicada por Thomas Mofo, entre outras, desempenham o mesmo papel do que a obra *SEM* de Djibril Tamsir Niane. Os heróis dessas obras, ao instar de Sundjata, veiculam uma maneira de ser, de ver, de pensar, pois todo herói não é senão o amálgama magistral dos caracteres de um povo, que o elaborou na sua inexaurível força criadora. Sundjata, comparado por vários africanistas a Alexandre, o Grande, se empenha, ao usar muitos elementos referentes à união do grupo, pela concretização da idéia de formação de uma nação ou de uma entidade ligada pelos laços da história, um dos princípios fundamentais da nação como totalidade.

Niane, baseando toda a trama da sua obra nos ditos, provérbios, adivinhações, tenta mostrar a força da tradição oral africana, o lugar e importância da memória nessas sociedades que chegaram a manter viva boa parte da sua história através do empenho dos *griots*, como Balla Fassekê, que acompanhava Sundjata como sua sombra, pois como disse Mamadu Kuyatê “De fato, não haveria heróis, se as ações estivessem condenadas ao esquecimento dos homens, pois agimos a fim de provocar a admiração dos que vivem, e despertar a veneração dos que devem vir ainda”. (NIANE:...1982,...p. 88). Eles -os *griots*- foram, realmente, a base de tudo o que o africano tem hoje como prova sobre sua genealogia, o desenvolvimento de sua história, entre outras coisas, que se usam para tentar desvendar muitos dos segredos que alimentam o cotidiano dos africanos, esclarecer e dar equilíbrio a este mundo ainda novo.

O senegalês Cheikh Hamidou Kâne, na sua obra, *Os guardiões do Templo*, seguindo o caminho de Djibril Tamsir Niane, insiste sobre a importância do papel do *griot* não só na preservação e transmissão da história da África através das gerações, mas também a capacidade deles de criar situações para uma boa interpretação dos fatos e feitos, pois

O silêncio é seu campo de provas. Para se expressar sem escrever, eles cavam seu caminho e batem no silêncio, que permaneceu intacto, envolvendo-os em sua imensidade escura. No silêncio, eles cavaram cavernas de ritmo, iluminadas pelo flash de guitarras, profundos vales de lendas. Durante milênios, antes da escrita, trabalhando de dentro e em todos os lados, começaram a costurar o mundo negro com sua linha fina, os *griots*, com suas vozes e os instrumentos que eles construíram, eram os demiurgos criadores desse mundo, e sua própria testemunha. Eles exaltaram-no, deram-lhe dignidade e peso e, à medida que o faziam, elevaram-no acima de si mesmo, sustentado em seu campo de batalha e preservado em glória e tradição. Ao fazer tudo isso, eles lutaram arduamente contra o silêncio e o esquecimento, contra o tempo destruidor. (Cheikh Hamidou Kâne, *Os Guardiões do Templo*, Apud BARRY: 2000, p. 5).

SEM, baseada na sua integralidade na Tradição Oral, é, para o autor, um meio de conhecer as peripécias que a África ultrapassou para, mesmo com a interferência das aberrações da história como a escravatura, a colonização, entre outras, continuar viva e bem disposta a valorizar os elementos que fazem a diferença entre ela e os outros continentes. Sundjata, como herói de uma viagem nos meandros da história, leva o africano a reler e analisar, com um olhar mais consciente e mais responsável, tudo o que se pode tirar desse encontro de ditos, provérbios e que torna a educação tradicional uma das mais eficiente para o equilíbrio emocional, o respeito dos valores referentes ao ser humano como entidade ou totalidade e a valorização dos elementos da natureza. Tudo isso foi possível por causa da conscientização e boa vontade de intelectuais africanos até não africanos que se empenharam a devolver à África boa parte da sua história que a colonização tinha apagado, e como diz o historiador senegalês Boubacar Barry

A conquista colonial no final do século XIX produziu uma ruptura na transmissão da história pela via da tradição oral. Tornando um princípio que as sociedades africanas não tinham histórias, a escola colonial desenvolveu uma ciência ambígua -estudos africanos- enfatizando a etnologia ao custo da história. Dessa forma, a ideologia elaborou uma forma de escrever uma história que era específica para a sociedade colonial emergente e se alimentava no passado da Europa e da África. (BARRY: 2000, p. 39).

A história de Sundjata como imperador, rei, chefe político, entre outras denominações e sua maneira de encarar a adversidade, ajudou muito à criação de posturas éticas e íntegras a muitos dos jovens intelectuais africanos que terão a missão de reivindicar, depois da Segunda Guerra Mundial, a autonomia ou independência de seus países aos países imperialistas que tinham dividido o continente africano em colônias de povoamento e colônias de exploração. Em Sundjata, encontramos noções bem determinantes como a persistência, a bravura, a justiça, pois ele erradicou a escravidão e o tráfico nos seus Estados, deu credibilidade ao império Mandinga, tornou os povos malinkés –habitantes de Mandinga- orgulhosos de sua terra e de sua história, e nunca deixou de reconhecer seus limites como ser humano, como notamos nessas palavras que repetia sempre que podia durante as reuniões *sous l'arbre à palabre*: “não é todo dia que o homem domina seu ser íntimo e sua ciência. Quando estou feliz é quando sinto que aqueles que me ouvem estão atentos, portanto interessados, volto a ser eu mesmo: então encho todo recipiente em que possam me colocar”. (CISSÉ: 1988 apud BARRY: 2000, p. 9).

Este comportamento do verdadeiro herói, tão cantado pelos *griots* de toda a África Ocidental, se confunde às vezes a uma lenda ou ao mito que sempre ajudaram na fundação da maioria das nacionalidades de vários Estados modernos, sobretudo aqueles que tinham que reformular as bases de suas histórias modificadas ou manchadas pela invasão de outras nações, como encontramos ao longo da história da humanidade. E tudo isso através da tradição oral, não somente para os africanos, mas também para o mundo ocidental, que sempre valorizou e teve como exemplos a *Ilíada* e a *Odisséia*

Os poemas homéricos são anteriores à intervenção da escrita, que data do século VI a . C., tendo circulado até essa época, através da transmissão oral, laboriosamente desenvolvida pelos rapsodos. Somente no sexto século anterior a Cristo é que um tirano dado ao cultivo das letras, Psístrato, teria ordenado que se passassem para o pergaminho as breves composições correntes na boca do povo que guardavam ainda nexos e coerência, podendo ser compiladas sem perda da solução de continuidade. As epopéias de Homero são, por conseguinte, frutos da elaboração da alma popular, que à primeira ação do herói foi acrescentada outras, perfazendo o ciclo heróico das epopéias. (MACHADO: 1962, p. 32)

Esta afirmação de Luiz Toledo Machado nos leva a questionar a atitude de muitos intelectuais do mundo ocidental que refutaram e continuam refutando a credibilidade das histórias dos povos africanos contadas através da tradição oral, esquecendo que a base da visão e do intelecto ocidental vem duma tradição semelhante à da África. Nisso, o senegalês Amadou

Moctar Mbow, ex-Diretor da Unesco, foi claro, quando denuncia o preconceito e a vontade de ser superior do europeu ao africano, o fundamento de toda a política usada durante todo o período da invasão da África para deixar com estigmas ou complexos de inferioridade o colonizado, que chegou a ter como referências a história e o herói dos colonizadores. Na África de expressão francesa, por exemplo, os africanos estudavam nas escolas durante a colonização a história de seus antepassados “*Les gaulois*”. Uma situação ridícula quando se pensa na possibilidade de reescrever, com objetividade, a evolução dos povos africanos da Pré-história aos tempos modernos, com a ajuda de historiadores e antropólogos como Cheikh Anta Diop, Boubacar Barry, Joseph Ki-Zerbo, Jan Vansina, Amadou Hampâté Ba, Mamadou Diouf, Abdoulaye Bathily, Djibril Tamsir Niane, Wa Kamissoko Youssouph Tata Cissé, Abdoulaye Ly, Thomas Mofo, Iba Der Thiam, entre outros.

Assim, podemos, depois de uma leitura esquemática ou esboçada chegar à conclusão de que, como questionou o ex-presidente poeta do Senegal, Leopold Sedar Senghor, “a colonização foi realmente um mal necessário, como o entende o europeu”? Responderíamos, com toda a certeza do mundo, que foi um mal desnecessário na medida em que destruiu sociedades, abafou, durante muito tempo, os costumes e usos da África como de outros lugares onde a força, a cobiça, a dominação alheia e a exploração sem escrúpulo se mantiveram como arma. Mas, obras como *SEM*, na pena de Djibril Tamsir Niane, têm a capacidade de restaurar todas as facetas de uma civilização que, por pouco, ia naufragar num mar sem sal nem peixe, como sempre disse o sábio Amadou Hampâté Ba. A visão de Niane atravessou os tempos e momentos de toda uma história para se firmar em visões e posturas que deram ao continente africano, portas e janelas para se abrir a outras civilizações e mundos, no sentido de chegar a esta Civilização do Universal tão cara a Leopold Sedar Senghor e que nos leva a aceitar o outro e aproveitar suas boas coisas.

CAPÍTULO III
O HERÓI-MITO: Retrospectiva de uma história

3.1- O Mito: um discurso tradicional

“O Mito é o Nada que é Tudo”

Fernando Pessoa

Nesta parte do terceiro capítulo, abordaremos um dos elementos, considerado núcleo do trabalho, a saber, o mito. A importância deste conceito se confirmará através da atuação e do papel do herói, com que ele se acopla para dar vivacidade às histórias das duas obras em estudo, *Viva o Povo Brasileiro* e *Sundjata ou a Epopéia Mandinga*. O conceito será visitado em todos os níveis que aparecem nos estudos, isto é, com mitólogos, cada um através de sua formação, como Joseph Campbell, que teve influências de C.G. Jung ou Roland Barthes, influenciado pelo estudo da lingüística, entre outros.

Considerado um dos termos que mais viajou entre os povos e as nações do mundo, o mito é visto como um relato cujos componentes essenciais estão na esfera do sagrado e cujos objetos são as origens e / ou características de fenômenos naturais e sociais importantes para uma dada sociedade, levada por isso a especular sobre eles. Assim, ele se resume a uma forma de conhecimentos que equaciona as grandes questões espirituais e materiais da sociedade até explicá-las de maneira plausível. Eis por que os heróis míticos que inspiraram as doutrinas religiosas, as lendas, as superstições, a poesia, as tragédias clássicas, tornaram-se símbolos que desempenharam e desempenham, até hoje, papéis fundamentais na elaboração e posicionamento do futuro dos povos, sobretudo dos povos ex-colônias que, a partir deles, reescrevem as suas histórias por muito tempo abafadas ou alteradas pelo colonizador. Uma função do mito, através do herói, foi bem definida por Pierre Grimal, “O mito não é uma realidade independente, mas algo que evoluiu segundo as condições históricas e étnicas; e que, em alguns casos, conserva testemunhos inesperados sobre situações que, não fosse o mito, estariam esquecidas”. (GRIMAL:1982, p. 15).

Mas, mapeando a evolução do termo através dos tempos, veremos que a visão de Pierre Grimal só é uma das tantas que balizam os caminhos traçados pelos mitos *cosmogônicos*, as narrativas que tratam da criação do mundo; os mitos *teogônicos*, as narrativas que tratam do nascimento ou origem dos deuses; os mitos *heróicos*, narrativas que tratam das aventuras de um personagem acima da média que passa toda a sua vida empenhada na tarefa de servir ao seu povo, a um determinado rei ou mesmo a uma mulher a quem ele ama e protege; os mitos *escatológicos*, narrativas míticas que tratam do fim do mundo; os mitos de *catábase*, narrativas

míticas que tratam de heróis que, por motivos diversos, descem ao mundo dos mortos, entre outros.

Esses vários tipos de mitos enumerados (LEAL: 1996) mostram, na realidade, as várias possibilidades que temos para explicar pensamentos e crenças que se podiam encontrar na civilização grega antiga, pioneira na divulgação dos mitos, mas também, em todas as culturas existentes, pois o mito que tenta responder às perguntas sem respostas do ser humano face aos fenômenos da Natureza como a astronomia, a meteorologia, entre outros, ou a exprimir os sentimentos fundamentais de cada sociedade ou a construir as bases das nacionalidades, aparece do Norte ao Sul e do Oeste ao Leste do planeta com as mesmas conotações. Mas tudo gira em torno do fenômeno Homem, como especifica Luiz Toledo Machado

No princípio tudo era mistério. Os homens, coexistindo com os deuses, viviam num mundo encantado e selvagem, não conseguindo compreender as forças secretas da natureza. O universo com as suas forças era sobrenatural, por falta de outra explicação plausível, e dentro dele destacava-se o maior mistério dos tempos: o homem. (MACHADO: 1962, p. 39).

Como se pode entender, Machado tenta nos levar à explicação da razão do uso do mito como paliativo à incompreensão dos fenômenos da natureza, pois, na frente do desconhecido, a arma para desvendar os segredos do universo encontrava-se dentro das esferas da mitologia que, na época, era parte integrante do cotidiano dos povos. E, seguindo o raciocínio de Machado, vemos que esta visão do mito, bem perto do mundo da fábula ou do fantástico era uma coisa natural, já enunciada por muitos pensadores como Miguel de Ferdinandy ou o poeta Lucrécio que, na sua obra *Quinto Livro*, explica a origem do mundo e de todos os seres animados como inanimados que vivem nele. Isto para especificar que toda a época chamada Pré-história baseava-se no mito como fábula, como lenda para responder às possíveis perguntas que ultrapassavam o raciocínio do homem. Nisso, podemos ter como referência, além da Grécia, uma outra civilização, a nórdica.

A civilização nórdica, famosa por seu culto à mitologia com o deus Thor, entre outros, assim como a grega, povoava a existência e o cotidiano dos povos de lendas que não só personificavam os fenômenos da natureza, mas também “*os sentimentos da alma humana tinham também a sua interpretação alegórica*” (MACHADO: 1962, p. 50). Foi assim que se depara, na história do povo, estudada nas escolas escandinavas, por exemplo, a atuação dos deuses como *Jotum, Thor, Balcler, Wunsch, Agir, Odin, Ymer*, entre outros, que continuam ancoradas na

memória do povo, pois mesmo com o avanço notável das descobertas técnicas e científicas, o mistério persiste em muitos setores da vida do ser humano. Até agora, ninguém chegou ou consegue explicar melhor, boa parte das “coisas” do universo, do que o poeta Lucrécio, como podemos ver neste trecho que, segundo Machado, trata da descrição do início dos tempos,

No princípio a terra produziu o gênero das ervas e o esplendor verde em torno das colinas e em todas as partes; pelos campos resplandeceram os floridos prados de verdejante cor, e houve uma grande disputa entre as diversas árvores para elevarem-se aos ares com as ridentes folhas. Também, pêlos, penas e cabelos são criados nos membros dos quadrúpedes e no corpo das aves. Assim, naquilo então, a terra elevou primeiro as ervas e os arbustos novos: depois, criou as espécies mortais do lugar, nascidas de muitos e de mui diversas condições, pois os animais terrestres nem podiam provir do céu nem surgir dos mares. Só cabe dizer que a terra adquiriu com justiça o nome de mãe, já que a terra criou todo o orbe e se ainda hoje surgem inúmeros animais das terras, criados pela chuva e pelo quente calor do sol, não devemos estranhar que então tenham nascido animais de maiores tamanhos, alimentados pela nova terra e pelo éter. (LUCRÉCIO, citado por MACHADO: 1962, p. 42).

Através da simplicidade das explicações de Lucrécio sobre a origem da fauna e da flora, podemos ressaltar o grau de aceitação do mito pelos povos daquela época, como algo natural e inquestionável. Quer dizer que o mito era mais ou menos uma ciência capaz de resolver ou responder sobre tudo o que o ser humano ainda não conseguia assimilar. O que facilitava este estado dos fatos era, sobretudo, a desconhecida origem do mito, que saiu do nada e se tornou, como diz Fernando Pessoa, “*o nada que é tudo*”.

Não tendo nenhuma informação concreta sobre a origem do mito, filósofos e pensadores da Grécia Antiga, como Evemero, Plotino, Porfiro, passando por Dupuis e Emerico David, até alguns dos últimos séculos como Herbert Spencer ou Max Müller, no século XIX, tentaram, cada um com sua teoria, responder segundo os interesses do momento. Mas foi o último que se aproximou mais do sentido mais desenvolvido na atualidade, pois como diz Machado,

No século XIX, Max Müller, na Inglaterra, A. Kuhn, na Alemanha e Miguel Bréal, na França, apoiando-se nos notáveis progressos da línguística geral, procuravam demonstrar que os mitos tinham a sua origem na linguagem. (MACHADO: 1962, p. 60).

Essas visões de Muller, Kahn e Bréal, mais atuais no debate sobre a origem do mito, nos levam, também, a considerar as posições de numerosos pensadores atuais, que definem o mito

como uma fala, uma linguagem e que, no dizer de Lévi-Strauss, pode ser até diferenciada, mas não passa de uma linguagem adequada a uma situação, a um ambiente, como se pode notar nestas palavras do ilustre etnólogo francês

A poesia é uma forma de linguagem sumamente difícil de ser traduzida para uma língua estrangeira, e qualquer tradução acarreta múltiplas deformações. Ao contrário, o valor do mito como mito persiste, a despeito da pior tradução. Qualquer que seja nossa ignorância da língua e da cultura da população onde foi colhido, um mito é percebido como mito por qualquer leitor, no mundo inteiro. A substância do mito não se encontra nem no estilo, nem no modo de narração, nem na sintaxe, mas na *história* que é relatada. O mito é linguagem; mas uma linguagem, que tem lugar em um nível muito elevado, e onde o sentido chega, se é lícito dizer, a *decolar* do fundamento lingüístico sobre o qual começou rolando. (LÉVI-STRAUSS: 1975, p. 242).

O autor da obra *Antropologia Estrutural* ressalta, neste trecho, a universalidade e importância do mito para a decodificação dos usos e costumes das sociedades e sua capacidade de criar uma cadeia de elementos complementares, que ele chama de *grandes unidades constitutivas* e que podem ser lidos ou interpretados como mito, em qualquer lugar do universo. Apenas a título de exemplo, podemos dizer que Levi-Strauss, assim como Malinowski e Tylor deram um passo gigante ao estudo e compreensão do mito e seu papel nas sociedades, nos povos e chegaram a classificá-lo no nível da cultura, dentro de suas pesquisas antropológicas.

Roland Barthes, em *Mitologias* (1989), abordando na mesma direção que Lévi-Strauss, encara o mito como *um sistema de comunicação, uma mensagem*. Mas podemos notar, também, que Barthes abre mais horizontes à compreensão do mito que, para ele, “não poderia ser um objeto, um conceito, ou uma idéia: ele é um modo de significação, uma forma...O mito não se define pelo objeto da sua mensagem, mas pela maneira como a profere”. (BARTHES: 1993, p. 131). Uma visão que corrobora com a da maioria dos mitólogos, que começaram a valorizar todas as possibilidades do mito dentro das sociedades a partir do século XIX, com a evolução da lingüística. Assim, o mito, tomado como uma fala codificada, cifrada, ultrapassa seu conteúdo de “fabuloso”, de “fantástico” e necessita, em algumas ocasiões, de uma interpretação.

Mas, com seus sentidos múltiplos, o mito não esquece, também, de dialogar, com “o inacreditável”, “o impossível”. Isto quer dizer que, além de ser resposta a dúvidas e inquietações, de ser uma linguagem codificada, que merece uma interpretação, o mito se posiciona, às vezes, como algo ilusório, fictício, algo que não se pode realizar ou que não existiu. O que é importante

ressaltar neste ponto, dentro do escopo de nosso trabalho é que este último sentido, embora encontrado em vários trabalhos e textos de autores do mundo ocidental, não se encaixa nas crenças e possibilidades de interpretações do mundo do senegalês, que é um ser supersticioso, muito ligado aos fenômenos da Natureza e às coisas metafísicas. O mito, naquela sociedade, é como uma espécie de método educacional, que, às vezes, é mais valorizado do que as coisas que se lêem ou se discutem por causa da importância da Tradição Oral. Esta, a que já nós referimos nas seções anteriores de nosso trabalho, sempre procurou ressaltar tudo que fazia do mito, o pilar das benfeitorias, que o ser humano podia aproveitar no seu cotidiano sem angústia nem medo face ao mistério que sempre definiu o mundo. Em relação à atuação do mito como algo inerente às sociedades, alguns intelectuais ressaltam até a importância da Tradição Oral, mais adequada do que a escrita a uma possível interpretação do mito, como se pode notar nesta afirmação de Junito Brandão,

A forma escrita desfigura, por vezes, o mito de algumas de suas características básicas, como, por exemplo, de suas variantes, que se constituem no verdadeiro pulmão da mitologia. Com isso, o mito se enrijece e se fixa numa forma definitiva. De outro lado, a forma escrita o distancia do momento da narrativa, das circunstâncias e da maneira como aquela se converteria numa ação sagrada. Um mito escrito está para um mito “em função”, como uma fotografia para uma pessoa viva. E se é verdade que a forma escrita é uma característica das mitologias antigas, a grega ainda está comprometida por outra particularidade. Mitos existem, fora do mundo grego, que, mesmo em sua rígida forma escrita, conservaram um nítido e indiscutível caráter religioso: são aqueles cujo contexto tem um cunho ritual. (BRANDÃO: 1991, p.25)

Mostramos já a origem bem misteriosa do mito e, para se ter uma idéia de como ele funcionava nos séculos passados, notamos que no domínio das artes e da literatura, a Tradição Clássica impunha a imitação dos métodos antigos, o pensamento científico e filosófico da Europa nos fins do século XVII que ficava submetido ao argumento da autoridade: todas as chamadas “verdades” foram transmitidas pelos grandes autores dos séculos passados e aceitas como tais pela corrente das gerações humanas. Uma situação notada dentro do quadro da civilização grega que era a fonte de inspiração dos filósofos como Platão e seu discípulo, Aristóteles.

Descartes, no meio do século XVII, dá o primeiro golpe ao argumento da autoridade, declarando: “*não quero saber mesmo se houve homens antes de mim*” (DESCARTES. Apud FALL: 1979, p. 155). Os exegetas da Bíblia, como Richard Simon aplicavam igualmente aos

textos sagrados os princípios do livre-arbítrio. Mas quando o francês Bernard Le Bovier De Fontenelle, sobrinho de Pierre Corneille, compôs seu tratado sobre a *Origem das Fábulas*, em 1683, o combate da razão contra o erro tomou uma nova feição.

Renunciando aos pesados tratados teóricos destinados unicamente a alguns eruditos, Fontenelle multiplicou as pequenas obras de vulgarização: ele espalhou, assim, dentro do grande público, os sopros novos do espírito crítico. Mas, como se sabe, quando é ignorante e tem pouca experiência, o homem vê muitos fenômenos extraordinários. Os primeiros homens viram muitos desses fenômenos, e como naturalmente os pais contavam aos seus filhos o que viram e o que fizeram, tudo aparecia como fenômeno extraordinário nos relatos daqueles tempos.

Quando se conta uma coisa surpreendente, a nossa imaginação excita-se sobre o objeto e começa a engrandecê-la, acrescentando o que faltaria para torná-la completamente maravilhosa. Além disso, vangloriamos-nos dos sentimentos de surpresa e de admiração que causamos aos nossos ouvintes, e por causa disso tentamos sempre aumentar os feitos e os fatos. Nesse sentido, uma pessoa, sem o desígnio de mentir, ao começar um relato extraordinário, poderia, entretanto, surpreender-se ela própria mentindo, se não tomar certo cuidado; e daí vem que se precisa de uma espécie de esforço e de uma atenção peculiar para só dizer a verdade. O que será, depois disso, dos que, naturalmente, gostam de inventar e de impor aos outros?

Como se nota, na maioria dos relatos encontrados ao longo da história dos homens, aqueles que nossos antepassados fizeram aos seus filhos eram, muitas vezes, falsos neles mesmos, porque eram feitos por pessoas sujeitas a ver coisas que não existiam e, além disso, sendo exagerados, ou de boa fé, conforme acabamos de explicar, ou de má fé, desde a sua origem. Mas será, com certeza, ainda pior quando passarão de boca a boca: cada um tirará alguma coisa de verdade e colocará algo de falso e, principalmente, de falso maravilhoso, que é, em geral, o mais agradável, e pode ser que, depois de um século ou dois, nada ficará do pouco de verdade que havia no início nem do primeiro falso. E assim, entramos no mundo do mito em que explicar uma coisa só pode ter uma base aleatória, ilusória, imaginativa e, sobretudo, relativa. As noções de falso e de verdadeiro, aqui usadas, são ligadas à visão de como cada sociedade se avalia, em função das suas especificidades. E nos lembram, também, a fala do personagem, o cego, em *VPB*, que já usamos para mostrar a relatividade de conceitos como estes.

Estas interpretações são, como se pode dizer, naturais ou normais em uma sociedade como a sociedade tradicional senegalesa, que sempre baseou sua educação, suas crenças, seus costumes

em uma organização rígida onde o conto, o mito, as adivinhas, as lendas determinavam as condutas individuais e coletivas. O mito, naquela sociedade, não difere muito das sociedades antigas do mundo ocidental, pois o mito desempenhava não só o papel de “tirar dúvidas” sobre os mistérios da mãe Natureza, mas também, era utilizado como método didático para inculcar ao povo conceitos como a Ética, o Bem, o Mal, a Verdade, o Belo, a Consciência, a Inconsciência, a Moral, a Religião, entre outros.

Estes conceitos, como podemos notar, são puramente subjetivos e não se baseiam em argumentos concretos, palpáveis. Por exemplo, provar a existência de Deus, a origem do mundo, a forma como foi criado o primeiro homem, a resposta à polêmica do “ovo e da galinha”, até a origem do nome do país, Senegal, que era fonte de discussão, de “conversa fora”, se tornou um mito, pois alguns “sábios” acharam a origem do nome na expressão *Suñu Gaal* (nosso barco), de uma língua nativa chamada *Wolof*, falada pelos próprios senegaleses; outros “sábios” a encontram na expressão *Séen Gaal* (vosso barco), da mesma língua, mas falada pelos franceses. Então, foi gerado um impasse, sem uma solução viável ou confiável; e assim nasceu um mito.

Djibril Tamsir Niane mostra em *SEM*, o tamanho do mito no cotidiano do senegalês, pois as histórias sobre a mãe de Sundjata, Sogolon Kedju, a *Mulher-Búfalo* (Niane: 1982, p. 16-28), a história do próprio Sundjata, o *Menino-Leão* (Niane: 1982, p. 35-46), que começa a andar aos sete anos, podem ser encaradas como mitos na medida em que são possibilidades reais ou criadas no sentido de dar uma base a uma situação dada, como se nota na maioria das narrativas que povoam as histórias encontradas na mitologia grega. Como epopéia, *SEM* não foge das tramas e do estereótipo que se encontram na maioria das epopéias, e fazem delas narrativas puramente subjetivas e sugestivas no sentido de dar alicerces ao nacionalismo, ao patriotismo, até ao ufanismo, que acompanham a conscientização do “meu” ou do “nosso”, e que leva Luiz Toledo Machado à conclusão de que “o mito foi a matéria-prima das epopéias e nele se consubstanciava toda a vida do povo, desde os seus mais altos momentos de inspiração cívica e religiosa até as suas horas de abatimento, descrença e amargura”. (MACHADO: 1962, p. 71).

A Tradição Oral, o meio de transmissão da história dos povos africanos, que reinou, com toda exclusividade, durante séculos antes da chegada dos povos invasores como os árabes e os europeus, tinha, também, o mito como paliativo para responder ou explicar muitas das coisas desconhecidas ou incompreensíveis que rodeavam o mundo destes povos. Isto para voltarmos a insistir na universalidade do mito que, realmente, se afirmou e continua se afirmando como algo

pertencendo a todas as sociedades, que o consideram um bem comum, adequado ao espírito e aos costumes de cada espaço regional.

Sendo assim, nossos dois autores, objeto de estudo, a saber, Djibril Tamsir Niane e João Ubaldo Ribeiro - que, também, busca reescrever *uma história* com a obra *VPB*) - não mediram esforços para levar o leitor a viajar através dos tempos para imaginar a evolução de um povo, que precisa de detalhes sobre sua história para criar uma base, alicerces no sentido de criar algo como uma identidade nacional, uma consciência nacional. Isto foi notado ao longo de toda esta obra fantástica onde se podem até diferenciar as duas formas de narrativas que são o mito e o conto popular, como especifica José Carlos Leal

O mito é uma narrativa sagrada que tem por personagens seres sobrenaturais, e que procura dar ao homem respostas vitais para a sua existência e ao mesmo tempo tem a capacidade de sacralizar o espaço do real por ser ele próprio uma forma de irrupção do sagrado no profano.[...] O conto popular é uma narrativa tradicional que tem por herói seres humanos; sua forma é solidamente estabelecida e nela os elementos sobrenaturais ocupam uma posição secundária. Não se refere a temas “sérios” ou reflexões filosóficas profundas. Seu principal atrativo consiste na própria narrativa. (LEAL: 1996, p.14).

Esta diferenciação entre o mito e o conto popular é algo difícil para fazer ou notar, pois na maioria das escritas e das crenças, o mito e o conto popular desempenham quase o mesmo papel. Os feitos da Maria da fé, em *VPB*, como a história da criação da Irmandade e seu papel na criação da identidade e da cultura brasileira, o papel extraordinário das escravas Dadinha e Merinha, que lembram os *griots* do Senegal, a malandragem do Nego Leléu, naquela época em que a escravidão estava em alta, entre outros, podem até parecer mitos, no sentido de “coisas inacreditáveis”. Mas, Ubaldo com maestria, leva o leitor a encarar a “história” como se fosse uma epopéia, uma narrativa mostrando os feitos grandiosos que balizam a evolução do Brasil, como povo e entidade coletiva.

Mas não deixaremos de ressaltar que a universalidade dos conteúdos do mito é sabida de todos os que se dedicam a pesquisas sobre as “incertezas” do homem, seja na Antropologia e, sobretudo, na Psicanálise, onde temos, como exemplo típico um caso como o *Complexo de Édipo* –a situação do triângulo “tragicômico” da infância: o filho contra o pai pelo amor da mãe-, que baliza a história de muitos povos, muitas línguas, muitas culturas. Em relação ao nosso trabalho, o caso de Édipo será uma das possibilidades, como já mencionamos no início da seção, para

visitar o conceito de mito e sua contribuição na evolução do herói Sundjata e da heroína Maria da Fé, através da linguagem (Barthes: 1982), (Lévi-Strauss: 1975), (ROCHA: 1985).

Assim, o *Complexo de Édipo*, uma das páginas mais famosas da psicanálise, nos leva a considerar com mais atenção e mais cuidado, a importância da linguagem e do comportamento do ser humano em todas as suas investidas como ser pensante. É isso aparece bem nítido na evolução das pesquisas, não só de Freud, pai do conceito edipiano citado, mas também, de C.G. Jung e de todos os seus seguidores. É assim que se pode entender, também, a visão de Jung que, através de um conceito chamado arquétipo, nos leva à possibilidade de perceber nos mitos, diferentes caminhos simbólicos para a formação da Consciência Coletiva, seu cavalo de Tróia. A literatura, além de ser um fato universal que necessita de argumentos e elementos concretos para se firmar, pode e deve aproveitar de todas as possibilidades que oferecem as outras áreas. Assim, pode-se pensar o mito mais dentro da combinação das consciências e dos atos dos povos, que, na sua maioria, tem vínculo com o sobrenatural, o metafísico para explicar tudo que ultrapassa seu entendimento. É assim que se pode entender os trabalhos da psicanálise, que sempre deram mais opções ao estudo do mito, como explica Everardo Rocha,

A interpretação psicanalítica da mitologia coloca outros fios condutores, aponta caminhos até então não trilhados. Numa palavra, o mito se interioriza. Quero dizer com isto que o mito ganha um espaço dentro do ser humano. Ele passa a ser reflexo de múltiplos movimentos de interiores. Próximo do sonho, da fantasia, do devaneio. O mito é o produto do inconsciente. Neste lugar se origina, neste lugar se processa. Nele, também, se realiza. Ainda mais, é do inconsciente uma forma de expressão. (ROCHA: 1985, p.40)

Esta interpretação do mito, uma das mais importantes dos trabalhos feitos sobre o assunto, revolucionou uma boa parte do mundo intelectual por causa de sua profundidade e do seu lado simbólico, que levou, por exemplo, Sófocles, autor mui famoso da Grécia Antiga, a criar duas peças teatrais sobre a história de Édipo: *Édipo Rei* e *Édipo em coluna*. Estas peças que fazem parte de uma longa lista de trabalhos criados através deste mito, povoou e continuam povoando o cotidiano de muitos povos no mundo inteiro e que, às vezes, se espelham nelas para dar rumo a sua vida.

Mas mesmo com toda as suas repercussões nas literaturas do ocidente, O *Complexo de Édipo*, não faz parte das crenças e dos mitos do Senegal. Na educação senegalesa, por exemplo, que combina um ensinamento tradicional com influências de métodos de ensinamentos

ocidentais, o jovem se torna adulto logo depois dos ritos da circuncisão, momento em que ele aprende a se tornar homem através de uma jornada de trinta a quarenta dias, dentro da floresta, ouvindo os ensinamentos dos *tradicionalistas*. E dentro das “matérias” dadas, tem, pelo menos, uma que trata da família como coisa sagrada e da mãe, como nutridora, protetora e refúgio. Algo sagrado, até mais do que a religião em certos lugares do país. A paciência do africano é algo notório por que para se sentir “civilizado”, cavalheiro, homem do “novo mundo”, negocia até injúrias sobre sua pessoa. Mas quando se trata de injúrias sobre sua família, sobretudo, sobre sua mãe, a máscara cai na hora. O caso mais recente registrado foi a reação do jogador francês, de origem argelina, Zidane, contra um jogador italiano, Materrazi, durante a Copa do Mundo de 2006.

Agora, encontrar um senegalês que se veja com este *Complexo de Édipo*, desejando a morte do pai para se casar com a mãe, não diríamos que fosse uma coisa impossível, mas seria muito difícil. Uma profanação em relação às concepções da vida da sociedade senegalesa. Mas, como se sabe, toda regra tem suas exceções. O que se pode afirmar, com mais certeza, é que o senegalês encara o mito com uma seriedade que pode levá-lo a ser considerado ou comparado aquele grego que nos desenha Pierre Grimal

“Para um grego, um mito não conhece limites. Insinua-se por toda parte (...). Reserva de pensamento, o mito acabou por viver uma vida própria, a meio caminho entre a razão e a fé...Até os filósofos, quando o raciocínio atingiu o seu limite, recorreram a ele como a um modo de conhecimento capaz de comunicar o incognoscível”. (GRIMAL citado por BRANDÃO: 1991, p.14).

Esta visão de Pierre Grimal cai bem dentro das perspectivas do senegalês, que considera o mito mais no seu conteúdo tradicional, antes das “revoluções” de Max Müller e dos outros lingüistas do século XIX, que diminuíram a força das pesquisas antropológicas. Estas deram ao mito a possibilidade de ser interpretado não só como projeção para o infinito, mas também, como um método didático, que, através da Tradição Oral, inculcava e respondia às perguntas angustiantes da existência dos membros da sociedade.

Como se pode notar, o mito, mesmo integrando o mundo abstrato, é um conceito que, realmente, contribui para a formação das consciências e das histórias de todas as sociedades do mundo. A mitologia grega, assim como a mitologia escandinava bem conhecidas por seus deuses, e que já mencionamos, foram bases não só das epopéias, da formação das nacionalidades, mas também, da estruturação das sociedades, através dos seus heróis.

3.2- O Herói na magia da “subconsciência”

O herói, o outro elemento-chave ou núcleo do nosso trabalho merece um estudo mais detalhado, e como foi feito com o mito, iremos estudá-lo com a ajuda da visão de diversas escolas de pensamentos. Já o subtítulo dá pistas sobre a nossa intenção de buscar até nas profundidades da subconsciência. Isto no sentido de circunscrever os papéis do personagem Sundjata e do personagem Maria da Fé, nas duas obras em estudo, a saber, *Sundjata ou a Epopéia Mandinga*, de Djibril Tamsir Niane e *Viva o Povo Brasileiro*, de João Ubaldo Ribeiro.

A partir de nossos estudos, concordamos com a afirmação de que o herói, assim como o mito, é um conceito que caminha com o mundo desde antes da época áurea da Grécia Antiga. O conceito evolui muito através do tempo por causa das mudanças operadas no conteúdo e no papel desempenhado pelo herói nas sociedades e culturas. Assim, aceitando as visões de Machado (1962), Eco (1970), Leal (1996) até Campbell (2002), podemos definir o herói como um personagem acima da média (semideus ou ser humano), que passa toda a sua vida empenhado na tarefa de servir ao seu povo, a um determinado rei, a uma mulher a quem ele ama e protege. Sua característica essencial que se pode encontrar na ação heróica, se afirma, também, no seu comportamento do dia a dia, pois ele é e deve ser uma referência para os homens comuns, e, como diz Luiz Toledo Machado, os heróis “eram aqueles que estabeleciam as normas morais, o que era certo e errado, no que o homem deveria acreditar e o que deveria rezear”. (MACHADO: 1962, p. 53).

Mas, através das pesquisas das diferentes escolas de pensamentos ou diferentes ideologias, encontramos tantas escolas quantos heróis. Cada grupo tentando se destacar em relação ao outro, aumentando ou diminuindo a atuação do herói, dentro das histórias dos povos. Por exemplo, Luiz Toledo Machado, mais adepto da Mitologia Antiga, nos orienta, no seu livro, *o Herói, o Mito e a Epopéia*, para o caminho da identificação do herói através das epopéias. Assim, os homéricos, Aquiles (*Ilíada*) e Ulisses (*Odisséia*), e Enéias (*Eneida*), do poeta Virgílio, entre outros, representam exemplos que se desejam para organizar e moralizar os povos e as sociedades. O herói, nesta acepção, é visto como um elemento estabilizador, que vive na esfera da divindade, em um mundo mítico, onde se pode criar, com toda liberdade, fantasias de qualquer natureza, no sentido de resolver “pendências” do mundo “ininteligível”. Por causa disso, Machado afirma que,

Na verdade, os heróis das epopéias eram os heróis nacionais de cada povo e resultado de sua história e de sua fantasia. Os heróis não pertencem à história humana, ao concerto dos fatos reais; são verossímeis e apartam-se da

historicidade do homem. O relato de suas façanhas e de suas ações surgiu obscuramente, em épocas remotas, e foi sendo tecido e transmitido anonimamente pelos filhos mais imaginosos do povo, os aedos, e rapsodos, contadores de história. (MACHADO: 1962, p. 33).

A mesma abordagem do herói, como exemplo ou referências de um povo, de uma comunidade, está sendo feita, até agora, pela imprensa e pela tradição escandinava que, embora não tenha nenhuma prova nem referências sobre o deus Odin, o venera e adora com toda a pompa que se nota nas festas em homenagem a ele e que estão se tornando partes integrantes dos povos de Holanda, Dinamarca, Suécia, Noruega. A interpretação de seus feitos de bravura, de sua honestidade, sobre sua superioridade em relação ao homem comum, era decorrente da atuação do mito, que, naquela época, tirava as dúvidas sobre o universo com suas forças misteriosas.

Este mesmo mito, criador ou inventor deste herói, emanando da divindade, equilibrava, através de seu poder convincente de conquistador. Era um poder, derivado da religião pagã, que sabia explorar os pontos fracos dos homens, chamados de primitivos, analisando o nível de estágio da evolução humana da época que muitos consideram como pré-racional.

Mas, esta visão de Machado em relação ao herói, encontra, nos debates, outras visões bem diferentes como a de Joseph Campbell, mitólogo de orientação junguiana, que, na sua obra, *O herói de mil faces*, define a trajetória do herói em uma teoria chamada de *monomito* e que se baseia numa evolução em três fases ou movimentos: *separação-iniciação-retorno*, isto é, “Um herói vindo do mundo cotidiano se aventura numa região de prodígios sobrenaturais; ali encontra fabulosas forças e obtém uma vitória decisiva; o herói retorna de sua misteriosa aventura com o poder de trazer benefícios aos seus semelhantes”. (CAMPBELL: 2002, p. 36).

Campbell, nesta posição, deu o exemplo de uma façanha de Moisés, registrada no Antigo Testamento (Êxodo, 19:3-5), pois nascido no Egito, ele teve que sair (*separação*) daí por ter matado um feitor que maltratava um operário judeu. Chegou, acompanhado de seu povo, ao país de Madiã onde se casou com Séfora, uma das filhas do pastor Jetro. Ele fica muito tempo no meio deste povo até ter contato com Deus com quem ele se comunica (*Iniciação*), e recebe Dele as Tábuas da Lei, que o conscientizarão sobre o que ele fará em Egito. Depois disso, ele volta para sua terra (*Retorno*), para salvar seu povo, escravizado pelo faraó.

Não podemos deixar de lado, o herói, chamado de Super-homem, que encontramos nas histórias em quadrinhos, no cinema ou na televisão. Estes Super-heróis, modernos e adequados aos novos tempos, confirmam a evolução do conteúdo do conceito no tempo e no espaço.

Famosos no mundo jovem e até no mundo adulto, levam as pessoas a viajarem para mundos onde a fantasia reina e possibilita a libertação das frustrações, dos complexos e das perturbações psicológicas, através de uma projeção para o infinito. Como exemplos típicos de Super-heróis, temos as figuras do *Capitão Marwel*, *Namor*, o *Homem submarino*, *Mandrake*, e, sobretudo, *Clark Kent*.

Mas mesmo tomando, às vezes, como referências a mitologia grega, Umberto Eco, encontra diferenças, até gritantes, entre o herói da mitologia clássica ou nórdica e o Super-herói, Superman, na sua obra, *Apocalípticos e integrados*:

A imagem religiosa tradicional era a de uma personagem (herói clássico), de origem divina ou humana, que, na imagem, permanecia fixada nas suas características eternas e no seu acontecimento irreversível. Não se excluía que, por trás da personagem, existisse, além de um conjunto de características, uma estória: mas a estória já se achava definida segundo um desenvolvimento determinado e passava a constituir, de modo definitivo, a fisionomia da personagem [...] A personagem das estórias em quadrinhos (Superman) nasce, ao contrário, no âmbito de uma *civilização do romance*. [...] A tradição romântica oferece-nos, ao contrário, uma narrativa em que o interesse principal do leitor é descolado para a imprevisibilidade *do que acontecerá*, e portanto, para a invenção do enredo, que passa para primeiro plano. O acontecimento não ocorreu *antes* da narrativa: ocorre *enquanto se narra*, e, convencionalmente, o próprio autor sabe o que sucederá. (ECO: 1970, p. 248/49).

Podemos notar, nesta afirmação de Umberto Eco, as características de duas épocas, tratando do mesmo assunto. Isto para mostrar a importância do tempo e do espaço que, muitas vezes, determina a viabilidade ou não de qualquer processo dentro da sociedade. O herói é um conceito com vários sentidos, e, qualquer um destes sentidos, pode se adequar a uma situação dada. Assim, pode se encontrar o herói ladrão, que rouba dos ricos para ajudar os pobres (Robin Hood), o herói bandido (Lampião), o herói-revolucionário (Che Guevara), o herói problemático (o personagem Adriano em *Cerromaior*, de Manuel da Fonseca), o herói sem nenhum caráter (o personagem Macunaíma em *Macunaíma*, de Mário de Andrade), o herói nacional (Lat-Dior Diop ou Alboury Ndiaye, no Senegal; Tiradentes ou Zumbi, no Brasil), entre outros.

Sundjata, personagem da obra *SEM*, é um herói épico, que reúne as visões de Machado (divindade, mito) e de Campbell (monomito: separação-iniciação-retorno). Assim, a sua infância, repleta de mistérios, que culminam aos sete anos, quando decidiu se levantar, através do ritual do

ferro, para andar como as crianças da sua idade, nos mostra todas as peripécias e coisas fabulosas que a balizam. Logo que conseguiu andar, Sundjata, que derrubou um baobá (uma ação heróica) para oferecer de presente à sua mãe e “lavar” as ofensas da rainha-mãe, começou a aprender, com muita habilidade, todas as artes da guerra, que o levarão, um dia, a se tornar o maior e melhor guerreiro da sua época. Mas, novo e sem muito apoio, ele vai, com sua família, como o herói monomito de Campbell, se afastar do império Mandinga (separação), passar por vários países e muitas experiências da vida (foi muitas vezes mandado embora de países onde queria passar o exílio com a família, *o jogo do wori* – “é um jogo muito comum na Alta-Guiné e no Sudão Ocidental (atual Mali). É uma espécie de jogo de damas, em que os peões são pequenas pedras dispostas em cavidades furadas num tronco de árvore”- (Notas do autor) , entre outras), até chegar à cidade de Mema, onde vai aproveitar para aprender sobre a vida, se aperfeiçoar no uso das armas e nas artes da guerra (Iniciação). Depois de alguns anos, foi procurado pelos habitantes do reino de Mandinga para voltar e “arrumar a casa”. O que ele decidiu fazer na hora (o Retorno), depois de ouvi-los fazer o balanço de como se tornou o império da família; e, para citar de novo Campbell, “a aventura do herói costuma seguir o padrão da unidade nuclear acima descrita: um afastamento do mundo, uma penetração em alguma fonte de poder e um retorno que enriquece a vida”. (CAMPBELL: 2002, p. 40). No mundo atual, do século XXI, encontramos muitos heróis de Campbell, pois alguém que, por falta de oportunidades (trabalho, estudos), sai do seu país (Separação), para crescer intelectual ou materialmente em outro lugar (Iniciação) e voltar para casa para usufruir a experiência com seu povo, é um herói ao exemplo de um brasileiro ou um ganaense nos Estados Unidos, um português na França, um senegalês no Brasil, um francês na Austrália, entre outros.

Djibril Tamsir Niane, que é, também, historiador de formação, soube, através desta obra, que é uma epopéia, não só criar um herói mítico e épico, Sundjata, com todas as características requeridas, mas também, adequá-lo aos novos tempos, encaixando-o no ciclo do monomito, já visto por Leal, como a rotação da terra. A importância do herói sempre foi cantada pelos *griots* do Senegal, que a comparavam à existência deles mesmos, como se pode notar nas palavras do *griot* Balla Fasséké, “não haveria heróis, se as ações estivessem condenadas ao esquecimento dos homens, pois agimos a fim de provocar a admiração dos que vivem, e despertar a veneração dos que devem vir ainda”. (NIANE: 1982, p. 88).

Maria da Fé, protagonista da obra *VPB*, do baiano João Ubaldo Ribeiro, segue um rumo mais moderno, o caminho da heroína revolucionária ou heroína bandida, segundo a visão de quem interpreta a “história” desta heroína, que lutava pela libertação do seu povo do Recôncavo Baiano, atacando, sem trégua, o poder (Ribeiro: 1984, cap. 12). Através da Maria da Fé, encontra-se um Robin Hood, um Lampião, um Che Guevara, quer dizer, uma heroína que reúne as características do Superman, de Eco, do Super-herói de Leal. João Ubaldo tratou de fugir do lado mítico do herói, que faz coisas Extra-ordinárias, coisas que só se encontram no mundo maravilhoso, mundo dos contos de fada. *VPB* é uma ficção que frisa uma realidade transportada, pois o personagem Maria da Fé teve uma vida “normal”. Ela é o fruto do estupro do senhor de escravos com uma escrava, sua mãe, e que foi, depois, assassinada na sua presença por um grupo de jovens, que serão mortos, por vingança pelo avô, o Nego Leléu.

Uma situação traumática que poderia derrubar, psicologicamente, qualquer um, mas que se tornou, para Maria da Fé, uma lição da vida, que vai ajudá-la a tomar consciência de um problema social, a consciência de si mesma, que precisava de algo diferente para ser resolvido. Ubaldo, que sempre fugiu da confusão entre *pessoa* (ser vivo) e *personagem* (ser ficcional), pinta e dá a seus personagens, todas as capacidades de um herói, ao mesmo tempo trágico, épico até polêmico. Uma situação que lembra a visão de Flávio Kothe, em relação à grandeza do personagem:

Todo grande personagem é uma união de contrários: ele é o alto cuja grandeza está na baixaza, ou é o alto que cai e readquire grandeza na queda, ou então é o baixo que se eleva e se mostra grandioso apesar dos pesares. Quanto maior a sua desgraça, tanto maior a sua grandeza. A sua desgraça não é mera choradeira, mas duro aprendizado da “condição humana”, transcendendo a doutrinação que lhe é inerente. À medida que a expiação da culpa originária aponta para uma solução do conflito trágico, leva também a uma reconciliação interior. (KOTHE: 1985,p. 13).

Maria da Fé, neste ponto de vista, ultrapassa, de longe, o seu irmão mais velho, o Sargento Getúlio, um dos personagens complexos idealizados por Ubaldo e, no qual, se encontra, também, o problema da afirmação identitária. Mas a novidade, com Maria da Fé, encontra-se nas suas escapadas, suas vitórias extraordinárias (ações heróicas) sobre as forças públicas, fazendo dela um mito para muitas pessoas, que só ouviam contar as suas façanhas. Heroína, com todas as características que acompanham o perfil dos heróis, Maria da Fé, encarna, sobretudo, o espaço

que se pode chamar de *mito-real* na medida em que os seus feitos não são atos que ultrapassem as possibilidades do ser humano.

Além de Maria da Fé, Ubaldo aproveita esta longa viagem para, também, sublinhar, nesta obra, o papel do herói, muito importante no caso do Alferes José Francisco Brandão Galvão que, através dos seus feitos, leva o povo a cultivar alguns valores, como ter o orgulho de sua terra, de sua gente, pois se identificar com seu povo é marca de grandeza, como se pode notar, nestas palavras que louvam o Alferes “...que maior glória haveria para o povo do que ter sido esse herói inspirador e eloqüente a primeira encarnação de uma almazinha nova, uma alma especialmente gerada para cimentar fortemente o orgulho de todos e exibir a fibra da raça”. (RIBEIRO: 1984, P 17). Mas, ao contrário deste herói “de verdade”, que lembra, para alguns, na história do Brasil, um Tiradentes, um Zumbi dos Palmares, entre outros, encontramos heróis “falsos”, que aproveitaram situações e oportunidades para se transformarem em heróis, como aconteceu com o personagem Perilo Ambrósio Góes Farinha, que se tornou, além de herói de uma guerra em que ele não participou, um barão “*Eu sou o Barão de Pirapuama, sou eu*”. (RIBEIRO: 1984, p. 31). Estes são os dois lados da vida que encontramos em todas as sociedades à procura de referências ou exemplos para iniciar uma caminhada no futuro.

O estudo do mito e do herói, que acabamos de realizar, na primeira e na segunda seções do terceiro capítulo, é fundamental para acompanharmos o herói-mito, Sundjata, em *SEM* e a heroína-mito, Maria da Fé, em *VPB*, que vão, nos apresentar, não só as duas obras em estudo, mas também, a identidade e o nacional nas suas sociedades respectivas.

3.3- Maria da Fé, a consciência despertada

“Criação generosa de João Ubaldo Ribeiro, eu sou Maria da Fé. Eu nasci em uma sexta-feira, 29 de fevereiro de 1828, “dia mais do que doido para se nascer, vez que assim só se tem dia de anos de quatro em quatro anos” (RIBEIRO: 1984, p. 253), tendo como testemunha meu avô, Leovigildo, mais conhecido como Nego Leléu, alguém de muito especial na minha vida, e que apresentarei melhor mais à frente. Minha mãe, chamada Venância, tem o apelido de Vevé ou Daê-ê ou Naê-ê, e era a escrava do Barão Pirilo Ambrósio Góes Farinha, que a violentou e ocasionou minha vinda a esse mundo onde “mais vale a vida do que a morte, mais vale brigar do que se conformar, mais vale o amor que luta do que o que se abriga, mais vale a guerra santa do que a paz doente” (RIBEIRO: 1984, p. 344).

A história desta obra, *Viva o Povo Brasileiro*, em que sou a protagonista, para não usar a palavra heroína, pano de fundo deste trabalho, conta não **a** história, mas **uma** história e uma evolução do povo brasileiro em suas diversidades étnicas, e que já foi dominado por holandeses, franceses, antes de ser colonizado pelos portugueses, que escravizaram os índios, moradores da terra e obrigaram os africanos, como escravos, a formar a população desta terra, que se chamava Vera Cruz, entre outros nomes. Esta história que lembra uma epopéia como *Os Lusíadas*, de Camões, é, na realidade, o caminho percorrido por um povo durante séculos à procura não só de uma identidade plural e multifacetada, característica deste povo, mas também, a consciência desta identidade. E isto, através de uma seqüência de várias cenas, que, reunidas, nos levam ao papel fundamental de um grupo de pessoas ligadas por laços seculares: o Povo do Recôncavo Baiano. Nisso, podemos acompanhar a visão da pesquisadora Zilá Bernd, pois para ela,

Viva o Povo Brasileiro revisita os momentos decisivos da história nacional, deslocando saberes estratificados como verdades inquestionáveis, e traz para o primeiro plano os personagens obscuros oriundos das camadas populares, flagrando-os em sua busca de afirmação. A resultante é um vasto painel multiforme onde a hegemonia da camada ilustrada da população é relativizada e onde o papel do negro e das classes subalternas na construção da identidade nacional é reavaliado. (BERND: 2001, p. 89).

Zilá Bernd, nesta afirmação, tenta analisar com uma certa objetividade, a realidade do povo brasileiro, que, por muito tempo, só se espelhava conforme as realidades dos europeus, que nada tinham a ver com o nosso país –Brasil-, tropical, mestiço, novo com muita coisa ainda para descobrir. Assim, o papel do povo, através das culturas folclorizadas do negro e do índio, vai dar ao ambiente uma outra feição, mais adequada às nossas realidades. Mas dando a palavra ao personagem do cego Faustino, conheceremos melhor, a história incrível contada nesta obra (RIBEIRO: 1984, p. 514/521). O cego confia mais em uma história contada oralmente do que uma história escrita, pois em tempos remotos, a biblioteca onde estava guardada a história escrita do mundo pegou fogo e assim foram destruídos todos os conhecimentos ali reunidos. Aqui, ele desempenha o mesmo papel do *griot*, encontrado na Tradição Oral africana, a mesma missão encontrada no personagem “A Grande Mãezinha Gangana Dadinha, que viveu 150 anos e tinha até os poderes de fazer chover e secar, bem como trazia na cabeça tudo que até hoje se soube da Humanidade –já não existe gente como ela”. (RIBEIRO: 1984, p. 268).

Na realidade, Dadinha desempenha o papel de memória do povo, ela representa a preservação e continuação da cultura africana em terra brasileira, usando todo o cerimonial, herança de seus avós do outro lado do Atlântico, como podemos notar nas páginas 70/82 e 93/100 de *VPB*. Ubaldo, nesta comparação do papel do *griot* senegalês e de Dadinha, mostra o tamanho das similitudes entre a cultura e civilização africanas com a brasileira, que ultrapassam o superficial para se definir e se afirmar na profundidade das duas sociedades. Dadinha, como o cego, sabem como seguir o caminho da continuidade.

Assim, além de ambientar e possibilitar o conhecimento do passado do povo, o cego pinta a heroína da obra, Maria da Fé, com todas as características, que fazem dela, um exemplo a seguir para a formação da identidade do povo brasileiro. E mais, ele tenta mostrar, através das palavras da heroína, a sua missão em frente do povo, pois diante das dificuldades imensas, ela decidiu usar a arma mais poderosa para conscientizar o povo: a educação. E, a cada lição ela começava com a seguinte frase “Agora, eu vou ensinar vocês a ter orgulho” (RIBEIRO: 1984, p. 519):

Ao preto ela ensinou a ter orgulho de ser preto, com todas as coisas da pretidão, do cabelo à fala. Ao índio ela ensinou a mesma coisa. Ao povo, a mesma coisa, bem como que o povo é que é o dono do Brasil. Com isso ela passou a ser cada vez mais odiada e sempre descobriam onde havia uma escola dela, enforcavam professores, punham no tronco os alunos, amaldiçoavam os lugares e faziam tudo para destruir tudo o que ela construía. Ela vivia se escondendo do Exército, que é a pior e a mais poderosa polícia de todas. Mas o povo gostava dela e a toda parte que ela fosse tinha lugar para se esconder e ninguém informava aos forasteiros onde ela estava escondida, tendo muitos que ela fosse uma santa em toda sua pura beleza. (RIBEIRO: 1984, p. 519).

Nesta passagem, vemos que Ubaldo leva nossa heroína a desempenhar um dos papéis que definiram a ideologia dos fundadores da Negritude –Césaire, Senghor, Damas-, pois como diz Eurídice Figueiredo, “o que a Negritude faz é valorizar aquilo que era afirmado depreciativamente pelos brancos em relação aos negros” (FIGUEIREDO: 1999, p. 88). Uma postura bem singular e específica do povo, que, com a educação recebida, começa a encarar a vida com um olhar mais crítico e mais otimista.

E, observando a atuação dos personagens mais proximamente, notaremos não só a diversidade cultural –usos e costumes dos negros escravizados, dos índios, dos brancos - mas também, o grau da dependência cultural notada no cotidiano dos intelectuais, como Bonifácio, filho do mulato Amleto, entre outros, que se sentem mais à vontade falando francês ou imitando a

cultura européia. Esta cosmovisão era comum, entre os jovens da época, influenciados pelo movimento romântico europeu, pelas obras e pelos autores europeus, como o inglês Lord Byron, o escocês Walter Scott, o alemão Goethe, e, sobretudo, os franceses Musset, Lamartine, Chateaubriand, Victor Hugo, Madame de Stael, entre outros. A França, por exemplo, era a capital do saber, da intelectualidade e Paris vista como a Cidade Luz.

João Ubaldo Ribeiro faz, nesta parte da obra, uma comparação de seus “intelectuais”- Bonifácio, Mazombo, Antônio Onofre, entre outros- com a geração dos jovens do Ultra-Romantismo -a segunda fase do Romantismo Brasileiro - como Casimiro de Abreu, Álvares de Azevedo, Junqueira Freire, entre outros, em que podemos reconhecer, nos seus comportamentos e nas suas conversas, características como o narcisismo, o egocentrismo, o sarcasmo, o vulgar e a ironia (RIBEIRO: 1984, p. 289-300). A maneira de abordar o mundo de Bonifácio e seus amigos pode lembrar ou ser encontrada no poema de Álvares de Azevedo, *Idéias íntimas*. Até a tuberculose, doença por excelência dos poetas românticos, que matou precocemente a maioria deles, se materializou em Bonifácio, “não estou soturno, nem penso na doença. Encaro-a como uma maldição, uma fatalidade. Não serei o primeiro, não é, até parece mesma a sina dos poetas como disse a minha mãe”. (RIBEIRO: 1984, p. 294).

Ao contrário da primeira geração de Magalhães, de Alencar ou de Gonçalves Dias, os ultraromânticos não eram nacionalistas e sofriam muito, a influência do mundo estrangeiro, europeu, que era um fascínio, até um mito. É assim que o comportamento deles podia ser comparado a uma cópia do que eles liam ou ouviam sobre os europeus. As suas discussões giravam em torno da comparação dos dois mundos e da hiper-valorização da cultura européia, como testemunha Zilá Bernd, “Bonifácio, que é poeta, vê o povo a partir de uma focalização exógena, totalmente desvinculada da realidade, revelando uma completa falta de consciência nacional. Seus gestos deixam transparecer, a cada página, seu bovarismo que consiste em conceber-se outro do que é na realidade”. (BERND: 2001, p. 92).

Até a mulher de Bonifácio, Henriqueta, que já passou um tempo na Europa, se tornou uma adepta da cultura ocidental e, também, da mentalidade da mulher européia, muito adiantada em relação à mulher brasileira por causa do regime patriarcal, em vigor no país e que dava uma autoridade absoluta ao chefe da família, ao patriarca. Esta nova visão do mundo da Henriqueta, que veremos através da sua tirada, um pouco longa, durante sua conversa com a negra Dadeca, nos mostrará, também, um pouco da evolução da mulher brasileira aparecendo no horizonte,

-Uma mulher, uma mulher, sim, que há de errado com essa palavra? Uma mulher, uma mulher, *une femme, a woman*, uma mulher! As mulheres um dia se libertarão desse destino que torna feia para elas a menção de sua própria condição. O homem pode dizer que é homem, a mulher não pode dizer que é mulher? Não, não, o espírito feminino mostrará um dia o que vale, disto tenho certeza. Sou uma mulher, sim, Dadeca e, como te dizia, não será para morar aqui *-là-bas*, como se diz- que uma mulher como eu desistirá, claro que sem exageros mas com a ousadia que a mulher sabe usar na justa medida, de vencer essas restrições ridículas e antiquadas. A mulher moderna não é nada disso que tu pensas, não é uma flor emparedada. A mulher moderna tem seu próprio pensamento e, se depender de mim, decidirá ela mesma sobre o tamanho de seu *décolletage* e assumirá sua natural *coquetterie*. A mulher é um ser de malícia, um ser de abordagens indiretas, um ser que não se submete servilmente aos ditames secos da razão. (RIBEIRO: 1984, p. 525).

Vemos, através desta tirada de Henriqueta, a maneira inteligente como Ubaldo, que tem como protagonista da sua obra, uma mulher, discute o papel dela naquela época da história do Brasil em que ela não tinha, praticamente, nenhum espaço para participar dos debates e das decisões da sociedade, pois como testemunhou o viajante francês Charles Expilly, naquela época, no Brasil, como em Portugal, “uma mulher já é bastante instruída quando lê correntemente as suas orações e sabe escrever a receita da goiabada. Mais que isso seria perigo ao lar”. (EXPILLY: 1935. Apud SODRÉ:1995, p. 172). Uma situação contrária à da Heroína, Maria da Fé, que por mérito próprio, postura e caráter, consegue impor-se como chefe de um grupo de rebeldes, em que a maioria é homem. Mas, mesmo com todas as idéias expostas, Henriqueta não pensa em colocá-las em prática aqui, no Brasil, pois continua querendo “morar *là-bas* (lá)”, diferente de Maria de Fé, que grita sempre forte e alto “aqui é que é minha terra” (RIBEIRO: 1984, p. 372), como aconteceu na sua conversa com seu avô Nego Leléu.

A dependência cultural, como se vê, nesta obra, era mais do que presente no cotidiano de boa parte da população, fascinada pelas coisas do outro, o europeu. Uma situação análoga à do pernambucano, Joaquim Nabuco, que, na sua obra, *Minha Formação*, não deixa, também, de nos mostrar sua fascinação pela cultura do *Velho Mundo*, que o levava a selecionar suas leituras, quase todas de autores europeus,

As minhas idéias eram, entretanto, uma mistura e uma confusão; havia de tudo em meu espírito. Ávido de impressões novas, fazendo os meus primeiros conhecimentos com os grandes autores, com os livros de prestígio, com idéias

livres, tudo o que era brilhante, original, harmonioso, me seduzia e arrebatava por igual....*As palavras de um crente* de Lamennais, *A história dos girondinos* de Lamartine, *O mundo caminha* de Pelletan, *Os mártires da liberdade* de Esquiros eram os quatro Evangelhos da nossa geração, e o *Ashaverus* de Quinet o seu Apocalipse. Victor Hugo e Henrique Heine creio que seriam os poetas favoritos. (NABUCO: 2004, p. 19).

Esta postura de Bonifácio e de seus amigos, confirmada por Joaquim Nabuco, chegou até a criar uma polêmica entre dois grupos, dentro da Literatura Brasileira. Afrânio Coutinho tratou dela em um livro intitulado *Polêmica Alencar-Nabuco*. Isto para mostrar o tamanho da dependência cultural nos países colonizados, durante séculos, em muitos países do mundo, Brasil e Senegal, inclusive. A colonização, além de desestruturar o mundo do colonizado, que se torna um “Zé ninguém”, como se diz popularmente no Brasil, começa a aprender a viver uma outra realidade, a realidade do invasor que o leva ao caminho da alienação; alienação na medida em que o sujeito, o colonizado pode chegar a desprezar sua cultura, sua civilização em detrimento do outro. O caso da família de Amleto é um dos tantos exemplos que encontramos nesta obra de João Ubaldo Ribeiro, porque o Nego Leléu, depois de conseguir uma pequena estabilidade financeira, um espaço próprio, tenta encaixar a neta, Maria da Fé, nesse mundo de disfarce. E o drama é que ele defende seu ponto de vista com argumentos de alguém que já se entregou ao novo sistema por falta de outra opção, pois como diz à neta, não se pode “alterar o que não pode ser alterado” (RIBEIRO: 1984, p. 377).

João Ubaldo Ribeiro, usando a técnica heurística, como fazia a maioria dos autores do Neorealismo português, cria uma conversa entre a primeira e a terceira geração, a saber, entre o avô Nego Leléu e a neta Maria da Fé (RIBEIRO: 1984: p. 369-380), para mostrar a importância da heroína, que, respondendo às perguntas do avô e dando sua visão do mundo, torna-se o personagem progressista do romance, isto é, o caminho mais viável para solucionar o problema da colonização e, também, da afirmação da identidade. Esta parte do capítulo XII, uma das mais ricas desta obra, encontra-se o que se pode chamar o despertar ou a tomada da consciência de Maria da Fé, sobre sua missão com o Povo do Recôncavo Baiano, como podemos notar neste trecho, um pouco comprido - de uma obra que merece ser lida-, da conversa entre avô e neta, logo depois de Nego Leléu ter vingado a morte de Vevé, a mãe de Maria da Fé:

- Aqueles quatro não repetem mais! –gritou Leléu irritado. Que negócio de justiça é esse, que besteira é essa, isso não existe, pode existir no estrangeiro, mas aqui não existe!

- Mas vai ter que existir.
- Mas vai ter de existir...Quem está falando, é a Imperatriz? É a Generala Marechala? Vai criar juízo, menina, tu tá pensando que o céu é perto, mas o céu é longe! Só se tu se mudasse para uma dessas terras que dizem que existem, mas eu não acredito nem nisso, ainda tu sendo mulata, quer dizer preta.
- Não. Vai ter que ser aqui, aqui é que é a minha terra.
- Aqui é que é minha terra...Qual é tua terra, menina, a tua terra é os terreninhos que eu tenho e vou te deixar e olhe lá, porque mesmo assim, se tu não for esperta, tu acaba sem nada, tem sempre um para querer tomar.
- Não tou falando minha terra nesse sentido, tou falando que aqui é minha terra, nós somos o povo desta terra.
- Disseste bem, disseste muito bem: nós somos o povo desta terra, o povinho. É o que nós somos, o povinho. Então te lembra disto, bota isto bem dentro da cabeça: nós somos o povinho! E povinho não é nada, povinho não é coisa nenhuma, me diz onde é que tu já viu povo ter importância? Ainda mais preto? Olha a realidade, veja a realidade! Esta terra é dos donos, dos senhores, dos ricos, dos poderosos, e o que a gente tem de fazer é se dar bem com eles, é tirar o proveito que puder, é se torcer para lá e para cá, é trabalhar e ser sabido, é compreender que certas coisas que não parecem trabalho são trabalhos, essa é que é a vida do pobre, minha filha, não se iluda...
- E a justiça?
- Que justiça? Mas, homecreia, que justiça? Onde é que tu já ouviu falar de justiça?Justiça é uma palavra dos livros, isso é que a justiça é! Justiça quem faz para mim é eu mesmo..... (RIBEIRO: 1984, p. 372-373).

Esta maneira inteligente que usa Ubaldo para levar o leitor a participar do debate é muito importante, na medida em que, ele deixa aberta uma página onde se encontram elementos para avaliar não só a visão alienada do avô, mas também, a nova cosmovisão da heroína, mais adequada às suas preocupações como líder de um grupo, que promove a libertação do seu povo. Um método que lembra as conversas entre o personagem Mariana e sua avó, o personagem Amanda Carrusca, na obra *Seara de vento*, de Manuel da Fonseca. Uma das melhores obras que definiram o rumo da segunda fase do Neo-realismo português, no momento do confronto capitalismo/operário. Outros personagens, criados para desempenharam papéis de segundo plano, mas que se tornarão importantes na trama desta obra são numerosos, ao exemplo dos personagens de Budião, Zé Popo, Merinha, Feliciano e, sobretudo, Júlio Dandão, pai do escravo Inocêncio,

morto por Pirilo Ambrósio Góes Farinha para se tornar um herói da guerra e um Barão. Ele tem todas as características de um muçulmano africano, um malês,

Não podia mesmo existir preto mais misterioso do que esse Júlio Dandão, mestre do saveiro *Lidador*; tudo nele parecendo segredo ou disfarce. Gostava de couro de carneiro, andava com um às costas o tempo todo, enrolava-se em outro quando se entocava na tolda do barco para dormir. Escuro, escuro, roxo mesmo, desses cujos pretume confunde as vistas e mistura os traços na sombra, o nariz um galho gordo e recurvo crescendo no meio do bigode enramado queixo baixo. Não comia porco, não gostava de cachorro, não falava nem olhava para cara de mulher na rua, vai ver que era negro malês....(RIBEIRO: 1984, p. 176).

Ele se tornou importante por ter o papel de continuar o trabalho de sensibilização, de informação e de conscientização dos outros membros da Irmandade da “Casa da Farinha” (RIBEIRO: 1984: p.195-212). Esta parte mostra, também, que se pode, realmente, ver, através da atuação de Júlio Dandão, a origem da maior parte do patrimônio cultural brasileiro, que é mesmo africano. Júlio Dandão, como vemos, representa a parte da África que cultua não só o animismo, mas também, uma religião importada, como o Islamismo, no caso dele. Ubaldo, que sabe de queima dos arquivos, por Rui Barbosa, logo depois da Abolição, tenta localizar, pelo menos, a origem de alguns negros escravizados. Assim, notamos que a maior parte do grupo de negros escravizados, que atua nesta obra, veio de África Ocidental, lugar de onde veio o malês, negro muçulmano, que nunca aceitou a escravidão, se organizou em nações, até criar uma revolta, conhecida como “a revolta dos malês”. As referências do autor a *Daomé* –atual Benin-, e a *Maomé* –Profeta do Islamismo, confirmam nossas alegações.

Voltando à narração da heroína, vamos ouvir Maria da Fé, em narrativa livre, para saber como ela chegou a ter a possibilidade de se tornar uma voz do povo martirizado pelos poderosos, os colonizadores:

“Eu tive a sorte de encontrar, nos primeiros passos de minha vida, além de minha mãe, duas pessoas que me deram uma ótima base para eu me tornar um ser pensante e preocupado pelos problemas do meu meio e feliz. Primeiro, o meu avô Nego Leléu, afetuoso, carinhoso, protetor, esperto, e para quem,

“Tudo neste mundo se consegue com trabalho e quem é preto consegue menos com muito mais trabalho, então tem de trabalhar multiplicado e trabalhar em todos os trabalhos e trabalhar o tempo todo e trabalhar sem distrair e sempre acreditar que alguém quer tomar o resultado do trabalho.[...] Ele não acredita em

santo nem em nada, só acredita em trabalho, quem quiser que fique de boca aberta para o céu, esperando o santo. (RIBEIRO: 1984, p. 126/130).

“Ele era o “malandro” típico, que sabe falar com as pessoas, sabe lidar com o ego das pessoas e tudo no sentido de resolver seus problemas pessoais e encaixar-se melhor nessa sociedade onde para negro se dar bem, tinha que ser esperto mesmo. Com ele, eu conheci a sensação de ser amada, protegida, mas logo percebi que me faltava algo, não bem definido, e que começará a se concretizar depois do assassinato da minha mãe. O tempo que fiquei numa letargia inexplicável para os outros, foi para mim, como um período de retiro espiritual para me consagrar um pouco mais à meditação, à reflexão sobre a vida e sobre o que se pode fazer para alterar o que meu avô, Nego Leléu, acha que não pode ser alterado. Foi assim que, saindo da minha “hibernação”, comecei a visitar o povo para aprender sobre a vida, como explica meu avô

Sim, de fato não adiantara ele ter matado aqueles quatro homens, porque isso não só falhou em devolver Vevé, como Dafé –apelido de Maria da Fé- tinha comentado. Falhou também em lhe devolver a própria Dafé, que não continuou triste como antes, mas era outra pessoa. Continuava a mesma menina boa e carinhosa, mas não brincava mais, conversava pouco e saía muito para o mato, passava horas, perdida, lá fora, voltava andando devagar, como quem tem muitas coisas pesando no pensamento. Quando ele viajava –e às vezes inventava viagens de propósito -, ela sempre queria acompanhá-lo e ele a levava, mas ela não queria ver as coisas que ele sugeria. Ficava horas parada na rua, sentada num banco de jardim ou numa balaustrada onde consentissem pretos, olhando o povo passar e parecendo estar tão longe quanto a lua e as estrelas. Depois passou a pedir ao avô que a levasse a ver gente trabalhando. Gente trabalhando, mas que maluquice é essa? Gente trabalhando –carpinteiros, marceneiros, ferreiros, tanoeiros, sapateiros, alfaiates, pedreiros, lavradores, jardineiros, alambiqueiros, etc...[...] todos ela foi conhecer e admirar no trabalho, convencendo-se cada vez mais de que todo fazer, produzir e servir é sinal da beleza do mundo e somente é homem aquele que faz, produz ou serve...(RIBEIRO: 1984, p. 373-374).

“Posso dizer, com toda certeza, que meu avô foi fundamental na minha formação como pessoa, como cidadã, como gente do povo, pois as reações dele em relação ao cotidiano eram uma escola, uma experiência positiva, que fortaleceram os meus posicionamentos. Com ele aprendi muito sobre tudo o que a vida oferece de bom como de ruim, pois mesmo não concordando com algumas de suas idéias, elas me levaram a descobrir as outras possibilidades que eu tinha para formar minha personalidade. Assim, nas nossas conversas, abordamos vários

temas, referente ao social, à identidade, à escravidão, entre outros. E, como sabemos, só se pode falar do bem porque existe o mal, a lei dos contrários, que sempre definiu o rumo dos pensamentos universais.

“A segunda pessoa, que também, desempenhou um papel na minha educação de base foi a minha professora da escola, a Dona Jesuína, mãe de Amleto Ferreira, que é o pai do único homem da minha vida: o Patrício Macário. Ela me amava tanto que, vô deixando, ia decidir de minha vida, pois

Era contra a ida dela [Dafé] para Baiacu, achava que lá não havia futuro, não compreendia por que alguém haveria de preferir morar nos ermos a morar numa cidade grande como a Bahia, ainda mais uma menina em idade de casamento [...] Sua obrigação, ela havia cumprido e cumprido muito bem, a menina sabia até mais do que devia, tinha-a visto várias vezes com livros em que não devia nem tocar e não adiantava castigá-la, porque ela a tornava outra. Possuía também bons modos, asseio, modéstia e vergonha, pois sempre insistira em inculcar essas virtudes em suas alunas, sem isso uma mulher não é nada no mundo. (RIBEIRO: 1984, p. 286-287).

“As preocupações de Dona Jesuína eram fundadas, mas ela não podia saber do meu destino, que era já percebido e traçado desde o nascimento de minha mãe Vevé, que nasceu um domingo, dia ótimo e com uma mancha na testa. Esta mancha tinha um sentido real para quem tem um nível espiritual bem elevado, quer dizer, um iniciado ou uma iniciada, que sabe interpretar os signos, como era minha bisavó, Dadinha, mãe do meu avô Turíbio Cafubá, pai de minha mãe,

Sinal esse, contou Dadinha mais uma vez, que vinha da caboca Vu e que era um sinal que nela muitas vezes se acendia, quando ela lutava. Mas nunca se acendeu em Turíbio Cafubá, ih-ih-ih, riu-se ela. Cuspiu um pouco do tabaco em pó com que estava areando os dentes, escrutinou a cusparada com atenção. Mas, sim, mas sim, continuou misteriosamente, essa minha neta vai dar coisa, hum-hum. Com esse sinal: Quer dizer, tudo continua e é por ela que vai continuar. (RIBEIRO: 1984, p. 94).

“A vida de minha mãe não foi fácil, pois, negra escravizada, bonita e esperta, ela despertava o interesse dos homens, como o Barão de Pirapuama, senhor do engenho, dono dela, até do guarda-livros, Amleto Ferreira. Este, seguindo seus instintos animais, a abordou para violentá-la, mas ele foi traído por uma ereção precoce, que o deixou, completamente envergonhado e inferiorizado, diante dela,

-Posso ir? – perguntou ela, com a voz tão indiferente quanto o rosto.

Ele não acertou a responder, teve vergonha de olhar para cima, fez um aceno apressado antes de levantar-se e ajeitar-se. Ela baixou a bata por cima dos peitos, deu-lhe um puxão leve para cobrir a barriga, virou as costas e foi andando sem pressa, em direção à trilha dos cajueiros. Enfiando afobadamente um lenço por dentro das calças, Amleto inspecionou-se e achou que tinha tempo de sobra para voltar à casa e mudar de ceroulas. (RIBEIRO: 1984, p. 108).”

Esta cena desta obra de ficção, comum nas obras que tratam da escravidão, é uma das páginas abertas por João Ubaldo Ribeiro para abordar alguns dos temas centrais desta obra, como a escravatura, a mestiçagem e a posição da Igreja, diante dessas calamidades, bem mostradas nas conversas entre o Barão de Pirapuama, o Cônego Visitador D. Francisco Manoel de Araújo Marques e o guarda-livros, Amleto Fereira (RIBEIRO: 1984, p. 59-68 e 109-126). A escravatura e a mestiçagem são tão importantes nesta obra, que se encontram do início ao fim desta narrativa. Mas já que não são os focos do nosso trabalho, só faremos uma observação simbólica comparando a cena de Vevé com Amleto à história de um poema do bardo baiano, Castro Alves, intitulado *No Monte*, em que o senhor do engenho ficou perseguindo dentro do mato a escrava Maria, que, cansada de correr, se debateu, mas

“.....

Fazem como eu?...Resistem, batem, lutam,

E finalmente expiram de tortura.

Ou, se escapam trementes, arquejantes,

Vão, lambendo as feridas gotejantes,

Morrer à sombra da floresta escura!...

“E agora está concluída

Minha história desgraçada.

Quando caí - era virgem!

Quando ergui-me – desonrada!” (ALVES: 1966, p. 292)

Como podemos constatar, nesta parte do trabalho, tentamos mostrar a evolução da heroína Maria da Fé, que, conseguindo ultrapassar os seus problemas emocionais, conseqüências da morte brutal da mãe, se tornou uma referência do “recuperar-se”, um exemplo de superação, que a ajudou a tomar consciência da sua missão dentro da sociedade, e, que é de despertar o interesse do povo sobre sua condição de existência e procurar responder às perguntas sobre esta mesma existência. Isto resumido nos leva à procura da identidade de um povo, caracterizado, - por sua mestiçagem, oriunda do encontro do índio, do negro e do branco, como por exemplo, o personagem Moacir, filho do personagem Iracema, na obra, *Iracema*, do cearense José de

Alencar ou do personagem Macunaíma, na obra do mesmo nome, de Mário de Andrade ou da própria Maria da Fé;

-por seu lado “multicultural”, também, originado no encontro das culturas dos três fundadores da nação brasileira;

-por sincretismo religioso, fruto do Cristianismo europeu, do Animismo e Islamismo africanos e das crenças dos índios.

Assim, a identidade brasileira, que ultrapassa, de longe, as noções de etnias, se fundamenta mais nos produtos oriundos dos componentes do povo, da postura e do caráter deste povo. Ela só pode ser verificada tendo como espelho ou testemunho, o outro, comparado, neste exemplo a seguir, à saudação,

A saudação, disse ele [Júlio Dandão], é necessária, por isso que não há gente que não a faça, pois ela quer dizer que não somos loucos, já que sabemos que não estamos sozinhos neste mundo, vivemos no meio dos outros e só por causa dos outros é que podemos ser quem somos nós, do contrário não somos; quer também dizer que cada um dos outros existe, pois, se ninguém saudasse ninguém, todos iam pensar que não existem, quer dizer também que não somos ignorantes, pois há uma maneira própria para saudar cada categoria de pessoa...(RIBEIRO: 1984, p. 208)

Assim, Maria da Fé, como numerosos personagens desta obra, ao exemplo de Patrício Macário, mostraram passo a passo, o que se pode esperar de uma cultura como a brasileira, sincrética em todos os seus aspectos, pois nenhum dos seus componentes chegou a aniquilar ou abafar a contribuição ou participação dos outros. Maria da Fé, que representa, nesta obra, “o olho de Ghandi”, como dizem os indianos, quando se trata de alguém com múltiplas funções dentro da sociedade, desempenhou, com bastante lucidez, seu papel de despertadora da consciência. É um papel que lembra a atuação de muitos grandes homens como grandes mulheres, na história da Humanidade, ao exemplo de estadunidenses como Martin Luther King e Rosa Parker, da francesa Joana D’Arc, do sul-africano Nelson Mandela, dos senegaleses Ndiadyan Ndiaye, imperador do império Jolof –Império dos Wolofs-, Lat-Dior Diop, que resistiu à invasão francesa, como Aline Siteo Djata; as vozes femininas no Brasil, como da Princesa Isabel, a “Redentora”, da Ana Néri, heroína da guerra da Paraguai, da Ana Garibaldi, heroína da guerra dos Farrapos, ou do atual presidente do Brasil, José Inácio Lula da Silva, durante o período da ditadura, e tantos outros.

Ubaldo não mediu esforço para pintar a sua heroína com cores da bandeira da justiça, da democracia, da perseverança, da consciência do que é o ser humano e suas possibilidades dentro de uma sociedade, como a brasileira, que tem e deve considerar suas especificidades por causa da pluralidade de sua formação. E, como exemplo a seguir para uma projeção progressista no futuro, Maria da Fé simboliza o *Encontro*, quer dizer, o amálgama de todos os desejos e projetos, que vão evoluindo no sentido da realização de muitos sonhos, como o “*I have a dream*”, de Martin Luther King ou de Sundjata na construção do nacional.

3.4- Sundjata, a construção de uma identidade nacional

Sundjata ou a Epopéia Mandinga, obra publicada em 1960, de Djibril Tamsir Niane, tem como herói Sundjata Keita, considerado o fundador do prestigioso império Mandinga do Mali -a atual República do Mali fazia parte do Império-, relata a infância difícil e os feitos prodigiosos do herói. Maghan Kon Fatta, rei do Mandinga, depois que um adivinho lhe anuncia que deveria se casar com uma mulher muito feia, escolheu, seguindo os conselhos do adivinho, como segunda esposa, Sogolon Kedju, a Mulher-Búfalo (na tradição senegalesa, considerado uma possível influência do Islamismo, o homem pode se casar e viver junto com até quatro mulheres).

Vejo dois caçadores que se aproximam de tua cidade; eles vêm de longe e uma mulher os acompanha. Oh, que mulher! Ela é feia, ela é horrorosa. Ela tem sobre as costas uma corcova que a deforma; seus olhos arregalados parecem ter sido colocados sobre seu rosto; mas, mistério dos mistérios, esta mulher, ó rei, tu deves desposá-la, pois ela será a mãe daquele que tornará imortal para sempre o nome Mandinga; a criança será o sétimo astro, o Sétimo Conquistador da terra; será mais poderosa que Djulu Kara Naini. Mas, ó rei, para que o destino conduza essa mulher até ti, um sacrifício será necessário: tu imolarás um touro vermelho, pois o touro é poderoso. Quando seu sangue se embeber na terra, nada mais se oporá à chegada de tua mulher. É só; já disse o que tinha a dizer, mas tudo está entre as mãos do Todo-Poderoso. (NIANE: 1960, p. 19).

Desse casamento estranho nasceu um filho, que recebeu o duplo nome de Maghan e de Mari-Djata: é o futuro Sundjata, que, segundo os “sábios” da comunidade, é um predestinado que dará muita alegria ao país. Mas este filho, que, até sete anos, se recusava a aprender a andar, se tornou motivo de risada para todo mundo, para desespero da mãe. Na hora da morte do rei, que tinha, porém, escolhido Sundjata como sucessor, é o filho da primeira esposa, Sassuma Beretê, chamado Dankaran Tuman, que foi proclamado rei. Um dia, Sogolon, mãe de Sundjata, pediu a

Sassuma folhas de baobá para preparar o jantar, mas esta recusou e aproveitou a ocasião para ironizar a deficiência de seu filho e sua incapacidade de sustentar a mãe, como faziam todos os jovens da idade dele.

Diante do sofrimento e da humilhação da mãe, Sundjata decidiu se levantar, apoiado a uma barra de ferro e, logo depois do feito extraordinário, foi derrubar o baobá que se encontrava em frente ao palácio e o colocou na porta da mãe. Era o início de uma longa série de prodígios que fariam logo de Sundjata o vencedor de Sumaoro Kantê, o rei-feiticeiro de Sosso, mortalmente ferido durante a batalha decisiva de Krina e o herói, através de muitas peripécias, se firmou como homem de estado, corajoso, perseverante, esperto, resistente e o orgulho dos habitantes do império, mais cantado, louvado e lembrado pelos *griots*, dentro da Tradição Oral. Assim, o crescimento e a evolução da grandeza da história do povo Mandinga, iniciada por Sundjata, no século XIII, ia ser o ponto de partida de um longo caminho, que teria repercussão na história do Senegal, até os dias de hoje.

Durante esta caminhada, Djibril Tamsir Niane, baseou toda a trama da sua obra, como ele próprio afirma, na transcrição fiel de uma Tradição Oral muito antiga, recolhida na aldeia de Djeliba Koro, através da boca de um “obscuro *griot*” malinké. Isto para dizer que a obra vai, usando toda a sabedoria da tradição senegalesa, ressaltar a importância da história de um império como o Mandinga, na construção do nacional em um povo como o senegalês, que passou por várias calamidades e perturbações estrangeiras, antes de se firmar como uma entidade, uma nação. Assim, notamos ao longo do texto, o uso de toda a ferramenta da Tradição Oral, como os provérbios, as adivinhas, os enigmas, os contos, pois o que faz a diferença com a escrita é esta simplicidade e genialidade, que, bem manipuladas, determinam o rumo da sociedade.

Como se pode notar, na tradição senegalesa, os provérbios, adivinhas e enigmas constituem formas elementárias, porém primordiais, da prática literária, que conhecem muitas culturas. Condensando verdades de experiências, transmitindo uma sabedoria ancestral, garantindo a formação e a iniciação das novas gerações, estas fórmulas fundamentam seus poderes no uso regulado da linguagem. Esta era muito importante, dentro da atuação da Tradição Oral, pois como diz, Joseph Ki-Zerbo, na Introdução Geral, da obra *História Geral da África I*, “Na África [tradicional], a palavra não é desperdiçada. Quanto mais se está em posição de autoridade, menos se fala em público”. (ÁTICA: 1982, p. 28). É esta imagem que nos leva a considerar, com mais cuidado, todas as falas proferidas por alguém que sabe aproveitar esse legado, e, seguindo o fio

de pensamento de Ki-Zerbo, vamos acompanhar seu comentário sobre uma frase de Honorat Aguessy, como “você comeu o sapo e jogou a cabeça fora”(citado por KI-ZERBO: 1982, p. 28).

Para Ki-Zerbo, a pessoa a quem é dirigida uma frase dessas,

compreende que está sendo acusada de se furtar a uma parte de suas responsabilidades. Esse hermetismo das “meias-palavras” indica, ao mesmo tempo, o valor inestimável e os limites da tradição oral, uma vez que a sua riqueza é praticamente impossível de ser transferida de uma língua para outra, sobretudo quando esta outra se encontra estrutural e sociologicamente distante. A tradição acomoda-se muito pouco à tradução. Desenraizada, ela perde sua seiva e sua autenticidade, pois a língua é a “morada do ser”. Aliás, muitos dos erros que são imputados à tradição são provenientes de intérpretes incompetentes ou inescrupulosos. (KI-ZERBO: 1982, p. 28-29).

O valor e a riqueza que se imputam à Tradição Oral, só podem ser confirmados por pessoas, pesquisadores, cientistas, que tentam tomar uma certa distância em relação ao objeto de suas pesquisas, saber que é a coisa do outro, quer dizer, diferente, para chegar a algo mais ou menos definido e que pode ser utilizado no futuro. Um dos imperadores mais populares, mais cantados e mais respeitados de toda a história que se ensina e se aprende na África, Sundjata, desempenhou um papel fundamental na elaboração das nacionalidades, nas resistências aos invasores, e, sobretudo, na maneira de como encarar os problemas e como resolvê-los. E isto só foi possível por causa da atuação do *griot*, gente da palavra ou memória do povo, que, como já vimos, sempre manteve a tocha acesa, durante séculos.

O papel do *griot*, que já discutimos, é mais do que importante nessa avaliação da Tradição Oral porque, embora enquadrado numa casta inferior, o *griot* é o único elemento viável no qual, através de suas memórias, o senegalês consegue se espelhar nos feitos extraordinários de um conterrâneo, um herói da terra. O porquê da rejeição do *griot* em uma casta inferior é bem explicado pelo historiador e escritor Sory Camara,

O sistema endogâmico, que relega o *griot* à casta inferior dos ñamakala, explica o misto de desprezo e medo de que esses personagens são objeto. Mas isso se explica ainda por seu dom da palavra; desdobramentos oratórios, canções épicas e genealógicas, cantos líricos e, sobretudo, pelo monopólio que exercem enquanto guardiões dos segredos do passado. Com esse fato, seu comportamento cotidiano, sua linguagem habitual, suas canções não apenas lembram aos nobres aquilo que devem se esforçar para ser, mas ainda, e talvez esse seja o aspecto

mais interessante da questão, oferecem o espetáculo de um grupo de referência negativo. (CAMARA: 1992, p. 12).

As canções mais significativas, hoje, que ressaltam e especificam o Senegal, como uma entidade totalizadora, como um país independente e soberano, são canções como a canção musicada, intitulada, em língua Wolof, *Niani Bañ Na*, que quer dizer, Niani (ex-capital do império Mandinga da época áurea do império) resistiu. Isto para dizer que sem a presença e perspicacidade do *griot*, o senegalês estaria obrigado a se espelhar em heróis estrangeiros: europeus, americanos, chineses, japoneses, até brasileiros. Quem sabe?

Djibril Tamsir Niane com o uso dos provérbios e adivinhas, em toda a obra, confirma a tendência da Tradição Oral senegalesa a utilizar mais uma linguagem codificada, que necessita, às vezes, ser decodificada, explicada para as pessoas que não fazem parte do grupo ou da comunidade. Isto tornou as línguas do país mais dinâmicas, ao exemplo do wolof, que evoluiu de maneira fulgurante, sobretudo, da Independência do país, em 1960 para cá. É uma língua, que desde os anos setenta, integra não só uma boa parte do ensino de vários países da África, mas também, dos Estados-Unidos das Américas, do Canadá, de alguns países europeus como a França e a Suécia. No Brasil, o estudo da língua wolof já começou na Bahia, e, até tem um projeto de um brasileiro, um missionário, que deu aulas de Literatura Brasileira na Universidade Cheikh Anta Diop de Dacar (Senegal), que está sendo analisado para integrar o núcleo de estudos de línguas africanas da Universidade Federal da Bahia. Isto no sentido de sublinhar o papel do *griot*, como memória e guardião do legado dos antepassados, em uma sociedade como a senegalesa, porque sem ele, uma parte importante do patrimônio cultural senegalês teria desaparecido, e, repetindo Fernando Pessoa “minha língua é minha pátria”.

É assim, com a contribuição do *griot*, que se pode falar, hoje, de Sundjata Keita, com tanta admiração, e, também, classificá-lo entre os heróis africanos que mais deram ao continente o respeito devido e ao senegalês, o orgulho de ser o que ele é, um ser orgulhoso da sua história e sem nenhum complexo frente às histórias do outro, o europeu, seu antigo colonizador e explorador, que se tornou um parceiro e companheiro de jornadas.

Sundjata, através de seus feitos, de seu comportamento e das idéias que ele proclamava como a união, a justiça, a democracia, o amor à pátria, ajudou, muito, o Senegal, através dos jovens políticos da era da descolonização, que precisavam de um herói tão transparente, corajoso, perseverante e inteligente para levar o país à Independência sem entrar em uma guerra sangrenta, que podia não só desestruturar os fundamentos da sociedade, mas também, criar uma guerra civil,

pois muitos dos franceses, que, naquela época moravam no Senegal, se consideravam senegaleses, embora tivessem uma cor de pele diferente da maioria da população. Isto também contribuiu para o fortalecimento dos laços de união dos senegaleses, que, através de piadas, resolvem uma boa parte de suas incompreensões.

Mas o que, também, cativa, nesta obra, é a linguagem usada por Djibril Tamsir Niane para manter o clima de suspense, de mistério, bem característico do meio africano, com o emprego de provérbios, de ditados, de contos, de meias-palavras, de palavras codificadas. À guisa de esclarecimentos e enumeração, vejamos as categorias que usavam este meio de comunicação:

Em primeiro lugar, os adivinhos, que, geralmente, eram, ao mesmo tempo, caçadores “os adivinhos vêm longe, sua palavra nem sempre se destina ao presente imediato; o homem é apressado, mas o tempo é longo, e cada coisa tem seu tempo” (NIANE: 1960, p.19). No Senegal, como em boa parte da África, diz-se que, a fauna e a flora, isto é, os matos, têm seus anjos, seus demônios, têm tudo que se pode encontrar no mundo dos humanos. Por causa disso, antes de ir para a caça, o caçador tinha de fazer orações, sacrifícios para se proteger do “imprevisível”, pois como disse o adivinho

“o mundo inteiro está cheio de mistério, tudo está escondido, nós somente conhecemos aquilo que vemos. Esta grande árvore se origina de um grão minúsculo; aquela que desafia as tempestades não pesa, quando mero embrião, mais do que um simples grão de arroz; os reinos são como as árvores: uns serão gigantescos e os outros permanecerão como anões, que os primeiros cobrirão, poderosos, com sua sombra tutelar.[...] Nada é certo...”. (NIANE: 1960, p. 18).

Os mistérios que se escondem no mato são numerosos, até, dizem, que se podem encontrar pessoas que se transformam em animais ou vice-versa, em certo momento do dia ou do mês ou do ano. A história da vida da mãe de Sundjata, a Mulher-Búfalo (NIANE: 1960, p.16-28), é uma entre tantas que fazem parte do cotidiano do senegalês e desempenham papéis muito importantes na educação dos jovens. Por exemplo, vemos que foram o respeito, a modéstia e o espírito solidário que ajudaram os dois caçadores na caça ao búfalo de Do, que, na realidade, era a Mulher-Búfalo, e que, para avaliar o comportamento dos jovens caçadores, se transformou em uma mulher velha e necessitada, como lemos nas páginas 21 a 23 de *SEM*. Os adivinhos, além de prever o futuro, participavam de todas as atividades produtivas da sociedade como caçar, participar das guerras, e passavam, também, os seus segredos de adivinhos e de caçadores aos seus filhos, pois na sociedade tradicional senegalesa, “filho de peixe, era peixe mesmo”. O filho,

geralmente, escolhia a profissão do pai. Uma situação diferente da sociedade atual, pois o sistema das castas se tornou caduco, defasado e cada um, agora, escolhe a profissão que vai de par com suas aspirações, suas necessidades, na medida do possível. Mas isto não impede que alguém que se formou em Direito ou em Economia, por exemplo, trabalhe como padeiro ou garçom, entre outras, pois o mercado do trabalho o obriga!

Uma outra faceta do adivinho podia ser encontrada no uso dos enigmas. Os antigos serões africanos de contos e adivinhas perdem, muitas vezes, lugares para uma forma particular de enigmas, na qual a solução é deixada em suspense, para a sagacidade dos ouvintes. Enquanto as adivinhas influem sobre as metáforas que as resolvem, estes enigmas não impõem uma solução necessária. Eles contam com a possibilidade de debates abertos até o infinito. Atribuem-se lhes uma função didática: eles serviriam para iniciar as crianças nos sistemas de hierarquia social. Mas, eles podem, também, desempenhar o papel de avaliadores do espírito de fineza, de delicadeza e de fantasia.

Em segundo lugar, os *griots*, que fazem toda cerimônia para tornar seu poder, o legado ancestral, algo sagrado. Eles usam com abundância, meias-palavras, provérbios, no sentido de levar as pessoas a refletirem, a usarem seu talento para decodificar suas palavras. Nhankuman Dua, o *griot* do rei Naré Maghan e seu filho, Balla Fassekê, o *griot* de Sundjata, são mestres nas artes deste uso da linguagem codificada no seu cotidiano, como notamos na “conversa” entre o rei e o adivinho, mediada pelo *griot* Nhankuman, nas páginas 16 a 19 de *SEM*. O rei não proferiu uma palavra sequer. O que motiva mais o *griot* é o fato de que o rei, a autoridade, na sociedade tradicional, não usa muito a palavra. É o *griot* que, a partir de uma idéia deste mesmo rei, cria uma situação na qual ele consegue, também, mostrar sua arte, pois como diz o *griot* Mamadu Kuyatê, “A Arte da Palavra não apresenta qualquer segredo para nós” (NIANE: 1960, p.11).

A insistência nossa sobre a atuação do *griot*, na sociedade tradicional, mostra, realmente, a sua importância dentro daquela sociedade. Mas, isto se deve, sobretudo, pelo fato que, através dele, era guardada toda a história dessas sociedades, que lhe davam toda a credibilidade necessária para garantir a continuação da história. Um papel, que o próprio *griot* valorizava, pois não deixava de se comparar a um cientista e sua arte a uma ciência verdadeira, razão de todo o cerimonial em volta dela, “por esse motivo, o tradicionalista [o *griot*] é mestre na arte das perífrases, fala empregando fórmulas arcaizantes ou transpõe os fatos em lendas que divertem o público, mas de cujo sentido secreto o vulto jamais se apercebe” (NIANE: 1960, p. 7).

Djibril Tamsir Niane, como todo pesquisador consciente do seu papel na evolução do mundo, mostrou com toda humildade, a importância, também, do mesmo griot, nesta obra - *SEM*, que revolucionou o meio acadêmico Pós-Independência, não só na África, mas também, no mundo ocidental, pois como já foi mencionado, o griot, a partir da invasão estrangeira, mais particularmente, européia, foi relegado a um segundo plano, em uma casta até desprezada. Uma das políticas do europeu de desestabilização e de abafamento da cultura senegalesa em particular e africana, de maneira geral, para colocar o senegalês em uma situação de dependência cultural, que o tiraria de qualquer reivindicação ou valorização de sua cultura em detrimento da européia, como testemunha Niane,

O Ocidente ensinou-nos, infelizmente, a desprezar as fontes orais em matéria de História sendo, por isso, considerado como sem fundamento tudo o que não esteja escrito, o preto no branco. É por essa razão que, mesmo entre os intelectuais africanos, existem alguns tão limitados, a ponto de verem com desprezo os documentos “falados” que são os *griots*, e de suporem que nada – ou quase nada – sabemos de nosso passado, por falta de documentos escritos. Com isso, eles provam simplesmente que conhecem seu próprio país somente através dos brancos. (NIANE: 1960, p.7).

Como se vê, Niane tenta, nessas palavras, esclarecer a situação e a história reais deste grupo de pessoas, que foi injustiçado pelas necessidades da colonização, período caracterizado pela arbitrariedade e pela ditadura intelectual dos colonizadores sobre os colonizados. Este comportamento agressivo do colonizador mudou radicalmente o papel do *griot*, tão respeitado, admirado e louvado na sociedade tradicional, tornando-o quase um pária. Mas, como historiador e antropólogo, Djibril Tamsir Niane soube escolher suas palavras, nesta obra fantástica, para reescrever uma página da história, que merece ser lida com outros olhos, com olhos reparadores, olhos de reconhecimento e de gratidão. E mais, Niane, para dar a credibilidade necessária às suas palavras, compara o *griot* atual ao da sociedade tradicional, nesta passagem um pouco longa, mas extremamente rica:

Hoje, quando se fala de *griot*, pensa-se logo nessa “casta de músicos profissionais” feita para viver às custas dos outros; desde que se menciona um *griot*, pensa-se nesses numerosos violonistas que povoam nossas cidades e que vão vender sua “música” nos estúdios de gravação de Dakar ou Abidjan. Se, hoje, o griot se vê reduzido a tirar partido de sua arte musical, ou mesmo a trabalhar com suas mãos para ganhar a vida, nem sempre foi assim na África antiga. Nos velhos tempos, os cronistas eram Conselheiros dos reis, conservavam as

Constituições dos reinos exclusivamente graças ao trabalho de sua memória. Cada família principesca contava com seu *griot* dedicado à conservação das tradições. Era dentre os *griots* que se escolhiam os preceptores dos príncipes. Na sociedade bem hierarquizada de antes da colonização, onde cada um tinha o seu lugar, o cronista [o *griot*] nos aparece como um dos membros mais importantes, pois é ele quem, na falta de arquivos, conserva os costumes, as tradições e os princípios de governo dos reis. [...] Ainda é possível encontrar nos dias de hoje o *griot* quase que em seu antigo contexto, longe da cidade, nas velhas aldeias do Mandinga, tais como Kába, Djeliba Koro, Krina, etc...(NIANE: 1960, p. 6).

Em terceiro lugar, cabe citar os filósofos, sobretudo, da etnia wolof, como Cothi-Barma, que já citamos. Esta categoria de pensadores codifica toda a fala deles, que se torna um quebra-cabeça que incita ou motiva os seus interlocutores a, para entender o sentido escondido das palavras, usar sua inteligência. É uma espécie de jogo que, além de dar vivacidade à língua, avalia a capacidade intelectual das pessoas. São adágios e máximas como estes do filósofo Wolof, Masseni, neto de Cothi, transcritos pelo francês Boilat :

- 1- “Aquele que despreza a sua condição é um homem sem honra”.
- 2- “Quando um filho não se contenta com o teto paterno é porque a sua mãe é impaciente”.
- 3- “O pobre que receia o Sol, receia um parente (um benfeitor)”.
- 4- “Aquele que vai à casa dos outros pedir esmola faz mal; para a construir, o proprietário trabalhou e sofreu muito”. (BOILAT: 1853. Apud AGUESSY: 1970, p. 122).

Estes adágios e máximas faziam partes do cotidiano dos membros da sociedade wolof do Senegal. Os enigmas e provérbios, muito usados pelos adivinhos, como já mostramos, tinham, também, adeptos nos filósofos Wolofs, que reafirmavam, através desses jogos de espírito, sua inteligência e rapidez de raciocínio. E, seguindo as explicações do francês Boilat,

Os Wolofs utilizam duas espécies de provérbios: os provérbios trinitários e os provérbios vulgares:

Os provérbios trinitários salientam três coisas, objetos ou considerações. Por exemplo: “Três coisas são necessárias neste mundo: os amigos, o exterior e sacos de dinheiro” ou : “Três coisas são as preferidas neste mundo: possuir, poder, saber”; ou ainda: “Três coisas o conservam neste mundo: a saúde, estar de acordo com os vizinhos e ser amado por todos”.

Os provérbios vulgares abarcam todas as formas de provérbios: “Uma língua insolente é uma má arma”; ou: “Conhecer-se a si próprio vale mais do que sabê-

lo pelos outros; ou ainda: “As interrogações reiteradas tornam-nos indiscretos”.
(BOILAT: 1853. Apud AGUESSY: 1970, p. 122).

Djibril Tamsir Niane, mapeando a história de vários países da África, através da obra *SEM*, dá a oportunidade a todos eles de voltarem às origens, sabendo, que essa epopéia de Sundjata, uma das obras mais lidas e comentadas da África, apresenta todas as características para, não só corrigir erros do passado, mas também, organizar seus países em função de uma história mais perto ou mais real do que essa que se encontram nos livros do colonizador. Sundjata foi um unificador, que soube inculcar no povo as qualidades que fazem do ser humano algo que o diferencia do animal. E isso foi uma das partes dele, que influenciaram muitos jovens políticos senegaleses, no período da formação das nossas identidades nacionais. Ele era muçulmano – “Sundjata usava os trajes de grande rei muçulmano” -, mas um islamismo africano, que não abre mão do legado dos antepassados, do Animismo, como vemos, através dos sacrifícios que foram feitos antes, durante e depois de qualquer evento, como nas guerras,

Ao nascer do dia, Sundjata, seguido por Balla Fassekê e alguns membros do clã real do Mandinga, dirigiu-se ao pé de um grande rochedo, onde sacrificou cem galos brancos aos gênios da montanha. Em seguida, acompanhado somente por Balla Fassekê, foi à procura da lagoa. Encontrou-a no meio da montanha. Ajoelhou-se à borda da água e disse:

- Gênio da água, ó Mestre do Moghoya-Dji, Senhor da água mágica, em tua honra sacrifiquei cem touros, sacrifiquei cem carneiros, sacrifiquei cem galos; tu me deste a vitória, mas não destruí Kita. Venho agora, como sucessor de Kita Mansa, beber a água mágica, o Moghoya-Djigui. Colheu um pouco de água com suas mãos e bebeu. Achou boa a água e bebeu dela três vezes. Em seguida lavou com ela o seu rosto.[...] Quando[Sun] Djata voltou para perto dos seus homens, seus olhos tinham um brilho que não se podia encarar: ele agora irradiava luz como um astro, o Moghoya-Dji o havia transformado! (NIANE: 1960, p. 106)

No Senegal, fora do Animismo, todas as outras religiões são importadas e isso faz com que o senegalês, como o africano, de maneira geral, acabem vivendo um sincretismo religioso, como boa parte do povo brasileiro. Estas semelhanças entre o Brasil e a África, que, alguns acham normais e sem comentários por causa do patrimônio africano desenvolvido nesses brasis, merecem ser visitados neste último capítulo do nosso trabalho, que é, mais ou menos, uma pequena conclusão das visões já tratadas nos três primeiros capítulos, e, para fechar com um provérbio senegalês, podemos concordar com o griot, quando diz que “ninguém conhece o

mistério de Deus; a serpente não tem patas, mas é tão rápida quanto qualquer outro animal de quatro patas”. (NIANE: 1960, p. 41).

CAPÍTULO IV:
Dois continentes, uma cosmovisão

4.1- Brasil – África: uma ponte sobre o Atlântico

Quando se fala de África é, muito comum, ainda hoje, encontrar pessoas que pensam tratar-se de um único país. Também é comum associar africanos com negros pobres que vivem em um tipo de organização tribal. Essas imagens sobre a África são bem comuns entre os adolescentes, mesmo do Ensino Médio, já que o estudo que se fez do continente esteve relacionado à história da escravidão no Brasil ou ao período que corresponde ao de sua colonização. É hora de desmontar os preconceitos e inserir nossos alunos na história de um continente que é parte importante da construção do Brasil sob o ponto de vista econômico, social e cultural (Souza: 2006, Suplemento de atividades).

Esta citação da Professora Marina de Mello e Souza, que escolhemos para abrir esta parte do nosso trabalho, mostra um fato, que, às vezes, deturpa completamente, não só a história e a realidade de um povo ou de um grupo de pessoas, mas também, cria uma incompreensão e aumenta a distância entre comunidades. Aqui, nós falamos de continentes: África, com cinquenta e quatro países independentes e Brasil, como um país do continente americano. Cada um desses países de África tem seus costumes, seus usos, suas línguas nativas, suas crenças, enfim, sua cultura.

Existem pessoas, também, que acham, que esses países só têm em comum a cor da pele negra e suas histórias de escravidão e de colonização, nos países no sul do Saara e a pele branca e a colonização no Norte. Mas mesmo com toda essa diversidade gritante, “hoje, porém, reconhece-se amplamente que as civilizações do continente africano, através da variedade de línguas e culturas, formam, em maior ou menor grau, as vertentes históricas de um conjunto de sociedades e de povos unidos por laços seculares”(MBOW: 1982, p. 12). Isto para dizer, que, até agora, as pesquisas ainda não chegaram a desvendar todos os segredos da África, que continua fascinando, com seus mistérios, os pesquisadores e cientistas, que vão lá, realmente, para saber mais sobre ela.

O que se pode dizer, com toda razão, é que a África merece ser vista, agora, não só através dos animais selvagens, dos safáris ou das calamidades como as guerras civis ou a fome, as conseqüências da escravidão e da colonização, que continuam desestabilizando algumas partes da

África. Ela deve ser re-avaliada, re-visitada, re-considerada, com olhos mais objetivos. Isto não seria algo extraordinário, quando se sabe de todas as aberrações que ela já sofreu no passado. Quando um colega, aluno de Pós-Graduação ou um colega, professor de Faculdade, nos fazem algumas perguntas sobre África, muitas vezes, ficamos surpresos, mas não nos sentimos chateados nem ofendidos, porque sentimos através das palavras ou da expressão da pessoa uma vontade real de conhecer algo “fora do quadro” ou uma falta de informação. E nesses momentos, nós nos sentimos felizes, pois temos consciência que estamos munidos de uma missão, que é a de informar, de ajudar alguém a crescer culturalmente, e, repetindo Sundjata, “quando estou feliz é quando sinto que aqueles que me ouvem estão atentos, portanto interessados, volto a ser eu mesmo: então encho todo recipiente em que possam me colocar”. (CISSÉ: 1988. Apud BARRY: 2000, p.9). Por causa disso, mudamos nossos discursos em função da cosmovisão do nosso interlocutor, que, geralmente, tem uma idéia bem vaga ou errada da África ou dos países da África.

Uma situação que nos levou a mostrar, ao longo do nosso trabalho, que, falar do Senegal, sem tomar como referência, às vezes, outros países da África, é um tanto difícil na medida em que, até recentemente, o espírito pan-africanista prevalecia sobre o sectarismo ou o nacionalismo. Todos os políticos da primeira geração das independências dos países africanos eram pan-africanistas ao exemplo de Leopold Sedar Senghor, Modibo Keita, Gamal Abdul Nasser, Francis Tombalbay, Kwamé Nkrumah, entre outros. Este último chegou a atualizar e adequar um discurso do protecionismo americano, quando diz, “A África para os africanos![...] Um estado livre e independente na África. Queremos poder governar-nos **neste nosso país** sem interferência externa”. (Kwame Nkrumah. Apud APPIAH: 1997, p.19).

Essas palavras de Nkrumah mostram o estado de espírito dessa geração, e fez que a maioria dos hinos dos países africanos, criados naquela época, falem mais de África do que de seu próprio país. O hino do Senegal é um exemplo típico desse momento de efervescência política, como podemos notá-lo,

Everyone strum your koras, strike the balafons.
 The red lion has roared.
 The tamer of the savannah
 Has leapt forward
 Dispelling the darkness
 Sunlight on our terrors, sunlight on our hope.

Stand up, brothers, here is Africa assembled.

Chorus:

Fibres of my green heart,
Shoulder to shoulder, my more than brothers,
O Senegalese, arise!
Join sea and springs, join steppe and Forest!
Hail mother Africa, hail mother Africa.

Senegal, you the son of the lion's froth,
Sprung from the nighth to the gallop of horses,
Give us, oh! Give us the honour of our ancestors,
Splendid as ebony and strong as muscle,
We say it clearly – the sword has no flaw.

Chorus:

Senegal, we take on your great work:
To shelter the chicks from the the falcons,
To make, from east to west, north to south,
Arisen, one single people, a people without seams
But a people turned to all the winds of the earth.

Chorus

Senegal, like you, like all our heroes,
We will be hard without hatred, with open two arms.
The sword in peace-time we will store in the scabbard,
For work and words will be our weapon.
The Bantu is a brother, and so is the Arab and the White.

But if the enemy burns our borders
We will be risen with weapons in our hands:
One people defying all sorrows with its faith,
Young and old, men and women.
Death, yes! We say death, but not same.

(www.Wikipedia.org)

Logo depois das independências, a maioria dos dirigentes dos países africanos, novos e sem muita experiência sobre como dirigir um país, tentaram tecer relações com outros países, amigos e confiáveis. É assim que vemos alguns países integrarem a bipolarização mundial que caracterizou os anos após a Segunda Guerra Mundial, através do que se chamava de “Guerra Fria”, dirigida, de um lado pelos Estados- Unidos, do outro pela ex-União Soviética. Os países “Não Alinhados” como o Senegal, preferiram se relacionar com países como o Brasil, que, além de ser um país do chamado Terceiro Mundo, é o irmão mais velho e representa, para o continente africano, um parceiro de qualidade com uma grande parte da identidade histórica, cultural e técnica. É o país com a segunda maior população negra do mundo, logo depois da Nigéria, com um passado de país colonizado, sem pretensão nem possibilidades neocolonialistas, capaz de atender, dentro de suas modestas possibilidades, à demanda africana.

Essas características foram determinantes na escolha do Brasil por muitos países africanos para suas relações de cooperação, e como diz José Maria Nunes Pereira,

Na relação do Brasil com a África, não se pode só ver uma decisão unilateral brasileira de procurar de qualquer modo novos mercados, mas também, a preocupação dos países africanos a diversificar suas associações, ganhando novas e melhores relações políticas, econômicas e tecnológicas. (PEREIRA: 1983, p. 5).

Essa parceria já começava a dar frutos positivos, pois no início dos anos oitenta, o Brasil tinha relações diplomáticas com quarenta dos cinquenta e um países africanos independentes na época, como o Senegal; mantinha vinte embaixadas na África, inclusive no Senegal -, e doze países africanos tinham já a sede de suas embaixadas em Brasília, tal como o Senegal. Continuando com as estatísticas, notamos que nesses mesmos anos, cinco presidentes africanos visitaram o Brasil, inclusive o ex-presidente do Senegal, Léopold Sédar Senghor, em 1964, ano em que ele deu uma palestra na Academia Brasileira de Letras, no Rio de Janeiro e uma outra na Universidade Federal da Bahia, falando sobre *afro- latinidade*.

Isto para especificar que a relação Brasil-África, na realidade, data de bem longe, no período colonial. Ela depende diretamente da estrutura econômica implantada por Portugal, a força de trabalho africana obrigada a fazer funcionar, tanto a agricultura como as atividades de mineração. Uma relação estabeleceu-se entre o Brasil, Portugal e a África e, este comércio triangular, interessa não só ao Brasil, mas a todo o Atlântico Sul. Mas, até agora, falta uma análise ultrapassando os aspectos puramente formais deste processo. A multiplicidade dos eventos históricos determinando mudanças estruturais tanto na África como no Brasil, em relação

aos homens, às instituições, às organizações sociais e políticas dos dois lados do Atlântico, não pode ser analisada em termos simplesmente econômicos. É muito mais complexa, mas, nota-se que, de alguns anos para cá, está tomando um caminho bem dentro das realidades desses povos.

Como se vê, esta relação, Brasil-África, não é algo novo, mas um projeto ou uma tomada de consciência dos dois povos, que sabem dos laços de identidade racial e cultural mais que estreitos que os ligam há séculos, como podemos notar na obra, *O Brasil e a África*, do professor Manuel Correia de Andrade, que, além de ressaltar a contribuição e influência do negro em múltiplos aspectos da vida brasileira, dá pistas sobre as possibilidades que se oferecem aos dois meio-irmãos para afirmar, ainda mais, suas ligações de sangue:

A consciência de uma africanidade na cultura brasileira como um todo vem desenvolvendo, nos últimos anos, uma preocupação com um melhor conhecimento do continente africano. Em decorrência, criaram-se em nossas universidades, institutos voltados para a análise da cultura africana, e houve um despertar do interesse pelo estudo de línguas africanas de maior difusão como o iorubá, muito falado na Nigéria. Registrou-se uma verdadeira necessidade de voltar às origens e conhecer a contribuição africana à nossa formação. Somou-se a isto o interesse do Brasil em desenvolver uma política internacional que o firmasse como parceiro importante tanto na América Latina como na África. (ANDRADE: 2001, p. 17).

Manuel Correia de Andrade parece, nessas palavras, projetar para um “futuro imediato” os desejos de qualquer brasileiro ou qualquer africano, que conhece, realmente, a história que liga estas duas entidades totalizadoras. Porque ser brasileiro ou ser africano não é sinônimo de conhecer os laços de dependência e interdependência que definem ou devem definir estes dois pólos. Uma pequena pesquisa baseada nos usos, costumes e no cotidiano dos dois povos pode esclarecer o fundamento ou raízes de um país como o Brasil, que em um momento de sua história tinha uma população de negros escravizados superior à população de “homens livres”. O olhar do outro, às vezes, apresenta mais possibilidades, tem mais campo para definir uma situação tão complexa como esta relação familiar e, ao mesmo tempo, fraterna entre o Brasil e a África. O exemplo disso aconteceu no “Carnaval 2007”, com três Escolas Tradicionais de Samba – *Porto da Pedra, Salgueiro e Beija-Flor* – todas desenvolvendo temas sobre a África. No dia seguinte da vitória da *Beija-Flor*, apareceu estampada em um Jornal, uma manchete muito significativa e interessante: “*Beija-Flor desvenda a África* e ganha o Carnaval”. Não sabemos se, realmente, a

Beija-Flor desvendou a África, mas como mestres de cerimônia, Maria da Fé e Sundjata, devem ter algo para acrescentar, neste roteiro de conversa orientada a seguir.

4.2- Sundjata / Maria da Fé: Roteiro para uma conversa orientada

Na nossa leitura de *Viva o Povo Brasileiro*, do Imortal baiano, João Ubaldo Ribeiro, convivemos um bom tempo com a heroína, Maria da Fé, e notamos tudo o que ela representa para o povo brasileiro. Neste “tudo”, podemos enumerar de maneira sucinta, a pluralidade étnica e cultural do personagem no sentido ou conteúdo real do termo. Assim, além de ser o protótipo da “raça” brasileira - mestiça, com sangue de negro, branco e índio nas veias –, ela encarna os princípios, que fazem do ser humano, alguém que, não só chega a dominar seus instintos, mas que sabe, sobretudo, usar seu intelecto para resolver os problemas complexos da sociedade em uma época caracterizada pela colonização portuguesa. Maria Da Fé é, ao mesmo tempo, mulata, mameluca e cafuza. A pluralidade do personagem é tão complexa, que pode ser comparada à identidade brasileira, pois ela se tornou a prima mais nova de Moacir, filho de Iracema, personagem de José de Alencar, em *Iracema* e, também de Macunaíma, personagem idealizado por Mário de Andrade, em *Macunaíma*. Cada uma dessas obras, que acabamos de citar, tentou desvendar o problema da identidade brasileira, que ainda não está bem definida por falta de elementos ou critérios adequados a esta nova era de “multi”. Mas, a procura continua, porque

A identidade não é nata nem é transmitida por herança, mas surge da adaptação, devendo ser continuamente reinventada. É por esta via que transita a personagem quando vai à busca de explicações mágicas; seu ato representa a aceitação do contraditório, uma vez que a mentalidade mágico-sacral contradiz a lógica-racional que era a sua até então e a única pela qual se pautava. (BERND: 2001, p. 102).

Maria da Fé vai atrás dessa busca de identidade, munida de uma coragem, de um capital de conhecimentos adquiridos através da convivência com seu esperto avô, Nego Leléu, com os membros da Irmandade da Casa da Farinha, que não deixaram de lhe contar toda a história e evolução do seu povo, e, sobretudo, de uma fé, como diz o seu nome, e, que é muito importante e muito pessoal, como Sá Rufina, personagem do *VPB*, explica a Patrício Macário:

A fé, afinal, não passa de uma maneira de ver o mundo que torna possíveis aquelas coisas que se deseja que aconteçam. A fé, portanto, é um conhecimento, conhecimento que ele não tinha e ninguém poderia lhe dar, só ele mesmo, embora

pudesse ser ajudado. Estava disposto a ajudá-lo, se ele quisesse e desde que compreendesse que o mundo pode ser visto de muitas formas. Ele certamente sabia que as pessoas que têm excessiva certeza de que há um só caminho e uma só verdade, verdade que lhes é inteiramente conhecida, são perigosas e propensas a todo tipo de crime. Saber da verdade e querer impô-la aos outros, num mundo onde tudo muda e tudo se encobre por toda sorte de aparências, é uma grave espécie de loucura. (RIBEIRO: 1984, p. 594 – 595).

Com uma idéia do que é a fé e a verdade, semelhantes a essa que Sá Rufina tenta transmitir a Patrício Macário, Maria da Fé toma, como cavalo de batalha, na sua busca da identidade, a luta pela libertação do povo brasileiro, através do Povo do Recôncavo Baiano. Uma luta árdua contra um inimigo fortemente armado, bem estruturado e representando a autoridade, o poder? Nada disso! A luta real de Maria da Fé era contra um inimigo muito maior, era pela conscientização do povo do que ele é, e como diz Patrício Macário, ao rapazinho, antes de morrer “você vai poder ser tudo depois que for você! Psssi! Entendeu? Parece bobagem, mas não é! Temos de ser tudo, mas antes temos de ser nós, entendeu? Como é seu nome? Tudo, tudo, tudo, tudo! Psssi! Viva o povo brasileiro, viva nós!”. (VPB, p.663).

Sundjata, o herói de *SEM*, espelho ou figura do homem da sociedade tradicional senegalesa, corajoso, valente, rígido, cavalheiro, orgulhoso, e outros atributos mais, não fica atrás, nessa busca do “quem sou eu ou quem somos nós” para o povo mandinga, pois na impossibilidade de subir ao trono depois da morte do pai, que o tinha escolhido, ele vai usar o método do herói monomito – *Separação-Iniciação-Volta* - de Campbell, com quem já conversamos, no terceiro capítulo deste trabalho, para se organizar e chegar à recuperação do seu trono, que tinha perdido e que estava com seu meio-irmão. Isso criou nele uma satisfação de missão cumprida, pois o império Mandinga, há muito tempo, não cultuava mais os principais ideais, que tornavam o povo orgulhoso de sua história ou confiante em um futuro promissor, tranquilo e rico em eventos capazes de motivar, ainda mais, os membros do povo.

Maria da Fé como Sundjata, embora em épocas e com motivos diferentes, souberam, através de uma vontade de restaurar a justiça, levar o povo a pensar sobre sua condição existencial e valorizar os elementos que sempre fizeram a diferença no seu cotidiano. Mas, enquanto Maria da Fé organiza sua resistência contra o colonialista, o invasor que seqüestrou seu direito e o direito de seu povo de se posicionar dentro dos limites de suas especificidades, Sundjata tenta devolver ao seu país a grandeza, a felicidade e o orgulho, espoliados por outros

invasores, representados pelo seu meio-irmão, que usurpou seu lugar no trono e pelo rei do reino do Gana, Sumaoro Kantê, que tornou o império Mandinga uma aglomeração pagadora de impostos e fornecedora de escravos.

Assim, os dois heróis, Sundjata e Maria da Fé, têm dentro deles a convicção de que só uma tomada de consciência coletiva poderá resolver todos os problemas que assolam o cotidiano dos dois povos, pois o individual, mesmo bem administrado, não tem as condições para colocar esse campo de batalha à altura das perspectivas de todo o grupo. Nisso, concordaremos plenamente com João Ubaldo Ribeiro assim como com Djibril Tamsir Niane, nas suas vontades de encontrar caminhos e soluções viáveis para uma nova visão do mundo, através deste roteiro de conversa orientada entre Sundjata e Maria da Fé, que nos leva a questionar, sobretudo, a colonização, a dependência cultural, a identidade brasileira, a posição da Igreja em face de uma aberração como a escravidão, o papel do griot na sociedade tradicional senegalesa, a organização do nacional nos países ex-colonizados, como o Senegal e o Brasil, entre outros.

O que nós podemos afirmar, com certeza, é que a colonização perturbou e corrompeu a idéia do nacional durante todo o tempo que ficou em vigor nos países invadidos. Ela mudou não só os usos e costumes, mas levou o colonizado a depreciar sua própria cultura, criando-se um outro olhar que valorizava o outro de maneira inconsciente ou condicionada, semelhante ao cachorro do fisiologista russo Ivan Pavlov. A colonização, embora defina a soberania de um país, tardou a se consolidar por causa da confusão em que deixou a maioria da população, que chegou a se afiliar aos métodos, costumes e, sobretudo, à visão do colonizador.

A Literatura Brasileira, por exemplo, só chegou a se definir como algo concreto e afastado da metrópole, a partir de 1836, com a publicação da obra de Gonçalves Magalhães, *Suspiros e Saudades*”, quatorze anos depois da Independência política (1822), saindo de uma anexação de três séculos. O Senegal, ascendeu à Independência em 1960, usava –e usa até hoje- a língua do colonizador como língua oficial, instrumento de trabalho, até para espantar seus males. Isso faz com que a construção do nacional, no Senegal como no Brasil, necessitasse, durante muito tempo, de muita luta contra seus próprios complexos de inferioridade em relação à ex-mãe pátria, pois, no caso do Senegal, transmitir suas angústias, preocupações, suas ânsias, suas esperanças na língua do outro como se fosse a sua, era complicado e dava sempre um gosto amargo na boca.

Mas o que ajudou o Senegal, nesta situação, foi a volta às origens, às raízes, com a participação efetiva e importantíssima do griot, este personagem, ao mesmo tempo, chave e

emblemático, que representava a memória do povo, *o guardião do templo*, para repetir Cheikh Hamidou Kâne. Assim, com ele e sua sagacidade, o Senegal, voltou a ler uma outra história do seu povo, até diametralmente oposta a esta escrita pelo colonizador e onde só se encontravam derrotas e papéis de segunda mão para os colonizados. O Brasil aproveitou a tomada de consciência dos seus intelectuais que, a partir de 1922, durante a Semana de Arte Moderna, que marcou o início do Modernismo brasileiro, para colocar em prática seu desejo de ruptura com a mãe-pátria, que estava nas gavetas, desde o Romantismo.

Como se vê, Sundjata e Maria da Fé só são os representantes da consciência e das vozes de seus povos respectivos, pois o que eles estão sentindo, o que lhes tornam revoltados e lhes dão a vontade de mudar, encontra-se no dia a dia difícil do cidadão comum, na postura arrogante e desprezada do invasor e sua política de aniquilamento ou de abafamento de tudo o que representa uma ameaça ao seu sossegado reino. Mesmo assim, aprendemos, através da coragem e persistência dos dois heróis, que, só se chega a uma coisa positiva lutando por seus ideais e confiando no poder do ser humano, que é imenso se tivermos consciência dele e soubermos como usá-lo.

Este roteiro de conversa orientada segue o padrão de uma consulta de psicanálise, na qual o especialista tenta, primeiro, levantar os males do paciente antes de aplicar uma receita adequada e proporcional às doenças. Uma situação vivida pelos dois heróis, pois sempre se levantaram para acompanhar os acontecimentos que tocavam as pessoas, membros das suas sociedades. E mais, as conversas que eles tiveram ao longo das obras com outros personagens tornaram bem acessível a compreensão destas duas obras, consideradas obras-primas, por seus teores e a maneira inteligente como foram utilizadas para chegar a levantar o interesse do público-leitor, um dos elementos, que, segundo Antonio Candido, definem a literatura.

Últimas Palavras

“Na África de hoje, cada idoso que morre, é uma biblioteca que pega fogo”. Amadou Hampatê Bâ.

Novo e ainda cheio de mistérios para desvendar, o Senegal, país da África Ocidental, que só ascendeu à Independência em 1960, viu sua história escrita sob a ótica do europeu, que o anexou e o deixou em uma grande escuridão cultural, durante muito tempo, como aconteceu em outros países da África e das Américas. Assim, o país caminhou durante séculos, só se espelhando através da cultura do outro. Uma situação que poderia deixar para trás boa parte da história deste povo, mas que, por causa da estrutura da sua sociedade tradicional, hierarquizada e funcional, conseguiu, não só manter viva a sua história, mas também, organizar e projetar seu futuro. Um futuro que é uma combinação consciente de todas as peripécias que balizaram sua evolução como entidade totalizadora, a saber, a escravidão e a colonização, entre outras.

É aí que aparece a figura do *griot*, uma das peças-chave que garantiu ao Senegal todas as condições para preservar o legado do antepassado e construir sua identidade nacional; uma identidade multiétnica, multicultural, isto é, plural. À guisa de lembrança, o Senegal tem, oficialmente, sete etnias e cada uma delas tem sua língua e seus costumes. O *griot*, a memória do povo, fundamenta toda a sua sabedoria em uma técnica, que, também, determinou a cultura ocidental, chamada de Tradição Oral, e, que transmitia de geração a geração, toda a história do povo. Esta oralidade era –e continua sendo- muito interessante e oferecia um amplo panorama da sua riqueza e da sua variedade literárias. Mas o mais importante em tudo isso foi o momento da conscientização da força da oralidade, chamado de “tomada da palavra”. É o momento em que o *griot* se sentiu munido de uma missão e, confiante e seguro de si, começou a organizar os debates em torno das possibilidades, bem maiores, que apareciam no horizonte para o futuro dos povos.

Assim, por causa do *griot* e de seu uso da oralidade, o senegalês conseguiu minimizar e ultrapassar os complexos e frustrações, conseqüências da colonização, que podiam deixá-lo fora dos debates, até dos debates sobre sua condição existencial, como aconteceu em alguns dos países colonizados da África. Isto foi possível, também, porque a história do país foi reescrita e baseada sobre a força e confiabilidade da palavra do *griot*, que se habilita a devolver ao senegalês, ao africano de maneira geral, este sentimento que é ter orgulho de sua história, ter orgulho de si mesmo, se achar tão bonito quanto o outro –o índio, o asiático ou o europeu. Era

uma maneira de pensar que tirava o senegalês de qualquer letargia, qualquer pensamento ou comportamento negativo.

Esta parte, na exploração da Tradição Oral, foi uma das mais importantes, sobretudo, para o nosso trabalho porque daí nasceu a figura do herói, que será para o senegalês o espelho mais íntimo e mais concreto para a edificação da sua nacionalidade, o afastamento dos “seus” antepassados, *Les gaulois*, e, também, a tomada de consciência de seu papel numa sociedade que **precisa e exige** a presença de exemplos no seu cotidiano.

O Brasil, que é um país ex-colonizado e que vive as mesmas contradições que o Senegal, cultua, também, seus heróis, que representam o caminho para tornar o país mais viável e mais seguro nas suas escolhas, nos seus feitos e fatos. A sua identidade, plural e dinâmica, que está sendo bem administrada, desenha um futuro promissor na medida em que, o país em questão, desde o advento do Modernismo brasileiro, vislumbra o horizonte com olhos mais confiantes e mais seguros.

SEM e *VPB* levam o leitor a viajar não só através de tempos e de espaços míticos e fictícios, mas também, dentro de crenças e de objetivos, que fazem meditar sobre a vida, as relações entre o passado, o presente e o futuro, e, sobretudo, sobre as possibilidades do ser humano mudar seu ambiente, ou adequar-se, a este mesmo ambiente. Estas relações ressaltam situações, que ajudam na definição do ser brasileiro ou do ser senegalês.

Djibril Tamsir Niane assim como João Ubaldo Ribeiro, nestes dois romances, que podem ser considerados como epopéias ou romances históricos, mostram a riqueza da cultura popular, sobretudo, a força da Tradição Oral, que, no Senegal como no Brasil, desempenha um papel fundamental, que estreita, ainda mais, as relações entre o povo e sua cultura, além de especificar o grau de parentesco entre os dois países.

Ubaldo, como se pode notar, fundamenta sua narrativa na valorização ou re-valorização da cultura africana no Brasil, focalizando a figura do negro, da mulher e, sobretudo, do idoso, no caso do personagem da idosa Dadinha, que, nessa obra, simboliza o papel de guardiã do saber, que será transmitido para a organização do futuro do povo. Uma visão ubaldiana, que lembra a maioria das obras escritas por autores africanos, no período chamado de “*Volta às origens*”, e que se destacou, na Europa, com obras como *A Aventura Ambígua*, do senegalês Cheikh Hamidou Kâne, *O Menino Negro*, do guineense Camara Laye, até de *Sundjata ou a Epopéia Mandinga*, de Djibril Tamsir Niane, entre outras.

O *griot*, exaltado por Niane, através do seu papel de memória do povo e de continuidade pela transmissão de geração a geração da sabedoria do povo, encontra em Ubaldo, uma outra voz amiga, ressaltando sua contribuição como personagem diferenciada e diferente na evolução do seu povo. Podemos verificar este testemunha de Ubaldo em personagens como a Dadinha, o Júlio Dandão, Sá Rufina, até no personagem do cego Faustino, entre outros. Isto para mostrar que os papéis dessas personagens citadas não são menos importantes do que da heroína Maria da Fé, mulher extraordinária, que subjugou completamente, Patrício Macário

Patrício Macário se encandeou com a luz que entrou repentinamente pela porta aberta, pensou que estava tendo uma visão quando percebeu a presença daquela mulher muito alta e muito bonita, vestida em roupas como nunca tinha visto nas mulheres com quem convivia, uma expressão altiva como também elas nunca exibiam e, principalmente, uma beleza luminosa, quente e calma que o fez esfregar os olhos involuntariamente. (RIBEIRO: 1984, p. 401)

Niane e Ubaldo mostraram, através das duas obras, *SEM* e *VPB*, muito do patrimônio cultural africano e seu uso tanto no Senegal como no Brasil. Lemos e tentamos explorar, não todos os temas encontrados nas duas obras, mas pontos que deram apoio a nossa viagem nos meandros da Mama África, do Senegal e do Brasil, a saber, a identidade cultural e nacional, a valorização da Tradição Oral e da cultura popular, a importância da pessoa idosa, o impacto da colonização, e, sobretudo, a ligação estreita entre os dois meio-irmãos, que vivem nos dois lados do Atlântico.

BIBLIOGRAFIA.

- ABDALA JR, Benjamin. *Introdução à análise da narrativa*. São Paulo: Scipione, 1995.
- ABREU, J. Capistrano de. *Capítulos de história colonial (1500-1800): os caminhos antigos e o povoamento do Brasil*. 5ed. Brasília: UnB, 1963.
- AGUESSY, Honorat. “Visões e percepções tradicionais”. Em: DIAGNE, Pathé et alii. *Introdução à cultura africana*. Lisboa: Edições 70, 1977, p. 95-136.
- ALBÉRÉS, M. R. *Metamorphoses du roman*. Paris: Albin Michel, 1972.
- ALENCAR, José de. *O Guarani*. 24 ed. São Paulo: Ática, 1979.
- ALTHUSSER, Louis. Ideologia e aparelhos ideológicos do Estado (Notas para uma investigação). In: ZIZEK, Slavoj. *Um mapa da ideologia*. Trad. Vera Ribeiro. Rio de Janeiro: Contraponto, 1996, p. 105-142.
- ALVES, Antônio Frederico de Castro. *Obra completa*. 2 ed. Rio de Janeiro: José Aguilar, 1966.
- ANDERSON, Benedict. *Memória e esquecimento*. In: ROUANET, Maria Helena (org.). Nacionalidade em questão. Cadernos da Pós/Letras. Rio de Janeiro; p. 60-97,1997.
- _____. *Nação e consciência nacional*. Tradução de Lólio Lourenço de Oliveira. São Paulo: Ática, 1989.
- ANDRADE, Manuel Correia de. *O Brasil e a África*. 6 ed. São Paulo: Contexto, 2001.
- ANDRADE, Mário de. *Macunaíma. O herói sem nenhum caráter*. 29 ed. Rio de Janeiro: Vila Rica, 1993.
- _____. *O empalhador de Passarinho*. 3ed. São Paulo : Martins ; Brasília: INL , 1972.
- _____. *O Movimento Modernista*. Rio de Janeiro: Casa do Estudante do Brasil, 1942.
- ANDRADE, Mário de (africano). *Antologia Temática de poesia africana*. Lisboa: Sá de Costa, 1975 (Vol. I), 1979 (Vol. II).
- APPIAH, Kwame Anthony. *Na casa de meu pai: a África na filosofia da cultura*. Rio de Janeiro: Contraponto, 1997.
- ARAGÃO, M. L. Sargento Getúlio: uma história de Arete. *Caleidoscópio*, n. 8, fac.Integradas de São Gonçalo, p. 104-110, 1998.
- ARANHA, M. L. De Arruda, MARTINS, M. H. Pires. *Filosofando: Introdução à filosofia*. 2 ed. São Paulo: Moderna, 1993.
- ARAÚJO, L. A. João Ubaldo mergulha na luxúria. *Zero Hora*, 21 de abril de 1999, p. 4 (segundo caderno).

- ARISTÓTELES. *Poética*. Tradução de Eudoro de Souza. Porto Alegre: Globo, 1966.
- ASSIS, Machado. Instinto de nacionalidade. In: *...Obras Completas*. Rio de Janeiro: Aguilar, 1992, p. 801-809.
- AUBRETON, Robert. *Introdução a Homero*. São Paulo: Boletim n.º 214 da FFLCH da USP, 1956.
- AUERBACH, Erich. *Introdução aos estudos literários*. São Paulo: Cultrix, 1970.
- _____. *Mimeses*. São Paulo: Perspectivas, 1971.
- Ávila, F. B. (org.). *Gilberto Freyre na UnB*. Brasília: UnB, 1981.
- AZEVEDO, Aluísio. *O mulato*. São Paulo: Ática, 1992.
- AZEVEDO, Fernando. *A cultura brasileira: introdução ao estudo da cultura brasileira*. Rio de Janeiro: UFRJ, 1943.
- AZEVEDO, Thales de. *Democracia Racial*. Petrópolis: Vozes, 1975.
- BÂ, Amadou Hampâté. "A tradição viva". In: KI-ZERBO, Joseph. (org.). *História Geral da África: Metodologia e Pré-história da África*. São Paulo: Ática / Paris: UNESCO, 1982, p. 182-218.
- _____. *Vie et enseignement de Tierno Bocar, le Sage de Bandiagara*. Paris: Seuil, 1980.
- _____. *Amkoullel, o menino fula*. São Paulo: Palas Athena/Casa das Áfricas, 2003.
- BAKHTIN, Mikhail. *Questão de Literatura e estética: a teoria do romance*. São Paulo: Ed. da UNESP, 1993.
- BAKHTIN, Mikhail. *A cultura popular na Idade Média e no Renascimento: o contexto de François Rabelais*. 2 ed. Trad. Yara Frateschi Vieira. São Paulo: Hucitec; Brasília: EDUNB, 1993 (Linguagem e Cultura).
- BALANDIER, Georges. *Antropologia política*. São Paulo: Difel, 1969.
- BALIBAR, Etienne, WALLERSTEIN, Immanuel. *Race-nation-classe-Les identités ambiguës*. Paris: Editions La Decouverte, 1988.
- BARCELLO, José Carlos. *O herói problemático em Cerromaior*. Niterói: Eduff, 1997.
- BARON, Roger Le. *Fables senegalaises*. Paris: 1828.
- BARREDA, Pedro, BÉJAR, Eduardo. *Poética de la nación. Poesía romántica en Hispanoamérica (crítica y antología)*. Boulder: The Society of Spanish and Spanish-American Studies, 1999.
- BARRY, Boubacar. *Senegâmbia: O desafio da história regional*. Rio de Janeiro: CEEA, 2000.

- BARTHES, Roland et alii. *Análise estrutural da narrativa*. 4ed. Petrópolis: Vozes, 1976.
- BARTHES, Roland. *Mitologias*. Tradução de Rita Buongiorno e Pedro de Souza. São Paulo: Difel / Rio de Janeiro: Bertrand, 1989.
- BASTIDES, Roger, FERNANDES, Florestan. *Branços e Negros em São Paulo*. 3 ed. São Paulo: Nacional, 1955.
- _____. *O prazer do texto*. Tradução de J. Guinsburg. São Paulo: Perspectiva, 1977.
- BAYART, Jean-François. *L'illusion Identitaire*. Paris: Fayard, 1996.
- BÉDIER, Joseph. *Les légendes épiques, recherches sur la formation des chansons de geste*. Paris: 1929, 3 vols.
- BENDIX, Reinhart. *Construção nacional e cidadania*. Trad. Mary Amazonas Leite Barbosa. São Paulo: Edusp, 1996.
- BENJAMIN, W. “O narrador: observações sobre a obra de Nicolai Leskow”, In: *Os Pensadores*. Trad. José Lino Grünewald et alii. São Paulo: Abril Cultural, 1980.
- BERGMANN, Michel. *Nasce um povo*. Petrópolis: Vozes, 1973.
- BERMAN, Marshall. *Tudo que é sólido desmancha no ar: a aventura da modernidade*. 12ª reimpressão. São Paulo: Companhia das Letras, 1995.
- BERND, Zilá. *Literatura e identidade nacional*. Porto Alegre: Editora da UFRGS, 1992, p. 53 - 73: Figurações das transgressividades, a fala dos excluídos.
- _____. *Negritude e Literatura na América latina*. Porto Alegre: Mercado Aberto, 1988.
- _____. O povo brasileiro mostra sua cara: o negro e a construção do nacional em *Viva o Povo Brasileiro*. Rio de Janeiro, *cadernos Afro-Asiáticos*, n. 18, p. 93-102, maio 1990.
- _____. “Identidades e nomadismos”. In: JOBIM, José Luís. *Literatura e Identidades*. Rio de Janeiro: Fonseca, 1999, p. 95-111.
- BERND, Zilá, UTÉZA, Francis. *O caminho do meio: uma leitura da obra de João Ubaldo Ribeiro*. Porto Alegre: Ed. Universidade/ UFRGS, 2001.
- BHABHA, Homi K. “A questão do outro: diferença, discriminação e o discurso do colonialismo”. In: HOLANDA, Heloísa Buarque de (Org.). *Pós-Modernismo e Política*. Rio de Janeiro: Rocco, 1992.
- BHABHA, Homi K. *Nation and narration*. Londres: Routledge, 1990.
- _____. *Narrando a nação*. Trad. Glória Maria de Mello Carvalho. *Cadernos CESPUC de Pesquisa*. Belo Horizonte: PUC Minas/CEPUC, 1996.

- _____. *O local da cultura*. Trad. Myriam Ávila et al. Belo Horizonte: UFMG, 2003.
- BLYDEN, E. W. *West Africa before Europe*. Londres: s/e, 1905.
- BOILAT. *Esquisses sénégalaises*. Paris: s/e, 1853.
- BONFIM, Manoel. *O Brasil nação-realidade de soberania brasileira*. 2 ed. Rio de Janeiro: Topbooks, 1996.
- BONNICI, Thomas. *O Pós-colonialismo e a literatura: Estratégias de leitura*. Maringá: EdUEM, 2000.
- _____. Robinson Crusoe, Daniel Defoe, e o problema do outro. *Revista de Letras*. Niterói, 33, n. 1, 1993.
- BOSI, Alfredo. *Dialética da Colonização*. São Paulo: Cia das Letras, 1992.
- _____. *História Concisa da Literatura Brasileira*. São Paulo: Cultrix, 2002.
- BOSI, Eclea. *Memória e sociedade*. São Paulo: Cia das Letras, 1995.
- BOUCHARD, G. *Génèse des nations et cultures du nouveau monde; essai d'histoire comparée*. Montreal: Boreal, 2000.
- BOURNEUF, Roland e QUELLET, Real. *O universo do romance*. Tradução de José Carlos Seabra Pereira. Coimbra: Almedina, 1976.
- BRAIT, Beth. *A personagem*. São Paulo: Ática, 1987.
- BRANDÃO, Junito de Souza. *Mitologia Grega*. 7 ed. Petrópolis: Vozes, 1991, Vol. I.
- BRONNER, Stephen Eric. *Da teoria da crítica e seus teóricos*. Trad. Tomás R. Bueno, Cristina Meneguelo. Campinas: Papyrus, 1997.
- BROOKSHAW, David. *Raça e cor na literatura brasileira*. Porto Alegre: Mercado Aberto, 1983.
- BROWNSTEIN, Rachel. *Becoming a heroine*. New-York: Viking, 1982.
- CALOZ, René. A África em sua cultura. In: ...*O Correio da Unesco*, ano 5 n. 7, jul. 1977.
- CAMARA, Sory. *Gens de la Parole: Essai sur la contribution et le rôle des griots dans la société Malinké*. Paris: Karthala, 1992.
- CAMPBELL, Joseph. *O herói de mil faces*. São Paulo: Cultrix / Pensamento, 1990.
- CAMPOS, Harold de. *O sequestro do Barroco na formação da literatura Brasileira: caso Gregório de Matos*. Salvador de Bahia: Fundação Casa Jorge Amado, 1989.
- CANCLINI, Nestor Garcia. *Culturas Híbridas; estratégias para entrar e sair da modernidade*. 2 ed. Trad. Ana Regina Lessa e Heloísa Pezza Cintrão. São Paulo: EDUSP, 1998.

- _____. *Consumidores e cidadãos: conflitos multiculturais da globalização*. 4 ed. Trad. Maria Teresa K. de Barros. Rio de Janeiro: UFRJ, 1999.
- CANDIDO, Antonio. *A personagem de ficção*. 10 ed. São Paulo: Perspectiva, 2000. (coleção *Debates*)
- _____. *Na sala de aula*. Caderno de Análise literária. São Paulo: Ática, 1985.
- _____. *O discurso e a cidade*. São Paulo: Duas cidades, 1993.
- _____. *Formação da Literatura Brasileira (momentos decisivos)*. 7 ed. Belo Horizonte: Itatiaia, 1993. V. 1 e 2.
- _____. *Literatura e sociedade*. 7 ed. São Paulo: Nacional, 1985.
- _____. *A educação pela noite e outros ensaios*. São Paulo: Ática, 1989.
- _____. *Vários escritos*. São Paulo: Duas Cidades, 1970.
- CARDOSO, Fernando Henrique. *As idéias e seu lugar*. Petrópolis: Vozes, 1980.
- _____. Livros que inventaram o Brasil. In: *Novos Estudos Cebrap*. São Paulo: Cebrap (37), 1993.
- CARLYLE, Thomas. *Os heróis e o culto dos heróis*. Trad. Antonio Ruas. São Paulo: Melhoramentos, 1963.
- CARNEIRO, G. O pornógrafo João Ubaldo Ribeiro. *Bundas*, Rio de Janeiro, n. 4, p. 08-13, 6/12 jul. 1999.
- CARRIZO, Silvina. *Fronteiras da imaginação: os românticos brasileiros: mestiçagem e nação*. Niterói, RJ: EdUFF, 2001.
- CARVALHAL, Tânia Franco. *Literatura Comparada*. São Paulo: Ática 1992.
- _____. “A nação em questão: uma leitura comparatista”. In: SCHMIDT, Rita Terezina(org.) . *Nações / narracões: nossas histórias e estórias*. Porto Alegre: ABEA, 1997, p. 293-301.
- CÁS, Danilo de. *Hesíodo: O mito e a vida*. Bauru: Edux, 1996.
- CASCUDO, Luís da Câmara. *Dicionário do folclore brasileiro*. São Paulo: Melhoramento, 1977.
- CASTRO, Yeda Pessoa de. *A Presença Cultural Negro-Africana no Brasil: Mito e Realidade*. Centro de Estudos Afro-Orientais, Salvador, Ensaios e pesquisas, nº 10, 1981.
- CECCANTINI, J.L.C.T. João Ubaldo, no plural, a unidade. *Revista de Letras*, São Paulo, Univ. Estadual Paulista, v. 34, p. 49-60, 1994.
- CELSO, Afonso (Conde). *Porque me ufano do meu país*. S/l, s/e, 1900.
- CHABROL, C. et al (org.). *Semiótica narrativa e textual*. São Paulo: Cultrix/USP, 1977.
- CHAMOISEAU, Patrick. *Chronique des sept misères*. Paris: Gallimard, 1986.

- _____. *Solibo Magnifique*. Paris: Gallimard, 1988.
- CHAUÍ, Marilena. *O que é ideologia*. São Paulo: Brasiliense, 1980 (Coleção Primeiros Passos).
- _____. *Brasil: mito fundador e sociedade autoritária*. São Paulo: Fundação Perseu Abramo, 2000.
- _____. *Cultura e democracia: o discurso competente e outras falas*. São Paulo: Moderna, 1981.
- CHAVES, Flávio Loureiro. *O brinco absurdo*. São Paulo: Polis, 1978.
- CÉSAIRE, Aimé. *Discours sur le colonialisme*. Paris: Présence Africaine, 1960.
- _____. *Culture et Colonisation*. Paris: Présence Africaine, 1956.
- _____. *Cahier d'un retour au pays natal*. Paris: Seuil, 1961.
- CHEVRIER, Jacques. *Litterature Nègre*. Paris: Armand-Colin, 1984.
- CISSÉ, Youssouph et alii. *La grande geste du Mali, des origines à la fondation de l'empire*. Paris: Karthala, s/d.
- COELHO, Nelly Novaes. *Literatura e Linguagem*. Rio de Janeiro: José Olympio, 1974.
- COELHO, Teixeira. *O que é utopia*. 9ed. São Paulo: Brasiliense, 1992.
- CONNOR, Steven. *Cultura pós-moderna: introdução às teorias do pós-moderno*. São Paulo: Loyola, 1992.
- COUTINHO, Afrânio. *Crítica e poética*. Rio de Janeiro: Livraria Acadêmica, 1968.
- _____. *O processo de descolonização literária*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1983.
- _____. *A Tradição Afortunada (o espírito de nacionalidade na crítica Brasileira)*. Rio de Janeiro: José Olympio, 1968^a.
- _____. (Org.) *Caminhos do pensamento crítico*. Rio de Janeiro: Americana; Prolivro, 1974. V.1.
- COUTINHO, Eduardo F. The discourse on cultural identity in Latin America: the construction and deconstruction of paradigms. In: SCHMIDT, Rita Terezina (org.). *Nações / narracões: nossas histórias e estórias*. Porto Alegre: ABEA, 1997, p. 23-31.
- COUTINHO, W. *João Ubaldo Ribeiro*. Rio de Janeiro: Relume Dumará/SMC, 1998 (Série Perfis do Rio).
- COUTO, Hildo Honório do. *O que é português brasileiro*. São Paulo: Brasiliense, 1986.
- CUNHA, E.L. A terra, a memória e seus usufrutuários. *Anais*, 2. Congresso Abralic. Belo Horizonte: Abralic, 1991. v. 3, p. 298-303.
- CUNHA, Helena Parente. "Os gêneros literários". In: PORTELLA, Eduardo et alii. *Teoria Literária*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1975, p. 93-130.

- CURTINS, Ernst-Robert. *L'idée de civilisation dans la conscience française*. Paris: Publications de la Conciliation Internationale (Bulletin n° 01), 1929.
- DAICHES, David. *Posições da crítica em face da literatura*. Rio de Janeiro: Livraria Acadêmica, s.d.
- DAVIDSON, Basil. *Os africanos: uma introdução a sua história cultural*. Lisboa: Edições 70, 1969.
- _____. *O fardo do homem negro*. Lisboa: Campo das Letras, 2000.
- DELCOURT, Marie. *Légendes et cultes de Héros en Grèce*. Paris: Leroux, 1942.
- DESCHAMPS, Hubert. *L'Afrique, des origines à 1945*.
- DIAGNE, Pathé et alii. *Introdução à cultura africana*. Lisboa: Edições 70, 1977.
- DIAKHATÉ, Lamine. "Le mythe dans la poésie populaire au Sénégal et sa présence dans l'oeuvre de Leopold Sedar Senghor et Birago Diop". *Présence Africaine*, n° 39, 4° trimestre 1961.
- DIEGUES JÚNIOR, Manuel. *Etnias e cultura no Brasil*. São Paulo: Civilização Brasileira,
- DIETERLEN, M. (org.). *La notion de personne en Afrique noire*. Paris: Editions du CNRS, 1973.
- DIMAS, Antonio. *Espaço e romance*. São Paulo: Ática, 1995.
- DIOP, Amadou Abdoulaye. *A questão da nacionalidade: uma releitura de "A narrativa de fundação: Iracema, Macunaíma e Viva o Povo Brasileiro, de Lúcia Helena"*. In *Revista FEUDUC*, Duque de Caxias-RJ-, n. 03, p. 66-82, julho 2001.
- _____. Romantismo: afirmação de uma época. In:.....*A imagem da mulher na poesia amorosa de Castro Alves*. Niterói: Instituto de Letras da UFF, 1999 (Dissertação, Mestrado em Literatura Brasileira), p. 64-89.
- DIOP, Birago. *Les nouveaux contes d'Amadou Koumba*. Paris: Présence Africaine, 1958. Réédition, 1967.
- DIOP, Cheikh Anta. *L'Afrique Noire précoloniale*. Paris: Presence Africaine, 1960.
- _____. *Nations nègres et Culture*. Paris: Présence Africaine, 1954.
- _____. *L'Unité culturelle de l'Afrique Noire*. Paris: Présence Africaine, 1959.
- _____. *Civilisation ou Barbarie: anthropologie sans complaisance*. Paris: Présence Africaine, 1981.
- _____. *Les Fondements économiques e culturels d'un État Fédéral D'Afrique Noire*. Paris: Présence Africaine, 1960.

- _____. *Antériorité des civilisations nègres: Mythe ou vérité historique?* Paris: Présence Africaine, 1967.
- _____. *L'Antiquité africaine par l'image.* Dakar: IFAN, 1976.
- _____. *Parenté génétique de l'égyptien pharaonique et des langues negro-africaines.* Dakar: IFAN, 1977.
- DIOP, David. *Coups de pilon.* Paris: Présence Africaine, 1973.
- DIOP, Ousmane Socé. *Karim, roman sénégalais.* Paris: Nouvelles Editions Latines, 1948.
- _____. *Contes et Légendes d'Afrique Noire.* Paris: Nouvelles Editions Latines, 1962.
- D'ONOFRIO, Salvatore. *Da Odisséia ao Ulisses (Evolução do gênero narrativo).* São Paulo: Duas cidades, 1981.
- DUBE, Lucky. "Different Colours, One People". In:... *Victims.* Johannesburg: Gallo Music Production, 1993.
- DUBOIS, Claude-Gilbert. *O imaginário da renascença.* Brasília: UNB, 1995.
- DURAND, Gilbert. *Les structures anthropologiques de l'imaginaire.* Paris: Bordas, 1984.
- EAGLETON, Mary. *A função da crítica.* São Paulo: Martins Fontes, 1991.
- ECO, Humberto. *Apocalípticos e Integrados.* São Paulo: Perspectivas, 1970.
- _____. *Interpretação e superinterpretação.* São Paulo: Martins Fontes, 1993.
- EDWARD, José. Quem somos nós? De onde viemos? *Jornal VEJA*, ano 33, nº 51, 20 dez. 2000, p. 102-109.
- ELIA, Sílvio. *Sociolinguística.* Niterói: EDUFF, 1987.
- ELIADE, Mircea. *Mito e realidade.* São Paulo: Perspectiva, 1972.
- _____. *O mito do eterno retorno.* Lisboa: Edições 70, 1969.
- _____. *O sagrado e o profano.* Lisboa: Livros do Brasil, s/d.
- ESTUDOS AFRO – ASIÁTICOS: Publicação do Centro de Estudos Afro – Asiáticos da Universidade Candido Mendes. Rio de Janeiro: UCAM, jun, 2000, n. 37.
- _____. dez., 2000, n. 38.
- EXPILLY, Charles. *Mulheres e costumes no Brasil.* São Paulo, 1935.
- FALL, Aminata Sow et alii. *Littérature Française de 1650 à 1850.* Dakar, Sn: NEA, 1979.
- FANON, Frantz. *Peau noire, masques blancs.* Paris: Éditions du Seuil, 1965.
- _____. *Les damnés de la terre.* Paris: Éditions La Découverte, 1968.

- _____. *Os condenados da terra*. 2ed. Trad. de José Laurênio de Melo. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1979.
- FEHÉR, Ferenc. *O romance está morrendo?* Trad. de Eduardo Lima. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1972.
- FEIJÓ, Martín César. *O que é herói*. São Paulo: Brasiliense, 1985.
- FERNANDES, Florestan. *Comunidade e sociedade* (org.). São Paulo: Nacional, 1973.
- FERRO, Marc. *História das Colonizações: das conquistas às independências, séculos XIII a XX*. Trad. Rosa Freire D'Aguiar. São Paulo: Companhia das Letras, 1996.
- FIGUEIREDO, E. *Construção de identidades pós-coloniais na literatura antilhana*. Niterói: EDUFF, 1998.
- _____. "Interações continentais: a questão da raça nas construções identitárias das vanguardas". In: JOBIM, José Luís (Org). *Literaturas e Identidades*. Rio de Janeiro: Fonseca, 1999, p. 85-94.
- FONTENELLE, Bernard Le Bovier De. *A origem das Fábulas*. Paris: 1683.
- FORD, Clyde W. *O herói com rosto africano; Mitos da África*. São Paulo: Summus, 1999.
- FORSTER, E. M. *Aspectos do romance*. 2 ed. Porto Alegre: Globo, 1974.
- FOUCOULT, Michel. *As palavras e as coisas*. Tradução Salma Tannus. São Paulo: Martins Fontes, 1987.
- FREUD, Sigmund. *O futuro de uma ilusão, o mal-estar na civilização e outros trabalhos*. Rio de Janeiro: Imago, 1974.
- FREYRE, G. *Casa-Grande & Senzala*. 31 ed. Rio de Janeiro: Record, 1996.
- _____. *Sobrados e Mucambos*. 9 ed. Rio de Janeiro: Record, 1996.
- FRANZ, Maria Larisie. *Interpretação dos contos de fada*. Rio de Janeiro: Achiamé, 1981.
- FREITAS, Décio. *Palmares, a Guerra dos Escravos*. Porto Alegre: Movimento, 1973.
- FURTADO, M. M. A memória invencível: literatura e história em João Ubaldo Ribeiro e José Saramago. *Anais 2. Congresso Abralic*. Belo Horizonte: Abralic, 1991, v. 2. p. 466-470.
- GEERTZ, Clifford. *A interpretação das culturas*. Rio de Janeiro: LTC, 1989.
- _____. "A transição para a humanidade", In: Sol Tax (org.) *Panorama da antropologia*. Rio de Janeiro: Fundo de Cultura, 1966.
- _____. *O saber local*. Petrópolis: Vozes, 1998.
- GELLNER, Ernest. *Nações e nacionalismo*. Lisboa: Gradiva, 1993.
- GIES, F. *Joana d'Arc: A lenda e a realidade*. Rio de Janeiro: Zahar, 1982.

- GOLDMANN, Lucien. *A sociologia do romance*. Trad. Álvaro Cabral. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1967.
- GOMES, Dias. *O berço do herói*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira. s/l, s/e,s/d.
- GOMES, Heloisa Toller. Multiculturalismo, Literatura, Formação de (conceitos de) Nacionalidade: Brasil, Estados Unidos. In: SCHMIDT, Rita Terezina (org.). *Nações / narracões: nossas histórias e estórias*. Porto Alegre: ABEA, 1997.
- GONÇALVES, Luiz Alberto Oliveira, SILVA, Petronilha B. Gonçalves. *O jogo das diferenças: o multiculturalismo e seus contextos*. Belo Horizonte: Autêntica, 1998.
- GRAMSCI, Antônio. *Literatura e vida nacional*. Trad. Carlos Nelson Coutinho. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1968.
- _____. *Os intelectuais e a organização da cultura*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1968.
- GRIMAL, Pierre. *A mitologia grega*. Trad. de Carlos Nelson Coutinho. São Paulo: Brasiliense, 1982.
- GUELFY, Maria Lúcia Fernandes. Identidade cultural numa perspectiva Pós-Modernidade. In: GRAGOATÁ: Publicação do Programa de Pós-Graduação em Letras da Universidade Federal Fluminense. Niterói: EdUFF, 1996, nº1, 2º semestre, p. 137-149.
- GUIBERNAU, Maria Monserrat. *Nacionalismos*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1995.
- GUIMARÃES, Manoel Luís Salgado. “Nação e civilização nos trópicos: o Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro e o projeto de uma história nacional”. In: *Estudos Históricos*, n. 1, 1988.
- GUINSBURG, J. (org.). *O Romantismo*. São Paulo: Perspectiva, 1973.
- HALL, Stuart. *A identidade Cultural na pós-modernidade*. 7. ed. Tradução Tomaz Tadeu da Silva, Rio de Janeiro: DPCA, 2002.
- HAMILTON, Russel G. *Literatura africana, literatura necessária II: Moçambique, Cabo Verde, Guiné Bissau, São Tomé e Príncipe*. Lisboa: Edições 70, 1984.
- _____. *Literatura africana, literatura necessária I: Angola*. Lisboa: Edições 70, s/d.
- HÉBERT, Jean-Pierre. *Race et intelligence*. Paris: Copernic-Factuelles, 1977.
- HEGEL, G.W.F. *Curso de estética: o sistema das artes*. São Paulo: Martins Fontes, 1977.
- HELENA, Lúcia. *A narrativa de fundação: Iracema, Macunaíma e Viva o povo brasileiro*. *Letras*, Santa Maria, UFSM, n. 06, p. 79-94, jul/dez, 1993. p. 80-94.
- _____. “O equilíbrio instável dos fantasmas: espectros e identidades. In: JOBIM, José Luís: *Literatura e Identidades*. Rio de Janeiro: Fonseca, 1999, p. 125-143.

____ “Queremos a Revolução Caraíba: identidade cultural e construção discursiva”. Em:....*Gragoatá*. Publicação do Programa de Pós-Graduação em Letras da Universidade Federal Fluminense. Niterói: EDUFF, 1996. n. 1, 2º sem., p. 55-65.

____ (org.). *Nação-invenção: ensaio sobre o nacional em tempos de globalização*. Rio de Janeiro: Contra Capa Livraria / CNPq, 2004.

____ *Uma literatura antropofágica*. Fortaleza: Edições UFC, 1983.

HERMET, Guy. *Histoire des nations et du nationalisme en Europe*. Paris: Seuil, 1996.

HISTÓRIA: Revista da Biblioteca Nacional. Rio de Janeiro: Biblioteca Nacional, ano 01, nº 6, dezembro de 2005.

____ Revista da Biblioteca Nacional. Rio de Janeiro: Biblioteca Nacional, ano 01, nº 7, dezembro 2005.

HOBBS, Thomas. *Leviatã*. Trad. Alex Marins. São Paulo: Martin Claret, 2005.

HOBBSBAWN, Eric. *Nações e nacionalismo desde 1780. Programa, mito e realidade*. Trad. Maria Célia Paoli, Anna Maria Quirino. São Paulo: Paz e Terra, 1990.

____ (org.). *História do marxismo*. Trad. Carlos Nelson Coutinho. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1989.

HOBBSBAWN, Eric, RANGER, Terence (org.). *A invenção das tradições*. Trad. Celina Cardim Cavalcante. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1984.

HOLANDA, Sérgio Buarque de. *Raízes do Brasil*. 26 ed. São Paulo: Cia das Letras, 1995.

____ *Visão do paraíso: os motivos edênicos no descobrimento e colonização do Brasil*. 5. ed. São Paulo: Brasiliense, 1992.

HOLLANDA, Heloisa Buarque de (Org.). *Pós-Modernismo e política*. Rio de Janeiro: Rocco, 1992.

HOOK, Sidney. *O herói na história*. Rio de Janeiro: Zahar, s/d.

HUYSEN, Andréas. A busca da tradição: vanguarda e pós-modernismo nos anos 70. *Arte em Revista*. Rio de Janeiro, n. 7, p. 92-94, 1983.

ISER, Wolfgang. *O fictício e o imaginário: perspectiva de uma antologia literária*. Trad. Johannes Kreschmer. Rio de Janeiro: EDUERJ, 1996.

JAMESON, Frederic. *Pós-modernismo: a lógica cultural do capitalismo tardio*. Trad. Marisa Elisa Cevalco. São Paulo: Ática, 1996.

JOBIM, José Luís (org.). *Literatura e identidades*. Rio de Janeiro: J. L. J. S. Fonseca, 1999.

- _____. *Palavras da Crítica: tendências e conceitos no estudo da literatura*. Rio de Janeiro: Imago, 1992.
- _____. “Indianismo, Nacionalismo e Raça na Cultura do Romantismo”. In: BERNARDO, Gustavo (org.). *Literatura e Sistema Culturais*. Rio de Janeiro: Eduerj, 1998.
- _____. et al. *Lugares dos discursos literários e culturais: o local, o regional, o nacional, o internacional, o planetário*. Niterói: EdUFF, 2006.
- JORNAL DO BRASIL*. Homem veio da África. 07 de dez. 2000.
- _____. Racismo não tem base na genética. 13 de fev. 2001.
- JOUBERT, Jean – Louis (org). *Littérature Francophone: Anthologie*. Paris: ACCT, 1992.
- JUNG, C. G., KERÉNYI, C. *L'essence de la mythologie*. Paris: Payot, 1980.
- KABENGELE, Munanga. Preconceito de cor: diversas formas, um mesmo objetivo. In: *Revista de Antropologia da Universidade de São Paulo*, Volume 21 (2ª parte), 1978.
- _____. Du blanchissement à la negritude. In: *Recherche, Pédagogie et Culture*. Revue de L'ACCT. Paris: AUDECAM, oct/nov/dec. 1983, p. 20-25.
- KANE, Mohamadou. *Roman Africain et Tradição*. Dakar: NEA, 1982.
- KANE, Cheikh Ahmidou. *L'aventure ambigüe*. Paris: Julliard, 1961./UGE 10-18. Réédition, 1972.
- KANT, Immanuel. *Observações sobre o sentimento do belo e do sublime-ensaio sobre as doenças mentais*. São Paulo: Papyrus, s/d.
- KESTELOOT, Lilyan. *Les écrivains noirs de langue française: naissance d'une littérature*. Bruxelles: Institut de sociologie, 1965.
- _____. *La poésie traditionnelle*. Paris: Fernand Nathan, 1971.
- KI-ZERBO, Joseph. *História da África Negra*. 3ª ed. Trad. De Américo de Carvalho. Portugal: Publicações Europa-América, 1999, V. I e II.
- _____. Introdução Geral. In: UNESCO (org). *História Geral da África*. São Paulo: Ática, 1982. V. 1.
- KOTHE, Flávio René. *O herói*. São Paulo: Ática, 1985.
- _____. *O cânone colonial*. Brasília: Editora da Universidade de Brasília, 1997.
- LACAN, Jacques. *O Seminário: Livro I: Os escritos técnicos de Freud, 1953-1954*. Trad. Betty Milan. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1986.

- LARAIA, Roque de Barros. *Cultura: um conceito antropológico*. 15 ed. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2002.
- LARANJEIRA, Pires. *De letra em triste: Identidade, autonomia e outras questões nas literaturas de Angola, Cabo Verde, Moçambique e São Tomé e Príncipe*. Porto: Afrontamento, 1992.
- LAYE, Camara. *L'enfant noir*. Paris: Plon, 1953.
- LAZARUS, Richard S. *Personalidade e Adaptação*. 3 ed. Trad. de Álvaro Cabral. Rio de Janeiro: Zahar, 1974.
- LEAL, José Carlos. *O universo do mito*. Rio de Janeiro: Mahatma Gandhi Espaço Cultural, 1986.
- LEITE, Dante Moreira. *O caráter nacional brasileiro – história de uma ideologia*. São Paulo: Pioneira, 1983.
- LÉVI-STRAUSS, Claude. *O cru e o cozido*. Trad. Chaim Samuel Katz, Eginardo Pires. São Paulo: Brasiliense, 1971.
- _____. *Antropologia estrutural*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1975.
- _____. *Pensamento selvagem*. São Paulo: Cia. Editora Nacional, 1976.
- LIMA, Luiz Costa. *Literatura e nação: esboço de uma releitura*. Revista Brasileira de Literatura Comparada. Rio de Janeiro, n. 03. p. 33-39, 1996.
- _____. *A metamorfose do silêncio, análise do discurso literário*. Rio de Janeiro: Eldorado, 1974.
- _____. *O fingidor e o censor*. Rio de Janeiro: Forense-Universitária, 1988.
- _____. *Teoria da cultura da massa*. 4 ed. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1990.
- _____. *O controle do imaginário: razão e imaginação nos tempos modernos*. 2 ed. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1989.
- LOBATO, Monteiro: *O presidente negro ou o choque das raças*. 13 ed. São Paulo: Brasiliense, 1969.
- LOPES, Ana Mônica, ARNAUT, Luiz. *História da África: uma introdução*. Belo Horizonte: Crisálida, 2005.
- LOPES, Henri. Senghor: le droit à l'écriture. In: *Revue Notre Librairie*, n. 147, Paris, janvier-mars 2002.
- LOPES, Nei. *Banto, malês e identidade negra*. Rio de Janeiro: Fórum Universitário, 1988.
- LUKÁCS, Georg. *A Teoria do romance*. São Paulo: Duas Cidades / Edit. 34, 2000.
- _____. O romance como epopéia. In: *Enciclopédia Literária*, vol. IX. Moscou: 1935. Trad. Letizia Zini Antunes, a partir da edição francesa. Paris: Editions Sociales, 1974.

- _____. *II Marxismo e la critica litteraria*. Turim: 1953
- LUYTEN, Joseph. *O que é Literatura?* 3 ed. São Paulo: Brasiliense, 1986.
- LUZ, Marco Aurélio. *Agdá - dinâmica da civilização africano – brasileira*. Bahia: Ed. Universidade da Bahia,.....
- LY, Abdoulaye. “Sur le colonialisme dans l’ouest africain”. In: Publications. Paris: PRA, 1959.
- _____. *De l’oral à l’écrit. Le souffle des ancêtres*. In: notre librairie, nº68, janvier-avril 1983. Paris: CLEF, 1983.
- LY, Ibrahima. *Toiles d’araignées*. Paris: L’Harmattan, 1982.
- LYOTARD, Jean-François. *O pós-moderno*. 3 ed. Rio de Janeiro: José Olympio, 1988.
- MACEDO, Helder. *Partes de África*. Lisboa: Editorial Presença, 1991.
- MACHADO, Luiz Toledo. *O herói, o mito e a epopéia*. São Paulo: Alba, 1962.
- MACIEL, Marco (ex-Vice - presidente da República). A integração racial no Brasil. *Jornal do Brasil*, 24 de nov/2000, p. 09.
- MACIEL, N. O escritor e suas criaturas indomáveis. *Zero Hora*. Porto Alegre, 10 jan. 1998. p. 03 (Caderno de Cultura).
- MAESTRI, Mário. *História da África Negra Pré-colonial*. Porto Alegre: Mercado Aberto, 1988.
- MALERBA, Jurandir, BERTONI, Mauro. *Nossa gente Brasileira*. Campinas: Papyrus, 2001.
- MALINOWSKI, Bronislaw. *Uma teoria científica da cultura*. 2 ed. Rio de Janeiro: Zahar, 1970.
- MARCONDES, Marco Antônio (org.). *Enciclopédia da música brasileira*. São Paulo: Publi-Folha, 1998.
- MARCUSE, Herbert. *La fin de l’utopie*. Genebra: Combats / Seuils, s/d.
- MARGARIDO, Alfredo. *Estudos sobre literaturas das nações africanas de Língua Portuguesa*. Lisboa: A Regra do Jogo, 1980.
- MARTINEZ, Paulo. *África e Brasil: uma ponte sobre o Atlântico*. São Paulo: Moderna 1992 (Coleção Polêmica).
- MARTINS, Leda Maria. A oralitura da memória: narrativas orais fundadoras. In: SCHMIDT, Rita Terezina (org.). *Nações / narrações: nossas histórias e estórias*. Porto Alegre: ABEA, 1997, p. 41-55.
- MARTINS, Wilson. *História da inteligência brasileira*. São Paulo: Cultrix / Edusp, 1976-1979.
- _____. *O Modernismo*. São Paulo: Cultrix, 1965.

- MARTIUS, Carl Friedrich Philip Von. Como se deve escrever a história do Brasil. In: ...*O estado do direito entre os autóctones do Brasil*. Belo Horizonte: Itatiaia; São Paulo: EDUSP, 1982, p. 85-107.
- MBOW, Amadou Mahtar. Prefácio. In: UNESCO (org). *História Geral da África*. São Paulo: Ática, 1982, V. 1.
- MELLO, Maria Elizabeth de. *Lições de crítica* (conceitos europeus, a crítica literária e literatura crítica no Brasil do século XIX). Niterói: EDUFF, 1997.
- MEMMI, Albert. *Retrato do colonizado precedido pelo retrato do colonizador*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1977.
- MERQUIOR, J. G. *Formalismo e tradição moderno: o problema da arte na crise da cultura*. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1990.
- MICHELET, Jules. *O Povo*. São Paulo: Martins Fontes, 1988.
- MOISÉS, Massaud. *A criação literária*. São Paulo: Melhoramentos, 1968.
- MOREIRA, Roberto. *Identidade e pensamento social no Brasil*. Brasília: Departamento de Sociologia da UNB, 1993. (Tese, Doutorado em Sociologia).
- MOTA, Carlos Guilherme. *Ideologia da cultura brasileira* (Pontos de partida para uma revisão histórica). 9 ed. São Paulo: Ática, 1994.
- NAKASHIMA, Cynthia, L. “voices from the movement: approaches to multiracially”: Em: ROOT, Maria P. P. (org.). *The multiracial experience: racial borders as the new frontiers*. Thousand Oaks: Sage, 1996, p. 79-97.
- NASCIMENTO, L. Elisa. *Pan-Africanismo na América do Sul*. Petrópolis: Vozes, 1981.
- NAXARA, Márcia Regina Capelari. *Estrangeiro em sua própria terra: representações do brasileiro – 1870/1920*. São Paulo: Annablume, 1998.
- NDOUR, Youssou. “Dëmb”. In:... *Wommat*. Dakar: Xippi, 1992.
- NIANE, Djibril Tamsir. *Sundjata ou a epopéia mandinga – Tradução de Oswaldo Briato*. São Paulo: Ática, 1982.
- _____. *Soundjata ou l'épopée mandingue*. Paris: Présence Africaine, 1960.
- _____. “Recherches sur l'Empire du Mali”. Conakry: Etudes africaines (7), 1960^a.
- NOGUEIRA, Oracy. Preconceito racial de marca e preconceito racial de origem. In: *Congresso Internacional de Americanistas*, 31º, São Paulo, 1954.
- NORA, Pierre. *La Nation*. Paris: Gallimard, 1986.

- NOSSA HISTÓRIA. Uma publicação editada pela Biblioteca nacional. Ano 2, nº 13, nov./2004.
 _____ Ano 2, nº 16, fev./2005.
 _____ Ano 2, nº 24, out./2005.
- NOVAIS, Fernando. *Portugal e Brasil na crise do antigo sistema colonial*. São Paulo: Hucitec, 1976.
- NÚMERO ESPECIAL DE CADERNOS DE LITERATURA BRASILEIRA sobre João Ubaldo Ribeiro, n. 7, março de 1999, São Paulo, Instituto Moreira Salles.
- OLSEN, Stein Hougou. *A estrutura do entendimento literário*. Tradução de Waltensir Dutra. Rio de Janeiro: Zahar, 1979.
- ONG, Walter. *Oralidade e cultura escrita: a tecnologização da palavra*. Campinas: Papyrus, 1998.
- ORLANDI, Eni Pulcinelli (org.) *Discurso fundador: a formação do país e a construção da identidade nacional*. Campinas: Pontes, 1993.
- ORTIZ, RENATO. *Cultura brasileira e identidade nacional*. 5 ed. São Paulo: Brasiliense, 1994.
- PADILHA, Laura Cavalcante. *Entre voz e letra: o lugar da ancestralidade na ficção angolana do século XX*. Niterói: EDUFF, 1995.
- PASTA JR., J.A. Prodígios de ambivalências; notas sobre *Viva o povo Brasileiro. Lês voies du contes dans l'espace lusophone*. Cahier n.º. 7 du Centre de Recherche sur les pays Lusophones. Paris: Presses de la Sorbonne Nouvelle, 2000, p. 163-176.
- PATAI, Rafael. *O mito e o homem moderno*. São Paulo: Cultrix, 1980.
- PATILLON, Michel. *Précis d'analyse littéraire: les structures de la fiction*. Paris: Editions Fernand Nathan, 1974.
- PAULO NETTO, José. *O que é Marxismo*. São Paulo: Brasiliense,
- PAZ, Octávio. *O arco e a lira*. 2 ed. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1982.
- PATTERSON, William. *Ethnicity counts*. New Brunswick: Transaction Publishers, 1997.
- PATILLON, Michel. *Précis d'analyse littéraire: les structures de la fiction*. Paris: Nathan, 1974.
- PEDROSA, Célia. "Nacionalismo literário". In: JOBIM, José Luís (org). *Palavras da Crítica*. Rio de Janeiro: Imago, 1992, p. 277-306.
 _____ *A palavra empenhada*. São Paulo: EDUSP; Niterói, Rj: EDUFF, 1994.
- PEREIRA, João Baptista Borges. *Estudos Antropológicas e Sociológicos sobre o negro no Brasil*. In: Coleção Museu Paulista, série Ensaio, São Paulo, 1981.

- PEREIRA, José Maria Nunes. L'impératif de la coopération. In: RECHERCHE, PEDAGOGIE ET CULTURE. Revue de l'Agence de Coopération Culturelle et Technique. Paris: AUDECAM, oct/nov/dec. 1983, *Afrique et Brésil*, p. 4-5.
- PEREIRA, L. C. Bresser. Seis interpretações do Brasil. *Dados*. São Paulo: Perspectiva, 25 (3), 1979.
- PINASSI, Maria Orlanda. *Três devotos, uma fé, nenhum milagre*. São Paulo: Editora da Unesp, 1998.
- PINTO, Álvaro Vieira. *Consciência e realidade nacional*. Brasília: ISEB/MEC, 1960.
- PLATON. *La République: Livres VI et VII*. Paris: Hachette, 1996.
- _____. *Le Politique*. Paris: Hachette, 1996.
- PORTELA, Eduardo. *África, Colonos e Cúmplices*. Rio de Janeiro (?): Prado, s/d.
- PRADO JR., Caio. *Formação do Brasil contemporâneo*. São Paulo: Brasiliense, 1942.
- PRADO, Paulo. *Retrato do Brasil – ensaio sobre a tristeza brasileira*. 5 ed. São Paulo: Brasiliense, 1994.
- PROPP, Wladimir. *A morfologia do conto*. Rio de Janeiro: Martins, 1972.
- QUEIROZ, Maria Isaura Pereira de. Identidade cultural, identidade nacional no Brasil. *Tempo Social*, v. 1, n. 1, p. 29-46, 1989.
- Qfwfq/ Universidade do Estado do Rio de Janeiro, vol. 2, nº 1, 1996. Rio de Janeiro: UERJ, 1996.
- QUIRINO, Célia N. Galvão. *Do infortúnio da igualdade ao gozo da liberdade*. São Paulo: Discurso Editorial, 2001.
- RAMINELLI, Ronald. *Imagens da colonização*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editora, 1996.
- RANGER, Terence. “A invenção da tradição na África colonial”. In: HOBBSAWM, Eric, RANGER, Terence (org.). *A invenção das tradições*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1984, p. 219-270.
- RECHERCHE, PEDAGOGIE ET CULTURE. Revue de l'Agence de Coopération Culturelle et Technique. Paris: AUDECAM, oct/nov/dec. 1983. “Afrique et Brésil”.
- REIS, João José. *Rebelião escrava no Brasil: a história do levante dos Malês*. São Paulo: Brasiliense, 1986.
- REIS, José Carlos. *As identidades do Brasil: de Varnhagen a FHC*. 5 ed. Rio de Janeiro: Fundação Getúlio Vargas, 2002.

- RENAN, Ernest. *Qu'est-ce qu'une nation*. Paris: Presses Pocket, 1992.
- REVISTA *ISTO É*. O fim do mito. 04 de set./ 1996, nº 1405, p. 74-80.
- RIBEIRO, Darcy. *O povo brasileiro: a formação e o sentido do Brasil*. São Paulo: Companhia das Letras, 1995.
- RIBEIRO, João Ubaldo. *Viva o povo brasileiro*. 14 ed. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1984.
- _____. *Sargento Getúlio*. 15 imp. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1982. (Primeira edição de 1971).
- _____. Je suis le résultat d'une maturation. *Quinzaine littéraire*. Paris, p.23, avril, Entrevista concedida a Alice Raillard.
- RIBEIRO, Magdelaine. Symphonie linguistique et representation sociales dans *viva o Povo brasileiro* de João Ubaldo Ribeiro. *Les langues néo-latines*. Suplemento ao n. 32. Paris: Société des Langues neo-latines, 2000, p.57-72.
- RIBEIRO, Santiago Nunes. Da nacionalidade da literatura brasileira. In: COUTINHO, Afrânio (org.). *Caminhos do pensamento crítico*. Rio de Janeiro: Americana; Prolivro, 1974, v. 1, p. 30-61.
- RICOEUR, Paul. *Soi-même comme un autre*. Paris: Seuil, 1985.
- _____. *Interpretação e Ideologias*. Rio de Janeiro: Francisco Alves, 1988.
- RICUPERO, Bernardo. *O Romantismo e a idéia de nação no Brasil (1830-1870)*. São Paulo: Martins Fontes, 2004.
- RIEDEL, Dirce Cortes (Org.) *Narrativa – ficção e história*. Rio de Janeiro: Imago, 1988.
- ROBBE-GRILLET, Alain. *Pour un nouveau roman*. Paris: Minuit, 1963.
- ROCHA, Antonio Jorge Ramalho da. Global identity and the American nationalism. In: SCHMIDT, Rita Terezina (org.). *Nações / narrações: nossas histórias e estórias*. Porto Alegre: ABEA, 1997, p. 191-231.
- ROCHA, Everaldo P. Guimarães. *O que é mito?* São Paulo: Brasiliense, 1985.
- RODRIGUES, H. José. *Brasil e África*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1964. 2 vols.
- RODRIGUES, Nina. *Os africanos no Brasil*. São Paulo: Nacional, 1977.
- ROMERO, Sílvio. *História da Literatura Brasileira*. Rio de Janeiro: José Olympio, 1960..
- ROSENFELD, Anatol H. *O mito e o herói no moderno teatro brasileiro*. São Paulo: Perspectiva, 1982. (coleção debates).

- _____. “Literatura e Personagem”. In: CANDIDO, Antonio (org.). *A personagem de ficção*. 10 ed. São Paulo: Perspectiva, 2000.
- _____. Reflexões sobre o romance. In: - *Texto/Contexto*. São Paulo: Perspectiva, 1967.
- ROSSOLILLO, Francesco. *Nação*. In: BOBBIO, Norberto et al. *Dicionário de Política*. Trad. Carmen C. Varriale et al. 12 ed. Brasília: UNB, 1999, v. 2, p. 795-798.
- ROUANET, Maria Helena (org.). Nacionalidade em questão. *Cadernos da Pós/ Letras*, Rio de Janeiro, 1997.
- SAID, Edward. *Orientalismo: o oriente como invenção do ocidente*. Trad. Tomás Rosa Bueno. São Paulo: Companhia das Letras, 1990.
- _____. *Cultura e Imperialismo*. Trad. D. Bottman. São Paulo: Companhia das Letras, 1995.
- _____. Opponents, audiences, constituencies and community. In: FOSTER, H. (org). *Postmodern Culture*. London: Pluto, 1983.
- SALGUEIRO, Maria Aparecida Andrade. *Escritoras negras contemporâneas: estudo de narrativas – Estados Unidos e Brasil*. Rio de Janeiro: Caetés, 2004.
- SAMUEL, Rogel. “Literatura Comparada”. In: SAMUEL, Rogel (Org.) *Manual de Teoria Literária*. 13 ed. Petrópolis: Vozes, 2000.
- SANTIAGO, Silviano. Brasil, mostra tua cara, *Jornal do Brasil*, Rio de Janeiro, 20 de abril de 1996, *Idéias/Livros*, p. 07.
- SANTOS, Gislene Aparecida dos. *A invenção do ser negro; um percurso das idéias que naturalizaram a inferioridade dos negros*. Rio de Janeiro: Pallas, 2002.
- SANTOS, Idette Muzart Fonseca dos. Histoires du peuple brésilien, une réinvention fictionnelle de l’Histoire par João Ubaldo Ribeiro. In: *Pour L’Histoire du Brésil*, Mélanges offerts à Katia de Queirós Mattoso, Paris: L’Harmattan, 2000.
- SANTOS, Jair Ferreira dos. *O que é Pós-Moderno?* São Paulo: Brasiliense, 1980.
- SANTOS, José Luiz dos. *O que é cultura?* São Paulo: Brasiliense, 2005.
- SARTRE, Jean-Paul. *Colonialismo e Neocolonialismo*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, _____ *L’imaginaire*. Paris: Gallimard, 1940.
- _____. *L’idiot de la famille; Gustave Flaubert de 1821 à 1857*. Paris: Gallimard, 1972.
- SCHADEN, Egon. A Unesco e o Problema Racial. In: *Revista de Antropologia da Universidade de São Paulo*, vol. 1, n. 1, junho de 1953.

- SCHMIDT, Rita Teresinha. *Nações / Narrações: nossas histórias e nossas estórias*. Porto Alegre: ABEA, 1997.
- SCHÜLER, Donaldo. *Teoria do romance*. São Paulo: Ática, 1989.
- SCHWARCZ, Lilia Moritz. *O espetáculo das raças: cientistas, instituições e questão racial no Brasil – 1870-1930*. São Paulo: Companhia das Letras, 1993.
- _____. *Os guardiões de nossa história oficial*. São Paulo: Sumaré, 1993.
- SCHWARZ, Roberto. Nacional por subtração. In:.....*Que horas são?* Ensaaios. São Paulo: Companhia das Letras, 1987.
- _____. *Ao vencedor as batatas*. São Paulo: Duas Cidades, 1981.
- SCHWARTZ, Jorge. (comp.). *Oswald de Andrade*. 2 ed. São Paulo: Nova Cultura, 1988.
- SENGHOR, Leopold Sedar. *Les fondements de l'Africanité ou Negritude et Arabité*. Paris: Présence Africaine, 1967.
- _____. *Anthologie de la nouvelle poésie nègre et malgache de langue française*. Paris: Quadrige / PUF, 1948.
- _____. *Liberté I: Negritude e Humanisme*. Paris: Seuil, 1964.
- _____. *Liberté II: Nation et voie africaine du Socialisme*. Paris: Seuil, 1971.
- _____. *Liberté III: Negritude et civilisation de l'universel*. Paris: Seuil, 1977.
- _____. *Liberté IV: Socialisme et planification*. Paris: Seuil, 1983.
- _____. *Chants d'ombre*. Paris: Seuil, 1945.
- _____. *Poemas*. Trad. Gastão Jacinto Gomes. Rio de Janeiro: Grifo, 1969.
- _____. *Um caminho para o Socialismo*. Rio de Janeiro: Record, 1965.
- SERRANO, Carlos. *Quilombo, de África ao Brasil*. In: *Folhetim*, de *A Folha de São Paulo*, 22 de novembro de 1981.
- SILVERMAN, M. *Moderna ficção brasileira*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira / Brasília, INL, 1981, v. 2. p. 89-109: As distintas facetas de João Ubaldo Ribeiro. (Coleção Ensaios).
- SIGNORINI, Inês (Org.). *Língua(gem) e identidade: elementos para uma discussão no campo aplicado*. Trad. Maria da Glória de Moraes. Campinas: Mercado de Letras. São Paulo: FAPESP, 1998.
- SKIDMORE, Thomas. *Preto no branco: raça e nacionalidade no pensamento brasileiro*. 2 ed. Trad. Raul de Sá Barbosa. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1989.
- SMITH, Anthony D. *A identidade nacional*. Lisboa: Gradiva, 1997.

- SNELL, Bruno. *A cultura Grega e as origens do pensamento europeu*. São Paulo: Perspectiva, 2001.
- SOBOUL, Albert. *1789 – l'an de la liberté*. Paris: Messidor, 1988.
- SODRÉ, Muniz. *Claros e escuros: Identidade, povo e mídia no Brasil*. 2 ed. Petrópolis: Vozes, 2000.
- SODRÉ, Nelson Werneck. Literatura nacional. In:*História da literatura brasileira*. 9 ed. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 1995.
- _____. *A Ideologia do Colonialismo*. 2 ed. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1965.
- SOUZA, Eudoro. *Mitologia*. Lisboa: Guimarães, 1984.
- SOUZA, Marina de Mello e. *África e Brasil africano*. São Paulo: Ática, 2006.
- STÁLIN, Josef. *O marxismo e o problema nacional e colonial*. São Paulo: Ciências Humanas, 1979.
- STAMATO, L. C. *Virgílio e João Ubaldo Ribeiro: Viva o povo romano/viva o povo brasileiro*. In: APPEL, M., GOETTEMES, M. (org.). *As formas do épico*. Porto Alegre: Movimento, 1992.
- SÜSSEKIND, Flora. *O Brasil não é longe daqui: o narrador, a viagem*. São Paulo: Companhia das Letras, 1990.
- _____. *Tal Brasil, qual romance?* Rio de Janeiro: Achiamé, 1984.
- TADIÉ, Jean-Yves. *Le roman au XXe siècle*. Paris: Belfond, 1990.
- TEICH, Daniel Hessel. A Humanidade passo a passo. *Jornal VEJA*, ano 33, nº 51, 20 dez. 2000, p. 112-114.
- TODOROV, T. *Nós e os outros: a reflexão francesa sobre a diversidade humana*. Rio de Janeiro: Zahar, 1993, v. 1.
- TORRES, Alberto. *O problema nacional brasileiro*. 4 ed. Brasília: Ed. Universidade de Brasília, 1982. (Coleção Temas Brasileiros).
- TORRES, Sonia. Border writing: re-escrevendo a nação. In: SCHMIDT, Rita Terezinha: *Nações / Narrações: nossas histórias e nossas estórias*. Porto Alegre: ABEA, 1997, p. 345-351.
- TRIGO, Salvato. *Ensaio de literatura comparada (afro-luso-brasileira)*. Lisboa: Veja Universidade, s/d.
- UNESCO (org). *História Geral da África I: metodologia e pré-história da África*. São Paulo: Ática/ Paris: Unesco, 1982. vol. I

- _____. *História Geral da África IV: África do século XII ao século XVI*. São Paulo: Ática, 1988. Vol. IV.
- VALENTE, L.F. Viva o povo brasileiro: ficção e anti-história. *Letras de hoje*, Porto Alegre, PUCRS, v. 25, n. 3, p. 61-74, set. 1990.
- VANSINA, Jan. “A tradição oral e sua metodologia”. In: KI-ZERBO, Joseph (org). *História Geral da África: Metodologia e Pré-história da África*. São Paulo: Ática / Paris: UNESCO, 1982, p. 157-179.
- VARNHAGEN, Francisco Adolfo. *História geral do Brasil*. São Paulo: Melhoramentos, 1962.
- VELHO, Gilberto, CASTRO, Eduardo Viveiro de. “O conceito de cultura e o estudo das sociedades complexas”. *Cadernos de cultura*. USU (Universidade Santa Úrsula), ano 2, nº 2, Rio de Janeiro, 1980.
- VERÍSSIMO, José. *História da Literatura Brasileira*. Brasília: Editora da UnB, 1963.
- VERMEULEN, Hans. “Essencializando a diferença: o censo demográfico, o multiculturalismo e os multirraciais nos Estados Unidos”. Em: Estudos Afro-Asiáticos: Publicação Do Centro de Estudos Afro – Asiáticos da Universidade Candido Mendes. Rio de Janeiro: UCAM, jun, 2000. n. 37, p. 7-28.
- VERNANT, Jean-Pierre, NACQUET, Vidal. *Mito e tragédia na Grécia antiga*. São Paulo: Brasiliense, 1991, Vol. I e II.
- WATT, Ian. *A ascensão do romance: estudos sobre Defoe, Richardson e Fielding*. Trad. Hildegard Feist. São Paulo: Companhia das Letras, 1990.
- _____. *Mitos do individualismo moderno: Fausto, Dom Quixote, Dom Juan, Robinson Crusoe*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1997.
- WEINHARDT, M. A presença do sagrado em *Viva o Povo Brasileiro*. *Revista de letras*, n. 36, p. 167-179, 1987.
- WELFORT, Francisco et al. *Negras memórias / memórias de negros*. Curadoria Emanuel Araújo. Rio de Janeiro: Museu Histórico Nacional, 2002.
- WELLEK, René. *Conceito de crítica*. Introdução e organização de Stephen G. Nichols. Tradução de Oscar Mendes. São Paulo: Cultrix, 1963.
- WILLIAMS, Raymond. *Cultura e Sociedade, 1780-1950*. São Paulo: Nacional, 1969.
- ZERAFA, Michel. *Personne et personnage*. Paris: Klincksieck, 1971.
- ZILBERMAN, Regina. *Do mito ao romance*. Caxias do Sul: Universidade de Caxias, 1977.

REFERÊNCIAS FONOGRAFICAS:

DUBE, Luke. *Diferent Colours / One People*. In :...*Victims*. Johannesburg : Gallo Music Production, 1993.

MARLEY, Robert Nesta (BOB). *The legend live*. Santa Barbara : Trojan, 1979.

NDOUR, Youssou. *Dëmb*. In :...*Wommat*. Dakar: Xippi, 1992.

REFERÊNCIAS FILMOGRÁFICAS :

Macunaíma, de Joaquim Pedro de Andrade (1969), com Grande Otelo, Paulo José e Dinat Sfat.

REFERÊNCIAS ELETRÔNICAS (SITES):

www.casadasafricas.org.br acessado em abril 2006

www.casadeculturadamulhernegra.org.br acessado em abril 2006

www.mundonegro.com.br acessado em abril 2006

www.palmares.gov.br acessado em abril 2006

www.portalafro.com.br acessado em abril 2006

www.wikipedia.org.br acessado em junho 2006