UNIVERSIDADE DE SÃO PAULO
FACULDADE DE FILOSOFIA, LETRAS E CIÊNCIAS HUMANAS
DEPARTAMENTO DE HISTÓRIA
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM HISTÓRIA SOCIAL

ANA LUIZA DE OLIVEIRA E SILVA

"Sobre as pegadas dos antigos, preparem um amanhã africano": a coleção de contos e lendas de Boubou Hama e seus projetos para a África

VERSÃO CORRIGIDA

SÃO PAULO
2017

UNIVERSIDADE DE SÃO PAULO
FACULDADE DE FILOSOFIA, LETRAS E CIÊNCIAS HUMANAS
DEPARTAMENTO DE HISTÓRIA
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM HISTÓRIA SOCIAL

"Sobre as pegadas dos antigos, preparem um amanhã africano": a coleção de contos e lendas de Boubou Hama e seus projetos para a África

Ana Luiza de Oliveira e Silva

Tese apresentada ao Programa de Pós-graduação em História Social do Departamento de História da Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo, para obtenção do título de Doutor em História

Orientador: Prof.ª Dr.ª Marina de Mello e Souza

VERSÃO CORRIGIDA

SÃO PAULO
2017

Autorizo a reprodução e divulgação total ou parcial deste trabalho, por qualquer meio convencional ou eletrônico, para fins de estudo e pesquisa, desde que citada a fonte.

Catalogação na Publicação
Serviço de Biblioteca e Documentação
Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo

S586“ Silva, Ana Luiza de Oliveira e
“Sobre as pegadas dos antigos, preparem um amanhã africano”: a coleção de contos e lendas de Boubou Hama e seus projetos para a África / Ana Luiza de Oliveira e Silva ; orientadora Marina de Mello e Souza. - São Paulo, 2017.
302 f.

Tese (Doutorado)- Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo. Departamento de História. Área de concentração: História Social.

1. História da África. 2. Níger. 3. Boubou Hama. 4. Literatura oral. 5. Projetos político-intelectuais. I. Souza, Marina de Mello e, orient. II. Título.

Janus

Universidade de São Paulo

ATA DE DEFESA

Ata de defesa pública de Tese do(a) Senhor(a) Ana Luiza de Oliveira e Silva no Programa: História Social, do(a) Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo.

Aos 29 dias do mês de novembro de 2016, no(a) Sala de Defesas realizou-se a Defesa da Tese do(a) Senhor(a) Ana Luiza de Oliveira e Silva, apresentada para a obtenção do título de Doutora intitulada:

"'Sobre as pegadas dos antigos, preparem um amanhã africano': a coleção de contos e lendas de Boubou Hama e seus projetos para a África"

Após declarada aberta a sessão, o(a) Sr(a) Presidente passa a palavra ao candidato para exposição e a seguir aos examinadores para as devidas arguições que se desenvolvem nos termos regimentais. Em seguida, a Comissão Julgadora proclama o resultado:

Nome dos Participantes da Banca	Função	Sigla da CPG	Resultado
Marina de Mello e Souza	Presidente	FFLCH - USP	Aprovado
Leila Maria Gonçalves Leite Hernandez	Titular	FFLCH - USP	Aprovado
Omar Ribeiro Thomaz	Titular	UNICAMP - Externo	Aprovado
Rejane Vecchia da Rocha e Silva	Titular	FFLCH - USP	Aprovado
Acácio Sidinei Almeida Santos	Titular	UFABC - Externo	Aprovado

Resultado Final: Aprovado

Parecer da Comissão Julgadora *

A banca destaca a originalidade do tema, a qualidade do texto, a seriedade da pesquisa, a segurança na defesa e a contribuição para os estudos africanos no Brasil e recomenda a publicação do trabalho.

Eu, Marcos Aurelio Nogueira Lourenço MANLourenço, lavrei a presente ata, que assino juntamente com os(as) Senhores(as) examinadores. São Paulo, aos 29 dias do mês de novembro de 2016.

Leila Maria Gonçalves Leite Hernandez

Omar Ribeiro Thomaz

Rejane Vecchia da Rocha e Silva

Acácio Sidinei Almeida Santos

Marina de Mello e Souza
Presidente da Comissão Julgadora

* Obs: Se o candidato for reprovado por algum dos membros, o preenchimento do parecer é obrigatório.

A defesa foi homologada pela Comissão de Pós-Graduação em 29/11/2016 e, portanto, o(a) aluno(a) faz jus ao título de Doutora em Ciências obtido no Programa História Social.

Presidente da Comissão de Pós-Graduação
Prof. Dr. Edelcio Gonçalves de Souza
Presidente da CPG
FFLCH-USP

AGRADECIMENTOS

Este trabalho contou com financiamento da Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior (CAPES), por meio de bolsa do Programa de Doutorado Sanduíche no Exterior (PDSE), Processo nº 3348/2015-06.

A meus pais, António Jaques da Silva e Vera Lúcia de Oliveira e Silva, por tornarem tudo possível. A meus tios, Cary Milner e Maria Beatriz Jaques Milner, por terem me acolhido e me ajudado a encontrar quatro de minhas fontes principais. Aos amigos Rodrigo Odin e Tetê, por terem me trazido as outras duas. Aos funcionários da *Bibliotèque du Musée du Quai Branly* e Pandita Marchioro, pelos sumários que viabilizaram o início da pesquisa.

Aos professores doutores: Marina de Mello e Souza, por ter aceitado me orientar em terreno desconhecido e ter acompanhado meu trajeto desde então. Paulo Daniel Farah e Maria Antonieta Antonacci, pelas colaborações no exame de qualificação. Acácio Sidinei Almeida Santos, Leila Maria Gonçalves Leite Hernandez, Omar Ribeiro Thomaz e Rejane Vecchia da Rocha e Silva, por terem aceitado compor a banca de defesa, contribuindo assim para o aperfeiçoamento do trabalho, e por terem encorajado a continuidade de minhas pesquisas. Denise Dias Barros, Luiz Geraldo Santos da Silva e Muryatan Barbosa, por contribuições pontuais, porém importantes.

Àqueles que, em poucos ou em muitos momentos, me auxiliaram no processo de construção deste trabalho e/ou apoiaram seu desenvolvimento: Antonio Godino Cabas, Antonio Fabiano Hermida, Beatriz Bandeira, Bruna Soalheiro, Camila Jansen de Mello de Santana, Carine Dalmás, Cauê Krüger, Daniela Moreau, Gisele Cândido, Gustavo Jugend, Ingrid Pavezi, Janaína Coelho Adão, Leonardo Marques, Maria Schirley Cherobim Figueiredo, Maria Thereza David João, Neiane Andreato, Reginaldo de Freitas Júnior e Samantha Baldissera Kuhn.

Aos professores doutores que conheci durante minha estada no Departamento de Estudos Africanos e Antropologia (DASA), *University of Birmingham*: Benedetta Rossi, pela acolhedora receptividade e meticulosa orientação. Adeline Masquelier, Camille Lefebvre, David Kerr, Filipa Ribeiro da Silva, Insa Nolte, Kate Skinner, Karin Barber, Leslie James, Mauro Nobili, Murray Last, Paulo Fernando de Moraes Farias, Rebecca Jones, Rebecca Shereikis, Reginald Cline-Cole, Richard Kuba, Shamil Jeppie, Terri Ochiagha, Toby Green e Tom McCaskie, por tantas pequenas e grandes ajudas.

Aos colegas que fizeram parte de minha vida universitária britânica e os quais espero reencontrar ao longo do percurso acadêmico: Ceri Whatley, David Coughlin, Elle Seymour, Jefferson Queler, Jovia Salifu, Melat Getahun, Nathalie Raunet, Nimrita Rana, Paul Naylor, Stephanie Zehnle e Tatsuro Sazaki. Na biblioteca, Yi Lai.

Àquelas pessoas sem as quais não sei o que teria sido: Adry, Bichara, Mãozinha, Meus pais, Tetê, Thel (Sabão) e Waggy (B, por ter ficado por perto nas minhas horas mais negras, um indizível obrigada).

RESUMO

Este trabalho trata da trajetória de um intelectual e político do Níger, uma das colônias da então chamada África Ocidental Francesa, ao longo do século XX. Interessado pelas culturas de povos que compunham aquela região do continente, Boubou Hama trabalhou arduamente pela coleta e salvaguarda de costumes e tradições de modo a preservar e divulgar aquele arcabouço cultural. A partir da aproximação de algumas de suas obras escritas, buscamos investigar seus projetos político-intelectuais e relacioná-los à produção de uma coletânea em especial, intitulada *Contes et légendes du Niger* [Contos e lendas do Níger]. Tanto durante o período colonial quanto após a independência nigerina, que se deu em 1960, Boubou Hama procurou fazer com que a África conhecesse seus próprios valores e concepções de mundo. Para ele, a preservação da cultura compunha um passo chave para o que idealizava em relação ao futuro do Níger e do continente africano como um todo.

Palavras-chave: Níger. Boubou Hama. Literatura oral. Contos e lendas. Projetos político-intelectuais.

ABSTRACT

This thesis broaches the trajectory of a Nigerien intellectual and politician throughout the 20th century. Boubou Hama was a man deeply interested in the cultures of West African peoples. He worked hard to collect and safeguard costumes and traditions, so that the African past and present culture could be kept alive. Through the reading of some of his books, I aim to investigate his political-intellectual projects and relate them to one piece in particular, entitled *Contes et légendes du Niger* [Tales and legends of Niger]. During French colonial rule, as well as after Nigerien independence (1960), Boubou Hama channelized his struggle and actions to the spread of knowledge about African values and worldviews. For him, the preservation of culture was a key step in the plan he envisaged for Niger's future and for Africa as a whole.

Keywords: Niger. Boubou Hama. Oral literature. Tales and legends. Political-intellectual projects.

LISTA DE SIGLAS E ABREVIAÇÕES

AEF – Afrique Équatoriale Française
ANC – Assemblée Nationale Constituante
ANVN – Association Nationale des Victimes du Nazisme
AOF – Afrique Occidentale Française
AUF – Agence Universitaire de la Francophonie

BNA – Bloc Nigérien d'Action

CCFN – Centre Culturel Franco-Nigérien
CEA – Commissariat à l'Énergie Atomique
CELHTO/OUA – Centre d'Études Linguistiques et Historiques par Tradition Orale de l'Organisation de l'Unité Africaine
CNRS – Centre National de la Recherche Scientifique
CRDTO – Centre de Recherche et Documentation pour la Tradition Orale
CWAS – Centre of West African Studies

DASA – Department of African Studies and Anthropology

EPS – École Primaire Supérieure

IFAN – Institut Français d'Afrique Noire
INN – Imprimerie Nationale du Niger
IOM – Indépendants d'Outre-Mer
IRSH – Institut de Recherches en Sciences Humaines

MSA – Mouvement Socialiste Africain

OUA – Organisation de l'Unité Africaine

PCF – Parti Communiste Français
PFA – Parti de la Fédération Africaine
PPN – Parti Progressiste Nigérien
PRA – Parti du Regroupement Africain

RDA – Rassemblement Démocratique Africain

SCOA – Société Commerciale de l'Ouest Africain

UCFA – Union pour la Communauté Franco-Africaine
UDN – Union Démocratique Nigérienne
UFN – Union Franco-Nigérienne
UGTAN – Union Générale des Travailleurs d'Afrique Noire
UNESCO – United Nations Educational, Scientific and Cultural Organization
UNIS – Union Nigérienne des Indépendants et Sympathisants
UPN – Union Progressiste Nigérienne

NOTA SOBRE TERMINOLOGIAS E TRADUÇÕES

Este trabalho contém uma série de palavras cujo uso requer explicações, seja de modo a evitar confusões, seja para esclarecer as opções que fizemos.

Em primeiro lugar, o termo gentílico referente ao Níger é 'nigerino(a)', ou *nigérien(ne)* em francês. Por sua vez, o gentílico relativo à Nigéria é 'nigeriano(a)', ou *nigérian(ne)* em francês, referenciado apenas duas vezes, no Capítulo 2 e no Capítulo 4.

Em relação a nomes de lugares, fizemos as seguintes opções. No tocante a regiões do continente africano, optamos por manter a grafia *Sahel* e *Sudan*. A primeira palavra descreve uma zona geográfica semiárida que atravessa a África de leste a oeste, tratando-se de uma faixa de transição entre o deserto do Saara ao norte e as savanas ao sul. A segunda deriva da expressão árabe *bîlad al-sudan*, referindo-se à porção de terra ao sul do Saara, não devendo ser confundida com *Soudan*, colônia francesa posteriormente denominada como Mali.[1] Por sua vez, esta também não deve ser confundida com o país atualmente chamado República do Sudão.[2] Esclarecemos que podem haver variações neste sentido em citações e títulos de obras de autores que utilizam *Soudan* para referir-se àquilo que estamos denominando *Sudan*. Por exemplo, a obra de Boubou Hama intitulada *Écrits sur le Soudan* refere-se à região sub-saariana, não à colônia do *Soudan*; assim, mesmo que a diferenciação não tenha sido feita pelo autor, traduzimos seu livro como *Escritos sobre o Sudan*.

Em terceiro lugar, em relação às colônias francesas em África, com exceção da mencionada colônia do *Soudan* (atual Mali), grafamos seus nomes em português. Isto é válido tanto para aquelas colônias que tiveram seus nomes alterados no período pós-colonial, como Alto-Volta – no original *Haute-Volta* (atual Burkina Faso) – e Daomé – no original *Dahomey* (atual República do Benin) –, quanto para aquelas cujos nomes foram mantidos, como Guiné, Senegal, Costa do Marfim e Níger.

Em quarto lugar, mantivemos em francês os nomes das cidades e vilas que mencionamos, como *Alger*, *Agadès*, *Dakar*, *Dori*, *Falanké*, *Fonéko*, *Gorée*, *Ouagadougou*, *Téra*, *Tillabéry*, *Tombouctou*, entre outros.

---

[1] Cf. MANN, Gregory. *From empires to NGOs in the West African Sahel*: the road to nongovernmentality. Cambridge : Cambridge University Press, 2015, p. xv.

[2] A situação do atual Mali no período colonial era "parte da África Ocidental Francesa, chamada de Sudão Francês. Como Estado-membro da Comunidade Francesa, passou a chamar-se Mali", sendo aquele o nome do espaço geopolítico sob o imperialismo. Não confundir com o atual país chamado Sudão, que "de 1898 a 1955 pertenceu ao Condomínio Anglo-Egípcio." HERNANDEZ, Leila Maria Gonçalves Leite. *A África na sala de aula*: visita à história contemporânea. 4ª ed. São Paulo : Selo Negro, 2008, pp. 622 e 625.

Em relação às palavras utilizadas para designar povos, optamos por priorizar aquelas que aparecem na maior parte dos textos que estudamos. Assim, usamos *Songhay*, apesar de também encontrarmos outras formas de escrita, como *Songhaï*, *Songhoy*, *Songhaÿ*, *Songhai*, *Sonrhaï* e *Songai*. Utilizamos *Zarma*, sendo igualmente possível localizarmos *Zerma* e *Djerma*. Empregamos sempre o termo *Hausa*, apesar de também podermos encontrar *Haussá*, *Hauçá*, *Haoussa*, *Haussa* e *Hawsa*. Fizemos uso de *Peul*, como utilizado em francês, esclarecendo que termos bastante diferentes como *Fula*, *Fulani* e *Fulfulde* referem-se igualmente a este mesmo povo. Em raras vezes, nos deparamos com a palavra *Peule*, que designa o gênero feminino. Outros povos ainda tiveram a grafia mantida no francês, como *Kanuri*, *Malinké* e *Soninké*. Por fim, empregamos a grafia em português para *Tuaregue*. Em relação a nomes de castas, conservamos os termos em francês, tais como aparecem na documentação, como *Karou-Béné*, *Sonianké*, *Sorko*, *Tchierko*, *Zima*, entre outros.

Por fim, outros termos de época foram mantidos no original, como *indigène*, que se refere a 'nativo' ou 'autóctone', e *Code de l'indigénat*. Termos sem uma tradução exata em português também ficaram no original, como *Holé* e *brousse*. Em relação a esta última palavra, além de aludir a um tipo de paisagem africana[3], também contempla um sentido metafórico: "este termo não designa somente a *brousse*, suas árvores e os animais que ali vivem. No sentido figurado, sobretudo, ele significa aquilo que não é 'da vila' (a comunidade humana), o 'mundo invisível a nossos olhos e seus espíritos'."[4]

Todas as traduções são nossas, exceto quando indicado em nota de rodapé. No tocante a citações, quando o trecho traduzido integrar o corpo do texto, sua versão em língua original (inglês ou francês) foi incluída em nota de rodapé, juntamente com a referência bibliográfica correspondente. Por outro lado, se o trecho traduzido fizer parte apenas da nota de rodapé, por razões de economia do texto, sua versão em língua original não foi inserida.

Todos os grifos e ênfases das citações contêm a informação, em nota de rodapé, sobre onde se encontram: se estão presentes no texto original ou se são destaques nossos.

Finalmente, títulos de livros, divisões político-administrativas (como *Cercle de*), partidos políticos, cargos, entre outros elementos, foram mantidos no original, seguidos de tradução entre colchetes.

---

[3] "Brousse: formação estépica da África, caracterizada por vegetação rasteira de gramíneas misturada com algumas árvores e arbustos. Também qualquer área fora do perímetro da cidade. Em português, a palavra mais aproximada seria 'sertão'." HAMPÂTÉ BÂ, Amadou. *Amkoullel*, o menino fula. São Paulo : Palas Athena : Casa das Áfricas, 2003, nota do tradutor, p. 26.

[4] « Ce terme ne veut pas désigner seulement la brousse, ses arbres et les bêtes qui y vivent. Au figuré, surtout, il signifie ce qui n'est pas 'du village' (da communauté humaine), le 'monde invisible à nos yeux et ses esprits'. » HAMA, Boubou. *Le secret*. In: _____. *Contes et légendes du Niger*. Tome II. Paris : Présence Africaine, 1972, p. 35, nota de rodapé n. 1. Grifo nosso.

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO: Níger e colonização francesa
1. Preâmbulo....10
2. Níger às vésperas da colonização....15
3. Ocupação colonial....19
4. Governo colonial e sociedade nigerina....23
5. Conhecimento tradicional e a ideia de uma "cultura nigerina"....26
6. Impactos da colonização no conhecimento e sua circulação....33
7. Conclusão....36

PARTE I: Boubou Hama

CAPÍTULO 1: Boubou Hama: Homem de Letras
1. Primeiros anos....39
2. Período escolar....42
3. Carreira docente....50
4. Ensinando no sistema colonial....56
5. Considerações sobre educação....62
6. Conclusão....66

CAPÍTULO 2: Boubou Hama: Homem de Estado
1. Entrando na política – 1936-1946....68
2. Trajetória política, o PPN-RDA – 1946-1952....73
3. Papel político na cultura....82
4. União pela cultura: um projeto fundado na salvaguarda e no conhecimento....88
5. O golpe de Estado – 1974....96
6. Conclusão....100

PARTE II: *Contes et Légendes du Niger* e a literatura oral

CAPÍTULO 3: *Contes et légendes du Niger*
1. Boubou Hama compilando contos e lendas....104
2. Histórias sobre origens, lugares e povos....109
3. Histórias sobre tradições/costumes e progresso....119
4. Histórias sobre educação....129
5. Histórias sobre o mágico-religioso....134
6. Histórias com morais/provérbios....144
7. Coletando ou produzindo conhecimento?....148
8. Conclusão....153

CAPÍTULO 4: O significado da literatura oral
1. Literatura oral no Níger....155
2. *Contes et légendes du Niger* em contexto....160
3. "Fixando" o oral na escrita....166
4. Objetivos de Boubou Hama com sua coletânea....175
5. A marca do narrador....178
6. Conclusão....186

PARTE III: A compilação de Boubou Hama em relação ao período pós-colonial

CAPÍTULO 5: Boubou Hama e suas ideias no contexto da descolonização
1. (Des)colonização e circulação de ideias: fronteiras fluidas.....189
2. Visões sobre a colonização.....195
3. O movimento da *Négritude*.....198
4. Assimilação e valorização da cultura africana.....206
5. Conclusão.....211

CAPÍTULO 6: A vez da África
1. Blocos econômicos, Europa e África: entre sínteses e complementariedades.....213
2. A proposta de uma "terceira via": a África.....219
3. Em busca da "personalidade africana".....222
4. De inferioridade a contribuição: a dimensão espiritual africana.....228
5. Conclusão.....235

CONCLUSÃO: Sob uma estrela poderosa
1. Considerações finais.....238
2. Epílogo: desaparecimento e reabilitação.....246

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS.....260

APÊNDICE A – *Contes et légendes du Niger*: Sumários em francês.....281

APÊNDICE B – Contos e lendas do Níger: Sumários em português.....285

APÊNDICE C – *Contes et légendes du Niger*: Capas dos tomos.....289

APÊNDICE D – Fotos.....292

APÊNDICE E – Mapas.....298

INTRODUÇÃO

Níger e colonização francesa

> [Sou] africano, nascido quando a África ainda era africana, para exortá-la a continuar profundamente africana, a fim de construir a África de amanhã, uma África africana.[1]

1. Preâmbulo

Paris, 1972. A editora *Présence Africaine* publicava o primeiro livro do que viria a ser uma coleção em seis volumes. Seu título era *Contes et légendes du Niger* [Contos e lendas do Níger], seu autor chamava-se Boubou Hama.[2] Este foi um homem que trabalhou arduamente para que as culturas presentes em seu país, o Níger, colônia francesa que atingiu emancipação política em 1960, fossem conhecidas, possuindo a percepção de que a produção literária local era muito escassa. Assim, com afinco, ainda antes da independência, passou a se debruçar sobre transcrições, coletas de textos de literatura oral e traduções, de forma a que textos e, consequentemente, a cultura de povos como os Songhay, Zarma, Tuaregue e Peul pudessem ser conhecidos por professores e alunos, por jovens e adultos, por africanos em geral.

Mergulhado no esforço pela preservação e propagação cultural, Boubou Hama passou, a partir de 1971, a participar do *Comité National du Livre* [Comitê Nacional do Livro] que, em reunião, especificou três objetivos: "ajudar na coleta (da literatura oral em particular), produzir livros (bem baratos, mas não gratuitos), e favorecer sua difusão (pela criação de centros ou clubes de leitura, e a distribuição em diversas bibliotecas, escolares em particular)."[3] As ações do Comitê desembocaram ainda na criação de um *Fonds du Livre* [Fundo do Livro].

---

[1] « [Je suis] Africain, né quand l'Afrique était encore africaine, pour l'exhorter à rester profondément africaine afin de construire l'Afrique de demain, une Afrique africaine. » Declaração de Boubou Hama. Cf. *Le Niger*, n. 32, 9-13/07/1970. *Apud* MARTIN, François. *Le Niger du président Diori*: chronologie 1960-1974. Paris : L'Harmattan, 1991, p. 276.

[2] Cf. Apêndices C e D.

[3] « Aider à la collecte (de la littérature orale en particulier), produire des livres (très bon marché mais pas gratuits), favoriser leur diffusion (par la création de centres ou clubs de lecture, et la distribution dans diverses bibliothèques, scolaires en particulier). » LAYA, Diouldé. *Boubou Hama: le développement de la littérature.* In: VUARCHEX, François (Dir.). JACQUEY, Marie-Clotilde; PÉNEL, Jean-Dominique (Coord.). *Littérature nigérienne.* Paris : Ed. Clef, n. 107, Octobre-Décembre, 1991, pp. 80-81. O número 34 do periódico *Le Niger*, de 23 de Agosto de 1971, "anuncia a criação de um comitê do livro em todos os países da África, por iniciativa da

Concomitantemente, diversas instituições também se encontravam engajadas para fomentar aqueles ideais, tais como o Museu Nacional (aberto em Dezembro de 1959), o *Centre Culturel Franco-Nigérien* [Centro Cultural Franco-Nigerino / CCFN], o *Institut de Recherches en Sciences Humaines* [Instituto de Pesquisas em Ciências Humanas / IRSH], o *Centre de Recherche et Documentation pour la Tradition Orale* [Centro de Pesquisa e Documentação pela Tradição Oral / CRDTO][4], a *Imprimerie Nationale du Niger* [Imprensa Nacional do Níger / INN] e o antigo Ministério da Informação, sendo que o conjunto destes órgãos recebeu de Boubou Hama a alcunha de "Vale da Cultura".[5] A atuação deste "Vale" teve papel fundamental no fomento e distribuição de obras literárias no país, amenizando problemas como a falta de fundos para publicação e a falta de casas de edição, motivos que ratificavam aquela parca e incipiente produção observada por Boubou Hama.[6]

Em relação a compilações específicas de contos e lendas, outros trabalhos similares ao *Contes et légendes du Niger* [Contos e lendas do Níger] – sendo esta uma das maiores e mais importantes coletâneas deste tipo de material levadas a cabo naquele país – também foram feitos em regiões diversas de África. Trataremos desta questão com mais vagar no Capítulo 4 deste trabalho, mas por ora seguem alguns poucos exemplos. Um deles se refere a contos, mitos e lendas do noroeste africano, Sahel e Sudan ocidentais e parte do atual Zimbábue, que foram compilados por Leo Frobenius e posteriormente preparados por Douglas C. Fox para publicação, em 1937, sob o título *African genesis: folk tales and myths of Africa* [A gênese africana: contos, mitos e lendas da África].[7] Outra publicação, de 1993, foi levada a cabo por Laurence Rivaillé (que recolheu os contos e lendas) e Pierre-Marie Decoudras (que os escreveu), centrando-se em *Contes et légendes touaregs du Niger* [Contos e lendas tuaregues

---

UNESCO, para estudar os problemas de publicação e de difusão em África. O presidente é Boubou Hama." *Apud* MARTIN, *Op. Cit.*, p. 308.

[4] Em 1968, Boubou Hama contribuiu para a criação, na estrutura da UNESCO, em Niamey, do CRDTO, inaugurado em Julho de 1972. Em 1974, este centro foi integrado ao organograma da *Organisation de l'Unité Africaine* [Organização da Unidade Africana] sob o nome de *Centre d'Études Linguistiques et Historiques par Tradition Orale de l'Organisation de l'Unité Africaine* [Centro de Estudos Linguísticos e Históricos pela Tradição Oral da Organização da Unidade Africana / CELHTO/OUA], centro contíguo ao IRSH, com o qual às vezes se confundia. Cf. LAYA, Diouldé; PÉNEL, Jean-Dominique; NAMAÏWA, Boubé (Dir.). *Boubou Hama*: un homme de culture nigérien. Paris : L'Harmattan, 2007, p. 35, nota de rodapé n. 50. Ainda sobre o CELHTO/OUA, ver mais em http://www.celhto.org/content/historique Acesso em 08/08/14, às 15h17. Este centro passou a trabalhar com o objetivo de coletar as tradições orais e promover as línguas africanas; a partir de 2005, o novo mandato veio alargar seu campo de ação "para se interessar por tudo aquilo que concerne as sociedades e as culturas africanas em sua riqueza, sua diversidade e suas convergências." http://www.celhto.org/content/missionmandat Acesso em 08/08/14, às 15h17.

[5] LAYA, *Op. Cit.*, p. 80. Ainda, Cf. LAYA; PÉNEL; NAMAÏWA, *Op. Cit.*, p. 190. Intervenção de Jean Rouch.

[6] LAYA, *Op. Cit.*, p. 81.

[7] FROBENIUS, Leo; FOX, Douglas C. *A gênese africana*: contos, mitos e lendas da África. [1937] São Paulo : Martin Claret, 2010.

do Níger].[8] Em 1997, foi publicado na França um livro intitulado *Contes et légendes d'Afrique d'ouest en est* [Contos e lendas da África de oeste a leste], escrito por Yves Pinguilly a partir de histórias encontradas no Senegal, Costa do Marfim, Mali, Togo, Burkina Faso, Chade, Ruanda e Djibuti.[9] Em 2005, a publicação do livro *Contes des dunes et des sables* [Contos das dunas e das areias], de Fatimane Moussa-Aghali[10], também foi na esteira de um projeto de fazer conhecer a cultura de países africanos, neste caso especificamente, o Níger.

Enfim, estes são apenas alguns exemplos de coletâneas similares àquela de Boubou Hama, o que demonstra que tanto antes quanto depois da publicação de seu *Contes et légendes du Niger* [Contos e lendas do Níger], que se deu entre 1972 e 1976, este tipo de empreendimento foi foco de interesse. Gostaríamos de atentar para possíveis motivos deste interesse, tendo aquele autor e aquela sua obra como cerne da pesquisa. Assim, a pergunta que direciona o presente trabalho é: por que Boubou Hama compilou aquelas histórias? Percebendo que este homem era dono de um determinado projeto intelectual e político e que chegou a desenvolvê-lo ao longo de sua vida, procuramos compreender o que ele buscava com aquela coletânea de contos e lendas e quais relações havia entre ela e os propósitos de seu autor. Constatamos que, ao mesmo tempo em que Boubou Hama via a si mesmo e a suas iniciativas como partes de um empreendimento maior de resgate e preservação de tradições, ele também fazia uso delas para desenvolver os seus próprios projetos.

A presente pesquisa iniciou-se a partir de uma atração pela área dos Estudos Africanos e, neste campo, um interesse particular pela região do Sahel Ocidental, devido à curiosidade que nos gerou o contato (acidental) com estudos acerca dos Wodaabe, um pequeno grupo nômade de etnia Peul. Um segundo ponto de interesse, já antigo, concernia o âmbito das crenças, das cosmogonias, dos mitos e dos ritos, algo que nos havia acompanhado desde a Graduação e ao longo do Mestrado, no qual nos debruçamos sobre casos de "feitiçaria", ou práticas mágicas, presentes na documentação inquisitorial dos três Tribunais da Inquisição de Portugal ao longo do século XVIII. A busca por histórias que trouxessem elementos do universo mágico-religioso da África Ocidental nos possibilitou a descoberta de várias coleções de contos e lendas; dentre elas, aquela de Boubou Hama nos chamou particularmente a atenção por sua extensão e por sua estranha indisponibilidade (apenas os dois últimos

---

[8] RIVAILLÉ, Laurence; DECOUDRAS, Pierre-Marie. *Contes et légendes touaregs du Niger.* [1993] Paris : Éditions Karthala, 2003.
[9] PINGUILLY, Yves. *Contos e lendas da África.* [1997] São Paulo : Companhia das Letras, 2005, 2010.
[10] MOUSSA-AGHALI, Fatimane. *Contes des dunes et des sables.* Roissy-en-Brie: Editions Cultures Croisées, 2005.

volumes podiam ser comprados na editora), fato que também serviu como estímulo para o início de uma busca trabalhosa. Foi graças a parentes e amigos que pudemos, em primeiro lugar, ter acesso aos sumários dos tomos da coleção (através do *Musée du Quai Branly*), depois aos tomos I e II (*Toronto Public Library*), aos tomos III e IV (*University of Toronto Library*) e, por fim, aos tomos V e VI (*Librairie L'Harmattan*). Enfim, entre a França e o Canadá, as fontes essenciais para o desenvolvimento de nossa pesquisa foram alcançadas.

Contudo, tais documentos acabaram por se mostrar insuficientes para o pleno desenvolvimento de nossa investigação. Assim sendo, buscamos um mais extenso corpo bibliográfico relativo aos temas de nossa pesquisa. Recebemos indicação por parte de nossa orientadora, Dr.ª Marina de Mello e Souza, de que um período de pesquisa na Universidade de Birmingham, Inglaterra, traria um salto qualitativo significativo ao trabalho. O mesmo apontamento foi reiterado em nosso Exame de Qualificação, em Novembro de 2014, durante o qual recebemos sugestões por parte da banca examinadora, que também considerou importante um período de trabalho junto aos pesquisadores daquela Universidade. Tal instituição foi pioneira no desenvolvimento do campo de Estudos Culturais, concebido como importante área de exploração teórico-metodológica, cuja interdisciplinaridade e foco em análises culturais são marcantes. Logo, levando em consideração aqueles apontamentos, buscamos desenvolver uma pesquisa, fundamentalmente bibliográfica, junto ao *Department of African Studies and Anthropology* [Departamento de Estudos Africanos e Antropologia / DASA] – que havia passado a encerrar o *Centre of West African Studies* [Centro de Estudos de África Ocidental / CWAS] –, cujo foco de atenção coincidia com a região da qual tratamos em nosso trabalho.

Na sequência, mantivemos contato com a Dr.ª Benedetta Rossi, docente daquele Departamento e cujos estudos se concentram na região do Níger, que expressou disposição em nos co-orientar. A partir dos primeiros contatos e explicações sobre a pesquisa que desenvolvíamos, recebemos a sugestão de leitura de alguns livros e textos – a partir da diretriz de que, de modo a identificar as raízes culturais e significados das histórias coletadas por Boubou Hama, era necessário fazer uma extensa leitura de outras coleções de folclore e mitos das sociedades estudadas –, em sua maior parte, publicações inglesas e francesas, cuja disponibilidade no Brasil é bastante limitada. A juventude dos estudos africanistas em nosso país explica, em alguma medida, a raridade de livros e documentos nas bibliotecas e arquivos brasileiros. Além disso, muitos dos trabalhos que tratam da história do continente africano se concentram nas regiões de colonização portuguesa como, por exemplo, os atuais países de Angola e Moçambique. Dado que a região da África Ocidental que estudamos passou por um

processo de colonização francesa, nosso acesso a textos relativos àquele território era ainda mais restrito.

Finalmente, a partir de uma bolsa de quatro meses do Programa de Doutorado Sanduíche no Exterior (PDSE) da Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior (CAPES), logramos uma estada na Universidade de Birmingham, a qual nos proporcionou o contato com pesquisadores não apenas daquela instituição, mas de outras universidades e países, tanto em encontros presenciais semanais quanto em um Simpósio internacional, no qual apresentamos nosso trabalho. Além disso, o acesso a um novo rol de obras de Boubou Hama – presentes na biblioteca central da Universidade de Birmingham e na biblioteca da *School of Oriental and African Studies* [Escola de Estudos Orientais e Africanos / SOAS] da Universidade de Londres – e as discussões com a Dr.ª Benedetta Rossi motivaram um redirecionamento para a pesquisa: buscar a relação entre a coleção de contos e lendas de Boubou Hama e seus projetos intelectuais e políticos. Este novo enfoque tornou a pesquisa exequível, prescindindo de, por exemplo, um trabalho de campo no Níger, fundamental para o projeto preliminar, que pretendia centrar-se na significação das histórias, na interpretação simbólica de seus elementos e na busca de visões de mundo daqueles povos. Assim sendo, avaliamos que o período passado na Inglaterra teve uma importância crucial para o trabalho que desenvolvemos, tanto no que se refere ao acesso à documentação e bibliografia, quanto em relação a discussões com colegas e profissionais, que nos receberam afetuosamente.

De modo a elaborarmos nossa investigação, estabelecemos uma divisão em oito segmentos. O primeiro, *Introdução: Níger e colonização francesa*, provém contextualização a respeito do recorte geográfico e temporal, bem como informações acerca do impacto do processo de colonização na região estudada. Na sequência, apresentamos dois capítulos cujo cerne é o próprio Boubou Hama. O Capítulo 1, *Boubou Hama: Homem de Letras*, tem como foco a vida deste homem e sua formação intelectual, ao passo que o Capítulo 2, *Boubou Hama: Homem de Estado*, está centrado em apresentar sua trajetória política. Abrimos então um segundo bloco, também composto por dois capítulos, referente à obra estudada e sua relação com a literatura oral. O Capítulo 3, *Contes et légendes du Niger*, cuja essência são as narrativas que compõem os seis tomos desta composição, propõe a análise de algumas histórias a partir de temáticas específicas. Por sua vez, o Capítulo 4, intitulado *O significado da literatura oral*, traz aspectos de cunho teórico a respeito da literatura oral, bem como relaciona aquela obra de Boubou Hama com seu contexto mais amplo e com as marcas deixadas por seu autor. Em seguida, sobrevém um terceiro bloco, cujo tema central é a compilação de Boubou Hama em relação ao período pós-colonial. O Capítulo 5, *Boubou*

Hama e suas ideias no contexto da descolonização, versa sobre algumas das ideias do autor no que se refere a outros intelectuais de África e Diáspora, especialmente aqueles ligados ao movimento da *Négritude*. Na sequência, o Capítulo 6, *A vez da África*, centra-se nas associações que se pode estabelecer entre os projetos de Boubou Hama, sua coletânea de contos e lendas e um devir nigerino e africano. Por fim, o oitavo segmento, *Conclusão: Sob uma estrela poderosa*, apresenta as considerações finais do presente trabalho e traz, como epílogo, outras reflexões sobre Boubou Hama.

2. Níger às vésperas da colonização

O atual país Níger encontra-se simultaneamente na porção central e ocidental da África, sendo o país mais extenso desta parte do continente.[11] Seu território se estende tanto pelo Saara quanto pelo Sahel, é rodeado por sete outros países e não possui, portanto, saídas nem para o Mediterrâneo nem para o Atlântico. De acordo com André Salifou, a história política daquela região foi marcada, até o final do século XVI, pelo império Songhay a oeste, pelas cidades-estado Hausa a leste, pelo reino de Aïr[12] ao norte e, ao sul, pelo Adar, povoado por populações vindas de Aïr que migraram devido ao crescimento do povo Tuaregue.[13] A descrição trazida por Antoniette Alou, por sua vez, traz a ideia de uma grandiosidade passada:

> Dificilmente vem à mente, ao se passar pelas extensões planas que parecem se desenrolar infinitamente, que esta já fora uma grande zona cultural, palco de uma miríade de entrelaçamentos, e que seus povos e costumes atuais derivam dos "grandes impérios da África Ocidental": o império Songhay, o império Peul de Sokoto, o império Kanem-Bornou. Na verdade, as trilhas das caravanas ligavam "o império de Gao às regiões de Fez e do Egito, os estados Hausa aos oásis da Argélia e à região de Trípoli", ao mesmo tempo que atravessavam as cidades nigerinas de Agadès e Zinder, que eram centros urbanos prósperos antes da era colonial.[14]

---

[11] Cf. Apêndice E.

[12] Cf. informações no texto de Edmond Bernus disponível em http://encyclopedieberbere.revues.org/2418. Acesso em 03/09/14, às 19h24.

[13] SALIFOU, André. *Histoire du Niger.* In: VUARCHEX, *Op. Cit.*, pp. 7-9.

[14] "It hardly comes to mind, while passing through the flat expanses that seem to unfurl endlessly that this was once a large cultural zone, the arena of myriad interminglings, and that its current peoples and customs derive from 'the grand empires of West Africa': the Songhay empire, the Fulani empire of Sokoto, the Kanem-Bornou empire. In fact, the caravan trails linked 'the Gao empire to the regions of Fez and Egypt, the Hausa states to the oases of Algeria and to the region of Tripoli', while traversing the Nigérien cities of Agadez and Zinder, which were prosperous urban centres before the colonial era (Motcho et al, 2005)." ALOU, Antoinette Tidjani. *Editorial*. Niger: emerging literature and modern orature – voicing identity. In: *Tydskrif Vir Letterkunde*. Vol. 42(2), 2005, p. 6.

No tocante às diferentes estruturas organizativas mencionadas, é importante atentar para o que Hernandez aponta no sentido de "identificar as principais organizações sociais e políticas na África pré-colonial, de 1500 a 1800, genericamente denominadas 'reinos', 'Estados' e 'impérios', significando ora sistemas de governo, ora modos de centralização ou descentralização administrativa"[15]; ou seja, esses termos podem ser relativizados de acordo com a época tratada. A autora ainda informa a respeito de complexas e dinâmicas redes comerciais internas, que se desenvolveram a partir do século VII, abarcando toda a região do Sahel da África Ocidental e que, por rotas transaarianas, chegaram a atingir o Magreb (parte setentrional do continente) e o Oriente Médio.[16] Nesta direção, Moraes Farias ainda chama a atenção para as trocas, empréstimos e modificações culturais ocorridas entre povos diversos a partir, por exemplo, dos contatos comerciais, além de também advertir sobre uma maleabilidade e fluidez que, muitas vezes, não são levadas em conta pela historiografia:

> Ela raramente valorizou a permeabilidade das fronteiras ditas étnicas que separam os povos sahelianos, nem sublinhou suficientemente que mesmo as cores de pele, tidas como típicas de certos grupos, puderam mudar ao longo dos séculos. Também raramente foram estudados com detalhe casos precisos em que certos povos adotaram materiais culturais de outros para construir suas próprias narrativas históricas. Ao contrário, este tipo de empréstimo pode nem mesmo ter sido percebido, seja pelos historiadores e antropólogos provenientes das universidades modernas, seja por aqueles que transmitem hoje em dia as tradições orais.[17]

São diversas as populações que acabaram por compor a atual face nigerina, muitas das quais eram nômades – mesmo havendo subsequentes assentamentos e estabelecimentos populacionais – e diferentes entre si. Alou faz uma breve separação de povos enquanto grupos étnicos e sua distribuição pelo território afro-ocidental atual:

---

[15] HERNANDEZ, Leila Maria Gonçalves Leite. *A África na sala de aula*: visita à história contemporânea. 4ª ed. São Paulo : Selo Negro, 2008, p. 33. Da mesma forma atenta Obenga: "Com efeito, os conceitos de 'reino', 'nação', 'Estado', 'império', 'democracia', 'feudalismo', 'partido político', etc., utilizados em outros lugares certamente de maneira adequada, nem sempre são automaticamente aplicáveis à realidade africana." Cf. OBENGA, T. *Fontes e técnicas específicas da história da África* – Panorama Geral. In: *História geral da África*, vol. I: Metodologia e pré-história da África / editado por Joseph Ki-Zerbo. – 2. ed. rev. – Brasília : UNESCO, 2010, p. 73.

[16] HERNANDEZ, *Op. Cit.*, pp. 33-36.

[17] « Elle a rarement mis en valeur la perméabilité des frontières dites ethniques qui séparent les peuples sahéliens, ni assez souligné que même les teints, tenus pour typiques de certains groupes, ont pu changer au cours des siècles. Rarement aussi, ont été étudiés en détail des cas précis où certains peuples ont emprunté à d'autres des matériaux culturels pour construire leurs propres récits historiques. Au contraire, ce genre d'emprunt a pu ne pas même être perçu, pas plus par les historiens et anthropologues issus des universités modernes, que par ceux qui transmettent aujourd'hui les traditions orales. » MORAES FARIAS, Paulo Fernando de. *Touareg et Songhay*: histoires croisées, historiographies scindées. In: CLAUDOT-HAWAD, Hélène (Ed.). *Berbères ou Arabes?* Le tango des spécialistes. Paris, Non Lieu/Aix-en-Provence, Irenam, 2006, p. 225.

> Esta é uma terra de migrações antigas, ocupada por 8 grupos étnicos que passam por cima das fronteiras dos países vizinhos, traçadas arbitrariamente por mãos coloniais: Hausas (54%, cuja maioria vive na Nigéria); Songhay-Zarmas (19%, que têm "família" nos vizinhos Benin, Mali e Burkina Faso); Peuls (8,5%, encontrados em toda a região); Tuaregues (10%, também vivem na Argélia, Burkina Faso, Líbia e Mali); Kanuris (4,6%, que também povoam a Nigéria e o Chade); Árabes (0,3%, encontrados na Argélia, Chade e Líbia) e alguns Budumas em torno do Lago Chade. Na verdade, a língua por eles falada é o principal fator de distinção entre esses grupos que são, em realidade, produto de diversos tipos de misturas.[18]

Em relação aos povos que compõem aquela região, algumas tentativas de não os delimitar por gentílicos atuais (como nigerianos ou malineses, por exemplo) foram na direção biológica, genotípica e fenotípica, o que também gerou problemas.[19] Outra possibilidade para minimizar riscos foi tratar com grupos linguísticos[20], como aqueles utilizados por Mariko[21] para a região tratada, cuja divisão em dez desses agrupamentos traz, de especial interesse para nós, os grupos Tuaregue (ou Kel Tamajak)[22], Peul, Hausa e Zarma-Songhay. Os primeiros fazem parte de populações berberes saarianas, notadamente nômades[23], que acabaram por debandar da região desértica devido à crueza do clima e se expandir por outras localidades. No caso da região do atual Níger, em especial, juntaram-se em confederações tanto nômades quanto sedentárias e passaram a entrar em contato com outras etnias, ocasionando uma mestiçagem que trouxe repercussões para diversos aspectos de seu povo mas, também, para outros com quem travaram contato. Segundo Mariko, a unidade cultural e linguística dos

---

[18] "This is a land of ancient migrations, occupied by 8 ethnic groups that spill over the borders of neighbouring countries, traced by arbitrary colonial hands: Hausas (54%, the majority of whom live in Nigeria); Songhay-Zarmas (19%, who have "family" in neighbouring Benin, Mali and Burkina Faso); Fulanis (8.5%, found all over the region); Touaregs (10%, also dwell in Algeria, Burkina Faso, Libya and Mali); Kanouris (4.6%, who also people Nigeria and Chad); Arabs (0.3%, also found in Algeria, Chad and Libya) and some Boudoumas around Lake Chad. In fact, the language they speak is the main distinguishing factor between these groups, which are really the product of diverse types of intermixing." ALOU, *Op. Cit.*, p. 11.

[19] Cf. KI-ZERBO, J. *Teorias relativas às "raças" e história da África*. In: *História geral da África*, vol. I, *Op. Cit.*, pp. 283-293.

[20] Ítalo Calvino também apontou este tipo de questão em relação a fábulas italianas, considerando, para sua compilação, a área linguística italiana e não a divisão política do país. Também refletiu sobre a falta de sentido em estabelecer "de onde" uma fábula é, além de levantar a questão de que uma fábula pode absorver características do lugar onde é narrada. CALVINO, Ítalo. *Fábulas italianas*: coletadas na tradição popular durante os últimos cem anos e transcritas a partir de diferentes dialetos**.** São Paulo: Companhia das Letras, 1992, pp. 17-18.

[21] MARIKO, El Hadj Keletigui Abdourahmane. *Le Niger*: diversité culturelle et linguistique. In : VUARCHEX, *Op. Cit.*, pp. 11-23.

[22] "Iremos reter o substantivo 'Tuaregue' (ainda que ele seja derivado de uma palavra arabizada e aplicado a partir do exterior aos interessados) porque ele recobre todo esse povo. Ao contrário, termos como *Kel-Tamashaq* ('Aqueles da língua tamashaq') e suas variantes *Kel Tamahaq / Kel-Tamajaq* se aplicam a populações particulares de locutores..." MORAES FARIAS, *Op. Cit.*, p. 229, nota 2.

[23] São interessantes alguns mapas a respeito das áreas de nomadização Tuaregue na região, disponíveis em: BERNUS, Edmond. *Touaregs nigériens*: unité culturelle et diversité régionale d'un peuple pasteur. Paris : Editions de l'Office de la Recherche Scientifique et Technique Outre-Mer, 1981; e também no site http://sphaera.cartographie.ird.fr/ pelo filtro por país, "Níger", cartas números 1847, 1848, 1849 e 1850. Acesso em 03/09/14, às 18h05.

Tuaregues, bem como seus hábitos nômades, encontram-se atualmente em erosão e sob ameaça.[24]

Por sua vez, Moraes Farias demonstra como se deve relativizar a ideia de "unidade" entre quaisquer grupos daquela região da África Ocidental.[25] A título de exemplo, apesar de normalmente aparecerem juntos no termo Zarma-Songhay, os Zarma e os Songhay, mesmo falando a mesma língua, não são exatamente o mesmo povo[26], o que demonstra limites da divisão linguística e da própria categorização dos grupos. Este caso nos leva a atentar para as dificuldades daquela classificação, na medida em que, segundo Olderogge, as línguas sofrem transformações muito rápidas e "durante um longo período, os antigos grupos étnicos se multiplicaram, migraram e se cruzaram, não mais havendo coincidência entre a evolução linguística e o processo de formação dos tipos 'raciais'."[27] O autor atenta ainda para que não se confundam conceitos de língua, tipo antropológico e civilização.[28]

Desta forma, o mais adequado talvez fosse denominar povos, ou grupos humanos, ao invés de grupos etnolinguísticos. Entretanto, mesmo esta divisão, apesar de parecer mais apropriada, ainda está imbuída de riscos, como a imprecisão: alguns povos formaram reinos e impérios enquanto outros, nômades[29], não permitem que se diga exatamente onde estavam em determinado período. A questão ainda adquire outros desdobramentos ao levarmos em

---

[24] MARIKO, *Op. Cit.*, p. 16. Ainda em relação a povos nômades, Maybury-Lewis apresenta o fato de que diversos povos vêm sendo pressionados para abandonar certas práticas, sendo que, frequentemente, os nômades são temidos e até responsabilizados por desastres naturais, o que é paradoxal, já que o equilíbrio com o ambiente é condição essencial para sua própria sobrevivência. Por desconhecimento ou incompreensão, diversos governos não concedem apoio a esses povos (muitas vezes os criticando e acusando, inclusive), o que somado ao fato de já serem naturalmente atingidos pela natureza (por secas e épocas de fome, por exemplo) fazem a permanência de seus costumes ser minada e, aos poucos, tender ao desaparecimento. Algumas práticas de adaptação ao ambiente e conhecimentos nômades para sobrevivência passaram a ser compreendidos e respeitados apenas em períodos recentes e, ainda assim, nem por todos nem em todos os lugares. Cf. MAYBURY-LEWIS, David. *Millenium*: tribal wisdom and the modern world. New York : Viking Penguin, 1992, pp. 37-43.

[25] A respeito de trocas mútuas entre Tuaregues e Songhay, Cf. MORAES FARIAS, *Op. Cit.*, pp. 229-262.

[26] De acordo com Mariko, eles têm origens diferentes: os Zarma como parte de populações dispersas do antigo império de Gana, os Songhay habitando as regiões dos atuais Mali, Burkina Faso, Níger e Benin; seus hábitos também são diferentes, sendo os Zarma descritos como um povo de interior e planícies, agricultores e caçadores e os Songhay como um povo de vilas no vale do rio Níger. Desta forma, para o autor, eles não compartilham uma mesma história nem os mesmos mitos: Cf. MARIKO, *Op. Cit.*, p. 20. Por outro lado, Ibrahim traz a seguinte informação: "Os Zarma e os Songhay falam a mesma língua e estão ligados historicamente por seu pertencimento comum aos impérios do Mali e Songhay. Não obstante, eles se consideram como sendo dois povos distintos e, a partir do colapso do Império Songhay, viveram em numerosos principados na região oeste do Níger." IBRAHIM, Jibrin. *Political Exclusion, Democratization and Dynamics of Ethnicity in Niger*. In: *Africa Today*, vol. 41, n. 3, Electoral Successes: Harbingers of Hope? Indiana University Press Stable, 3rd Qtr., 1994, p. 19.

[27] OLDEROGGE, D. *Migrações e diferenciações étnicas e linguísticas.* In: *História geral da África*, vol. I, *Op. Cit.*, p. 310.

[28] *Id. Ibid.*, p. 316.

[29] ALOU, *Op. Cit.*, p. 11. Importante fazer a ressalva de que mesmo o nomadismo varia de acordo com a época e oscilações climáticas, da mesma forma que as atividades econômicas, comerciais, os modos de vida e até as identidades étnicas. Cf. MORAES FARIAS, *Op. Cit.*, pp. 226-229.

consideração que o próprio significado de "reino" e "império" pode variar em diferentes épocas[30], e que, também, existe uma variação entre mobilidade e assentamento dos povos ao longo do tempo. O Níger, às vésperas da ocupação colonial, aproximava-se da imagem de um entrecruzamento de diversos povos e culturas, ou seja, deve-se imaginar uma massa de pessoas diferentes em constante movimentação por um território.

Especificamente em relação ao Níger, Ibrahim faz referência a uma pesquisa dos anos 1920: "no Níger pré-colonial, as identidades eram geralmente definidas territorialmente, e não sobre bases etnolinguísticas. Uma pesquisa, levada a cabo por Abadie no início da colonização e publicada em 1927, especificava 39 grupos étnicos. O Níger é composto por diversas comunidades que constituíram suas identidades macro e micro no período pré-colonial."[31] Nesta época, os povos, sua localização e movimentos não se circunscreviam a uma determinada área forçadamente fixada pelos colonizadores. Contudo, em finais do século XIX, a ocupação europeia chega, demarcando a região que posteriormente fica denominada como 'colônia do Níger'. Muitos de seus habitantes continuaram a conhecer-se e a referir-se por suas composições étnicas, sendo importante atentarmos para a existência e continuidade de tais definições e distinções tanto durante o período colonial quanto após a emancipação política, independentemente da base utilizada para tal reconhecimento (linguística, fenotípica, territorial, familiar, ou outras). Todavia, no conjunto, todos os indivíduos circunscritos à zona recém-delimitada passaram a ser designados como *nigerinos*.

3. Ocupação colonial

Em uma de suas obras, Boubou Hama historia fases de ocupações da África Ocidental perpetradas por diferentes povos, como a fase Soninké, a Malinké e a Songhay. Em finais do século XIX, quando houve um período de avanços dos Peuls, a parte ocidental do continente passou a contar também com a presença europeia: "cercado pelos franceses, os alemães e os ingleses, o Oeste africano sucumbiu sob os golpes da Europa, que já havia dividido a África

[30] Em nota de rodapé, Leila Leite Hernandez esclarece: "É indispensável explicar que os vocábulos *império*, *reino* e *Estado* aparecerão entre aspas, lembrando que as instituições políticas às quais se referem têm particularidades históricas, não sendo equivalentes aos conceitos próprios da filosofia política e da ciência política ocidentais." HERNANDEZ, *Op. Cit.*, p. 35, nota 20.

[31] "In pre-colonial Niger, identities were usually defined territorially and not on an ethno-linguistic basis. An early colonial survey by Abadie published in 1927 spelt out 39 ethnic groups. Niger is composed of a number of communities that had constituted their macro and micro identities in the pre-colonial period." IBRAHIM, *Op. Cit.*, pp. 18-19. A obra a qual se refere é: ABADIE, Maurice. *Afrique centrale: la colonie du Niger*. Paris: Société d'éditions géographiques, maritimes et coloniales, 1927.

entre suas nações na conferência de Berlim de 1885. [...] A partir [de 1906], o Oeste africano encontrava-se praticamente conquistado pela França. A fase Peule foi brutalmente paralisada pela colonização."[32]

É verdade que as investidas europeias na região são anteriores à própria Conferência de Berlim, como demonstra o fato de que os habitantes das *Quatre Communes* [Quatro Concelhos] do Senegal – nomeadamente Dakar, Gorée, Saint-Louis e Rufisque –, chamados de *les originaires* [os originários], possuíam alguns direitos de cidadãos, incluindo o direito de votar, tão cedo quanto 1848.[33] Contudo, foi durante a Terceira República Francesa, instaurada após a queda de Napoleão III e mantida entre 1871 e 1940, que se estabeleceram as organizações coloniais mais plenamente definidas. Fundamentais para a logística francesa no continente africano, tais unidades administrativas eram as seguintes: a *Afrique Occidentale Française* [África Ocidental Francesa / AOF], constituída em 1895 e composta, em sua forma completa, pelas colônias do Senegal, Costa do Marfim, Mauritânia, Guiné, Soudan (atual Mali), Alto-Volta (atual Burkina Faso), Daomé (atual Benin) e Níger, e a *Afrique Équatoriale Française* [África Equatorial Francesa / AEF], formada em 1910 e integrada pelas colônias do Gabão, Congo-Brazzaville, Chade e Ubangui-Chari.[34] De acordo com Cooper, "cada 'federação' era encabeçada por um Governador Geral, uma figura poderosa na hierarquia colonial francesa, enquanto que cada colônia era administrada por um oficial sênior designado, dependendo da época, como Governador Tenente, Governador, e Chefe de Território."[35]

No tocante especificamente à AOF, no interior da qual o presente trabalho se foca, Benoist traz a informação de que "de 1895 a 1904, seis decretos sucessivos organizaram os territórios administrados pela França na África do Oeste. De todos estes textos, aquele de 18 de Outubro de 1904 foi o mais importante e mereceu ser denominado como *Carta da África Ocidental Francesa*. [...] essencialmente, ele deu àquele imenso conjunto de territórios a

---

[32] « Cerné par les Français, les Allemands et les Anglais, l'Ouest africain succomba sous les coups de l'Europe qui avait déjà partagé l'Afrique entre ses nations à la conférence de Berlin en 1885. [...] A partir de cette date [1906], l'Ouest africain était pratiquement conquis par la France. La phase peule fut brutalement arrêtée par la colonisation. » HAMA, Boubou. *Les grands problèmes de l'Afrique des Indépendances.* Paris : Éditions Pierre Jean Oswald, 1974, p. 38.

[33] COOPER, Frederick. *Citizenship between Empire and Nation*: remaking France and French Africa, 1945-1960. Princeton and Oxford : Princeton University Press, 2014, p. 6.

[34] Cf. Apêndice E.

[35] "Each 'federation' was headed by a Governor General, a powerful figure in the French colonial hierarchy, while each colony was administered by a senior official termed at different times Lieutenant Governor, Governor, and Chef de Territoire." *Id. Ibid.*, p. 23.

fisionomia que este conservará até o final da Segunda Guerra Mundial."[36] Ao aglutinar áreas diferentes sob uma designação organizacional única, aquela unidade administrativa também conferia um sentido gregário ao conjunto, o que possibilitava trocas e partilhas entre os diversos territórios que a compunham. Como exposto por Cooper:

> A AOF proporcionou um modelo para os africanos que estavam pensando para além do nível do território individual – desde que cada unidade administrativa pudesse ser convertida em unidade política, fosse governada democraticamente, partilhasse recursos, e expressasse a solidariedade "horizontal" africana com as outras unidades. Contudo, nem todos os africanos ocidentais experimentaram a vida na AOF da mesma forma. Sua sede era em Dakar, no Senegal, mas o território com os melhores recursos de agricultura era a Costa do Marfim. Territórios sem saída para o mar, como o Níger e o Soudan, eram mais pobres que seus vizinhos litorâneos e dependentes de redes de transporte através deles.[37]

Desta forma, as conexões proporcionadas por aquela divisão organizacional macro ocorriam em níveis diferenciados na África Francesa, ou seja, as atividades e contatos (políticos, econômicos, comerciais, sociais, etc.) poderiam se dar de várias maneiras; por exemplo, entre as colônias pertencentes à AOF, entre a AOF e a metrópole, entre a AOF e a AEF, entre colônias individualmente e a metrópole, e assim por diante. No interior da porção ocidental do continente africano dominada pelos franceses, o Níger desponta como um território que sentiu violentamente, através de combates sangrentos que intentaram resistir à ocupação colonial, a inescapável presença das tropas europeias. Boubou Hama elenca alguns destes conflitos: "1897 a 1898: combate em Diagourou (Téra) dos Songhay, Peuls e Tuaregues contra as tropas francesas; 1905: revolta de Boubon (Niamey); 1906: passagem homicida de Voulet e Chanoine pelos territórios Songhay, Zarma e Hausa; revolta dos Zarma de Kopki Tanda contra a França; revolta de Oumarou Karna contra a França; luta de Amadou II de Zinder contra os franceses."[38] Na sequência dos anos, ainda houve outros combates,

---

[36] « De 1895 à 1904, six décrets successifs avaient organisé les territoires administrés par la France en Afrique de l'Ouest. De tous ces textes, celui du 18 octobre 1904 fut le plus important et mérita d'être appelé *Charte de l'Afrique Occidentale Française*. [...] il donna, pour l'essentiel, à cet immense ensemble de territoires, la physionomie qu'il conservera jusqu'à la fin de la deuxième guerre mondiale. » BENOIST, Joseph-Roger de. *L'Afrique Occidentale Française de la Conférence de Brazzaville (1944) à l'indépendance (1960)*. Dakar : Les Nouvelles Éditions Africaines, 1982, p. 11. Grifo no original.

[37] "AOF provided a model for Africans who were thinking beyond the level of the individual territory – if only an administrative unit could be turned into a political one, governed democratically, pooling resources, and expressing African's 'horizontal' solidarity with each other. But not all West Africans experienced life in AOF in the same way. Its headquarters was in Dakar, in Senegal, but the territory with the best agricultural resources was Côte d'Ivoire. Landlocked territories like Niger and Sudan were poorer than their coastal neighbors and dependent on transportation links through them." COOPER, *Op. Cit.*, p. 23.

[38] « 1897 à 1898 : combat à Diagourou (Téra) des Songhay, des Peuls et des Touareg contre les troupes françaises, 1905 : révolte de Boubon (Niamey), 1906 : passage meurtrier de Voulet et de Chanoine dans le Songhoï, le Zarma et le Haoussa, révolte des Zarma de Kopki Tanda contre la France, révolte d'Oumarou Karna contre la France, lutte de Amadou II de Zinder contre les Français » HAMA, Boubou. *Les grands problèmes de*

como a revolta geral dos Tuaregues do Mali e do Níger contra a França, levada a cabo entre 1916 e 1918.

Em meio a uma enorme efusão de sangue, que marcou tanto as expedições destinadas à conquista colonial quanto as consequentes tentativas de resistência por parte dos autóctones, esta região seca e inóspita que viria a chamar-se 'colônia do Níger' sucumbiu – um tanto tardiamente em relação a outros territórios – aos avanços franceses. Fluchard historia este processo, apontando para as diferentes facetas adquiridas por aquela região no início do século XX:

> O Níger aparece enquanto unidade geopolítica em 1900: o decreto de 20 de Dezembro cria, no seio da colônia do *Haut-Sénégal et Niger* [Alto-Senegal e Níger], um terceiro território militar, que englobava as regiões compreendidas entre o rio Níger e o Chade. De "território militar autônomo", o Níger se torna "território militar do Níger" em 1911. De 1903 a 1911, Niamey é a sede do governo territorial, depois Zinder tornar-se-á a capital do território, entre 1911 e 1926.
>
> O decreto de 4 de Dezembro de 1920 reorganiza o território, que adquire o nome de Território do Níger, em 1º de Janeiro de 1921. O decreto de 13 de Outubro de 1922 transforma, a contar do dia 1º de Julho de 1922, o Território do Níger em Colônia do Níger, tendo autonomia administrativa e financeira, sob a direção de um Tenente Governador e da autoridade máxima do Governador Geral da AOF, residente em Dakar. Jules Brévié é o primeiro a ser revestido daquele título: nomeado em 26 de Dezembro de 1922, mantém-se na nova colônia, onde imprime fortemente sua marca, até 9 de Outubro de 1929.[39]

Assim, inicialmente um território militar (1900-1921) e em seguida uma colônia (1922-1960), o Níger – cuja capital é novamente transferida de Zinder para Niamey em 28 de Dezembro de 1926[40], permanecendo ali até hoje – é descrito por Boubou Hama como sendo "o tipo perfeito de colônia de exploração", na qual o amendoim, o algodão, a borracha e as peles compunham os produtos de interesse ao mercado colonial: "todas estas matérias primas

---

l'Afrique des Indépendances, Op. Cit., pp. 107-108. Outras informações a respeito das lutas de resistência às tropas coloniais constam em HAMA, Boubou. *Écrits sur le Soudan.* [1978] Niamey: Centre d'études linguistique et historique par tradition orale (Organisation de l'Unité Africaine), CELHTO/OUA, 1983, pp. 65-66.

[39] « Le Niger apparait en tant qu'entité géopolitique en 1900: le décret du 20 décembre crée, au sein de la colonie du *Haut-Sénégal et Niger*, un troisième territoire militaire englobant les régions comprises entre le fleuve Niger et le Tchad. De 'territoire militaire autonome', le Niger devient 'territoire militaire du Niger' en 1911. De 1903 à 1911, Niamey est le siège du gouvernement territorial, puis Zinder deviendra le chef-lieu du territoire de 1911 à 1926. Le décret du 4 décembre 1920 réorganise le territoire qui prend le nom de Territoire du Niger, au 1er janvier 1921. Le décret du 13 octobre 1922 transforme, à compter du 1er juillet 1922, le Territoire du Niger en Colonie du Niger, ayant autonomie administrative et financière, sous la direction d'un lieutenant-gouverneur et la haute autorité du gouverneur général de l'AOF résidant à Dakar. Jules Brévié est le premier revêtu de ce titre : nommé le 26 décembre 1922, il reste dans la nouvelle colonie qu'il marque fortement de son empreinte, jusqu'au 9 octobre 1929. » FLUCHARD, Claude. *Le PPN/RDA et la décolonisation du Niger*: 1946-1960. Paris : L'Harmattan, 1995, p. 18. Grifo no original.

[40] BENOIST, *Op. Cit.*, p. 13.

eram vendidas na França seguindo a lei inflexível da preferência francesa, que impunha à importação suas próprias mercadorias, compradas a preços fixados para além de nós."[41]

As regras de mercado impostas pela metrópole não eram as únicas às quais os habitantes do território nigerino estavam submetidos. A colonização praticava o extrativismo dos parcos produtos naturais da região para alimentar seu próprio comércio e, ao mesmo tempo, não instalava nem plantações vastas nem tampouco indústrias, o que acabava por afetar tanto a posição econômica na qual se assentava aquela colônia, quando a situação social de sua população. Além disso, havia ainda outros regimes estabelecidos pela França aos quais os autóctones ficavam expostos que demonstram as maneiras pelas quais o governo colonial afetava e se relacionava à sociedade do Níger.

4. Governo colonial e sociedade nigerina

Com o intuito de historiar alguns aspectos presentes na relação estabelecida entre seu país e a colonização, Boubou Hama arrolou alguns elementos que eram comuns a vários territórios franceses de África, mesmo que nem todos se fizessem presentes em todas as regiões. Assim, de maneira geral, para além dos impostos fixados sobre os produtos trocados comercialmente, a administração colonial instituiu as seguintes condições e realizações:

> – o trabalho forçado, com a ajuda do qual os colonos estabeleceram vastas plantações e a administração colonial:
> – estradas de ferro,
> – estradas não asfaltadas para escoar os produtos,
> – um regime de baixos salários,
> – o *indigénat*, que permitia a um administrador suspender um funcionário sem inquérito, ou de metê-lo na rua sem julgamento, ou na prisão durante quinze dias, qualquer *indigène*.[42]

O regime de trabalho forçado e o *Code de l'indigénat* (ou apenas *l'indigénat*, por não se tratar de um código textual único) eram os grandes representantes da repressão colonial na África francesa. O primeiro tomava, na AOF de 1900 a 1946, segundo Babacar Fall, cinco

[41] « Toutes ces matières premières étaient vendues en France suivant la loi inflexible de la préférence française qui imposait à l'importation ses propres marchandises achetées à des prix fixés en dehors de nous. » HAMA, *Les grands problèmes de l'Afrique des Indépendances*, *Op. Cit.*, p. 103.

[42] « – le travail forcé à l'aide duquel les colons établirent de [sic] vastes plantations et l'administration coloniale : – des chemins de fer, – des routes non bitumées pour écouler les produits, – un régime de bas salaires, – l'indigénat qui permettait à un administrateur de suspendre un fonctionnaire sans enquête, ou de mettre à la porte sans jugement, en prison pendant quinze jours, n'importe quel indigène. » HAMA, *Les grands problèmes de l'Afrique des Indépendances*, *Op. Cit.*, p. 103. Grifos nossos.

formas: requisição de mão-de-obra (primeira medida coercitiva perpetrada pela administração colonial, cujo recrutamento era feito de maneira intimidadora e repressiva); *prestation* [prestação] (imposto cobrado em dias de trabalho em canteiros de obras públicas); segunda porção do contingente militar (uso da lei militar obrigatória para destinar uma parte do contingente para trabalhar em canteiros de obras públicas); mão-de-obra penal (utilização de prisioneiros para obras diversas); e obrigação de cultivo (imposição de certas culturas industriais, ditas obrigatórias, aos agricultores).[43] Quanto ao segundo, tratava-se de um sistema de justiça conduzido pela administração francesa em relação, exclusivamente, aos *indigènes* [autóctones]. Entendido como um regime legislativo de exceção, o *indigénat* colocava poder nas mãos dos administradores locais, dando margem a toda sorte de arbitrariedades.[44]

No tocante especificamente à colônia do Níger, além de ter um forte atraso no âmbito social – as áreas de saúde, educação e serviços públicos eram extremamente deficitárias –, de não possuir saída para o mar, nem caminhos de ferro, nem estradas asfaltadas, também sustentava o peso de ser uma colônia penal.[45] De acordo com Boubou Hama,

> Na AOF, nosso país havia se tornado a colônia de penitência para onde se enviavam os funcionários *indigènes* rebeldes e mesmo os Brancos que demonstravam uma certa humanidade.
>
> Esta situação, é evidente, não permitiu que o capital afluísse entre nós e nossas terras; consequentemente, ele não foi monopolizado.
>
> É por isso que a colonização não instalou plantações vastas entre nós.
>
> Nossa pecuária e nossa agricultura não a interessaram. Para além de seu comércio, que ceifava nossos produtos, ela não estabeleceu uma base econômica entre nós.[46]

Desta forma, durante o período de duração da AOF (1895-1958), a colônia do Níger era uma das menos providas de recursos. Para além de questões de cunho econômico,

---

[43] FALL, Babacar. *Le travail forcé en Afrique occidentale française (1900-1946).* In: *Civilisations.* Revue internationale d'anthropologie et de sciences humaines, n. 41. Dossier Mélanges Pierre Salmon II: histoire et ethnologie africaines, 1993, pp. 329-336. Disponível em https://civilisations.revues.org/1717 Acesso em 13/04/2016, às 16h54.

[44] COOPER, *Op. Cit.*, p. 7.

[45] FLUCHARD, *Op. Cit.*, pp. 23-24.

[46] « En A.O.F., notre pays était devenu la colonie de pénitence où l'on envoyait les fonctionnaires indigènes frondeurs et même les Blancs qui faisaient montre d'une certaine humanité. Cette situation, il va de soi, n'a pas fait affluer les capitaux chez nous et nos terres, conséquemment, ne furent pas accaparées. C'est pourquoi la colonisation n'a pas installé chez nous de vastes plantations. Notre élevage et notre agriculture ne l'ont pas intéressée. A part son commerce qui ramassait nos produits, elle n'a pas eu une assise économique chez nous. » HAMA, *Les grands problèmes de l'Afrique des Indépendances*, *Op. Cit.*, p. 104. Curiosamente, encontramos a frase « les fonctionnaires indigènes frondeurs et même les Blancs qui faisaient montre d'une certaine humanité » direcionada por Fluchard a um estudo de A. Talba a respeito de partidos políticos nigerinos, referindo-se ao testemunho de um Amadou Mayaki, datilografado em 1984. Pelas datas, acreditamos que a expressão seja originalmente de Boubou Hama. Cf. FLUCHARD, *Op. Cit.*, p. 24 e p. 421.

gostaríamos de atentar para dois pontos em relação a maneiras pelas quais o governo colonial provocou mudanças na estrutura da sociedade nigerina. O primeiro deles se refere a uma viragem da política francesa com relação à *chefferie* [chefias nativas]; segundo Colklin, no período entre-guerras, a administração colonial desenvolveu uma "visão mais conservadora da *mission civilisatrice*... na qual a preocupação, que havia antes da Primeira Guerra, de transformar a sociedade africana acabou por ceder a um maior respeito pela aristocracia pré-colonial – que agora se tornaria associada no processo civilizador – e a uma ênfase na partilha do poder em geral."[47] Como observado por Benoist em relação aos territórios pertencentes à AOF, os chefes "constituíam a gestão de base de uma sociedade quase que inteiramente rural, bem pouco tocada pela penetração europeia. Em certas regiões, o caráter tradicional da chefia chegou a ser alterado pela intervenção administrativa. Os 2200 chefes de cantão, em particular, haviam se tornado os colaboradores mais próximos do comandante."[48] Tais chefes tiveram sua influência ampliada, graças ao apoio da administração colonial, atuando junto às populações de acordo com os interesses daquela autoridade.

No caso específico do Níger, a associação da administração colonial com chefias locais causou tensões políticas com outro grupo, nomeadamente aquele dos então chamados *évolués*, do qual Boubou Hama fazia parte. Trataremos da formação de uma elite política autóctone no Capítulo 2 deste trabalho, ficando, por ora, a indicação de que o governo colonial, desde antes do primeiro partido nigerino se formar, passou a se aliar a representantes de autoridade local existentes antes do jugo francês, o que trouxe impacto tanto social quanto político.[49]

---

[47] "more conservative vision of the *mission civilisatrice*... in which the prewar preoccupation with transforming African society yielded to a greater respect for the pre-colonial aristocracy – who were now to become associate in the civilizing process – and an emphasis upon power sharing generally." CONKLIN, Alice L. *A Mission to Civilize*: the republican idea of Empire in France and West Africa, 1895-1930. Stanford: Stanford University Press, 1998, p. 249. *Apud* JÉZÉQUEL, Jean-Hervé. *"Collecting customary law"*: educated Africans, ethnographical writings, and colonial justice in French West Africa. In: LAWRANCE, Benjamin N.; OSBORN, Emily Lynn; ROBERTS, Richard L. (Ed.). *Intermediaries, Interpreters, and Clerks*: African employees in the making of colonial Africa. USA : The University of Wisconsin Press, 2006, p. 146. Grifos no original.

[48] « constituaient l'encadrement de base d'une société presqu'entièrement rurale, très peu touchée par la pénétration européenne. Dans certaines régions, le caractère traditionnel de la chefferie avait été altéré par l'intervention administrative. Les 2 200 chefs de canton, en particulier, étaient devenus les collaborateurs les plus proches du commandant. » BENOIST, *Op. Cit.*, p. 18. Em relação ao comandante, Benoist cita uma interessante passagem de *Histoire de l'Afrique Noire, d'hier à demain*, onde Joseph Ki-Zerbo descreve aquela figura como sendo um "homem orquestra", alguém que deveria: "ser, ao mesmo tempo, juiz, financeiro, engenheiro dos trabalhos públicos, agente de polícia e de segurança, chefe militar, gerente dos celeiros públicos, inspetor de ensino, agente sanitário ou recrutador, etc."

[49] Boubou Hama dedica um capítulo de sua autobiografia a este assunto, intitulando-o *Le délicat problème des chefs* [O delicado problema dos chefes]. Cf. HAMA, Boubou. *Kotia-Nima II*: rencontre avec l'Europe. Paris : Présence Africaine, 1968, pp. 49-55.

O segundo ponto relaciona-se à educação. De acordo com Tidjani Alou, o processo colonial pelo qual passou o Níger,

> envolveu um projeto social de longo prazo, cujo intuito era transformar diferentes comunidades – com diferentes e, por vezes, contraditórias trajetórias históricas – em um novo espaço nacional nigerino, no interior do qual todos estariam submetidos ao novo centro de poder. [...] O estabelecimento de uma estrutura educacional foi um dos mais importantes instrumentos usados para forjar um novo espaço nacional. Inicialmente, foram criadas escolas em entrepostos militares para treinar intérpretes, mensageiros, etc. A primeira escola regional foi estabelecida em Zinder em 1913, e o primeiro conjunto de estudantes e professores foi recrutado naquela região de idioma Hausa.[50]

A implantação de um sistema educacional na colônia do Níger teve importância fundamental para a formação de uma elite letrada, a qual marcou presença na cena política tanto antes quanto depois da independência. A educação colonial também esteve presente na trajetória de vida do próprio Boubou Hama – sobre o que versaremos no Capítulo 1 deste trabalho –, atuando como um fator de profunda relevância no percurso intelectual deste homem de cultura que tanto se interessou pela educação, agindo de maneira pujante pela salvaguarda e propagação do conhecimento acerca da cultura dos povos da região do Níger.

5. Conhecimento tradicional e a ideia de uma "cultura nigerina"

Um esclarecimento preliminar se faz necessário: o termo 'tradicional' é mutável; assim como não podemos afirmar que pessoas e sociedades mantiveram-se estáticas nem antes, nem durante a colonização, da mesma forma não devemos entender 'tradicional' como sendo um conceito de significação única ao longo do tempo. Neste sentido, a pergunta que colocamos é o que o próprio Boubou Hama compreendia por aquela palavra. Geralmente, em seus textos, tal noção remete-se ao período pré-colonial, mas pelo fato de este compreender uma temporalidade demasiado extensa, permeada por muitas características diferentes, bem como por mutações das mais diversas, Boubou Hama por vezes faz uso de diferenciações que

---

[50] "involved a long-term social project of transforming different communities, with different and sometimes contradictory historical trajectories into a new Nigerien national space in which all are subjected to the new center of power. [...] The establishment of an educational infrastructure was one of the major instruments used in forging a new national space. Initially, schools were set up in military outposts to train interpreters, messengers, etc. The first regional school was established in Zinder in 1913 and the first set of students and teachers were recruited in that Hausa speaking region." ALOU, Mahaman S. Tidjani. *Les politiques de formation en Afrique francophone*: école, état et société au Niger. Tese de Doutoramento, Bordeaux, 1992, p. 332. *Apud* IBRAHIM, *Op. Cit.*, pp. 17-18.

especificam sua ideia; por exemplo, "tradição Songhay", "tradição Islâmica", ou ainda acrescentando diferenciais, como "a tradição Islâmica da época de Sonni Ali Ber".

Além disso, é possível notar que a distinção proposta por Hobsbawn entre tradição (invariável) e costume (mutável)[51] não se aplica a este caso, uma vez que Boubou Hama tende a utilizar ambos os termos de modo orgânico e até intercambiável. Em termos gerais, para ele, o "conhecimento tradicional" é uma ideia macro na qual se insere uma série de compreensões, capacidades, fundamentos e informações presentes entre sociedades do continente africano – para as quais também utiliza muito o termo mais amplo "africanas" – antes do estabelecimento dos europeus e a formação de colônias (no sentido mais formal do termo). Obviamente, tais conhecimentos também se alastraram ao longo do período colonial, algo que se comprova pela própria possibilidade de acesso a eles por parte de Boubou Hama, como veremos. Dadas tais premissas, e à luz de exemplos de textos deste homem, a questão que nos interessa examinar é: o que contava como conhecimento nas sociedades "nigerinas" do período pré-colonial?

No trecho a seguir, Boubou Hama apresenta algumas características do Império de Gana (de origem Soninké e primeiro dos três grandes impérios da África Ocidental, *circa* séculos III a XIII)[52] e do reinado Mossi (estabelecido a partir do século XII na região da atual Burkina Faso e com o qual o próprio Boubou Hama teve contato em sua passagem, quando criança, por Ouagadougou[53]) em relação a práticas de cunho "religioso". Os dois casos servem como exemplos daquilo que ele denomina "sociedade animista", em cujo interior identifica um tipo específico de conhecimento. Em suas palavras:

> No antigo [império de] Gana, os fetiches reais são depositados em uma floresta sagrada. Mas cada região, cada vila, tinha seu gênio tutelar. Cada família, cada casta, tinha sua ciência ou seu culto particular.
>
> No Império Mossi, era o Moro Naba, chefe supremo do culto, que detinha os fetiches principais do Império e, com eles, o conhecimento supremo que guia os sacerdotes e os responsáveis pela vida política.
>
> A sociedade animista, emanação de sua "superestrutura", dentro da mesma concepção da vida e do homem, está fortemente integrada aos cultos particulares, nos quais se executa a ação ao nível do indivíduo, da família e das castas.
>
> É nestas células de base que se é iniciado na arte, na ciência, na prática de uma profissão. A iniciação no tocante ao povo, às crianças do povo, é feita em associações ou, sem distinção de posição social, estas crianças se dedicam à prática de uma certa filosofia de vida, aquela do "saber dizer" e "saber fazer".[54]

---

[51] Cf. HOBSBAWN, Eric; RANGER, Terence Ranger (Orgs.). *A invenção das tradições*. Rio de Janeiro : Paz e Terra, 1984, pp. 9-23.
[52] Cf. Apêndice E.
[53] Cf. HAMA, Boubou. *Kotia-Nima I*: rencontre avec l'Europe. Paris : Présence Africaine, 1968, pp. 104-106.
[54] « Dans l'ancien Ghana les fétiches royaux sont déposés dans une forêt sacrée. Mais chaque région, chaque village avaient leur génie tutilaire [sic]. Chaque famille, chaque caste avaient sa science ou son culte particuliers [sic]. Dans l'Empire Mossi, c'est le Moro Naba qui est le chef suprême du culte, c'est lui qui détient les fétiches

No conteúdo do texto, salta aos olhos o fato de palavras como ‘fetiche’, ‘sagrado’, ‘gênio’, ‘culto’ e ‘sacerdote’ estarem conectadas com outros termos como ‘conhecimento’ (ou ‘ciência’), ‘política’, ‘concepção de vida’ e ‘ação’, denotando a proximidade com que se relaciona o que chamaremos âmbito ‘espiritual’ e âmbito ‘técnico’. Além disso, no tocante à aprendizagem das crianças, o “saber dizer” (que se relaciona à aquisição de conhecimento) e o “saber fazer” (relativo ao aprendizado de uma perícia ou profissão) são considerados uma filosofia de vida. Todos esses elementos estão, portanto, conectados; para Boubou Hama, tal conexão parece estar estabelecida há muito tempo, dado seu resgate à antiguidade do próprio Império de Gana. Ademais, de acordo com o trecho analisado, existia uma organização social, familiar e política, cujo epicentro se encontrava na prática do culto e na presença do gênio tutelar; ou seja, a técnica estava fortemente vinculada àquelas concepções pertencentes à esfera espiritual. Em resumo, gostaríamos de sugerir que, ao pensarmos no entendimento de Boubou Hama referente à ideia de um “conhecimento tradicional”, devemos ter em mente a indissociabilidade entre todos aqueles aspectos.

Na mesma direção, podemos subentender que, na concepção deste homem a respeito daquele contexto, todos os âmbitos da vida podiam ser compreendidos a partir de um pano de fundo “religioso” – que pode ser uma palavra não tão adequada, mas é a que ele usa em diversos de seus textos –, ou ainda, que estavam inseridos em uma “dimensão espiritual”. De acordo com Boubou Hama, “o animismo era, antes da chegada da Europa em alguns de nossos países, a única religião que regia a vida da família e das coletividades. Assim, ela regrava o comportamento dos indivíduos e da própria sociedade. Tudo, na África Negra, era feito no enquadramento de nossas concepções de vida e de mundo.”[55] Ao utilizar a palavra ‘tudo’, Boubou Hama realmente revela a amplitude do alcance que considerava que a concepção espiritual tinha em relação à vida das pessoas, em suas mais diversas esferas. A leitura de seus textos também permite depreender o que para ele significava o termo ‘animismo’, algo que abarcava compreensões de mundo (*Weltanschauung*) que se diferenciavam tanto do Islamismo (recebido, modificado e adaptado no contexto da África

---

principaux de l’Empire et avec eux, la suprême connaissance qui guide les prêtres et les responsables de la vie politique. La société animiste, émanation de sa ‘super-structure’, dans la même conception de la vie et de l’homme, est fortement intégrée dans les cultes particuliers où s’exécute l’action au niveau de l’individu, de la famille et des castes. C’est dans ces cellules de base qu’on s’initie à l’art, à la science, à la pratique d’un métier. L’initiation en direction du peuple, des enfants du peuple se fait dans des associations ou, sans distinction de rang social, ces enfants se livrent à la pratique d’une certaine philosophie de la vie, à celle du ‘savoir dire’ et ‘savoir faire’. » HAMA, *Écrits sur le Soudan*, *Op. Cit.*, p. 13.

[55] « L’animisme était, avant l’arrivée de l’Europe dans certains de nos pays, la seule religion qui régissait la vie de la famille et des collectivités. Celle-ci réglait, alors, le comportement des individus et de la société elle-même. Tout, en Afrique Noire, se faisait dans le cadre de nos conceptions de la vie et du monde. » HAMA, Boubou. *Essai d’analyse de l’éducation Africaine*. Paris : Présence Africaine, 1968, p. 53.

subsaariana desde o século XI) quanto do Cristianismo (introduzido a partir dos contatos com europeus).[56] Uma característica essencial daquele entendimento era a integração de todas as coisas; indivíduo e sociedade, parte e todo:

> O animismo baseia o direcionamento da sociedade sobre sua concepção de vida e de mundo, sobre a unidade do indivíduo imbricado na unidade do conjunto, sobre o "parcial" que ganha corpo com o todo que o gerou e do qual ele não se separa. Se "Tenho seu cabelo ou a roupa que tocou seu corpo, tenho este último de forma completa."
> [...]
> Para o animismo, não há remissão dos pecados, pois cada falta afeta o conjunto da criação, pela qual são responsáveis, ao mesmo tempo, o indivíduo e a sociedade que o assiste.[57]

Este tipo de concepção gregária também ecoa na maneira pela qual Amadou Hampâté Bâ apresenta a visão religiosa do mundo postulada pelas tradições africanas, que tomavam como pressuposto uma ligação entre o universo visível e o invisível: "No interior dessa vasta unidade cósmica, tudo se liga, tudo é solidário, e o comportamento do homem em relação a si mesmo e em relação ao mundo que o cerca (mundo mineral, vegetal, animal e a sociedade humana) será objeto de uma regulamentação ritual muito precisa cuja forma pode variar segundo as etnias ou regiões."[58] De maneira equivalente, vemos Léopold Senghor descrever a sociedade africana como sendo coletivista e comunitária, no interior da qual a pessoa "sente e pensa que apenas pode desenvolver suas virtualidades – seu ser original – na sociedade e através dela, em união com todos os outros membros do grupo social, com todos os homens, ou mesmo com todos os outros seres do universo: Deus, animal, árvore ou pedra."[59] Trata-se de dois homens cujas vidas se assemelham à de Boubou Hama, como a época, a vivência em

---

[56] Cf. capítulo intitulado *Apport musulman dans l'éducation africaine noire* [Contribuição muçulmana na educação da África negra], em HAMA, *Essai d'analyse de l'éducation Africaine*, *Op. Cit.*, pp. 343-370. Cf. parte intitulada *La vie intellectuelle dans les grandes villes médiévales de l'Afrique soudanaise* [A vida intelectual nas grandes cidades medievais da África sudanesa], em HAMA, *Écrits sur le Soudan*, *Op. Cit.*, pp. 1-31. De maneira mais transversal, no tocante a tradições orais e sua relação com documentos islâmicos, Cf. capítulo intitulado *Fettach et traditions au Dandi* [Fettach e tradições no Dandi], em HAMA, Boubou. *Askia Mohammed Aboubacar*: L'élhadj et le Khalife, à travers la tradition et le "Fettach". Niamey : Centre d'études linguistique et historique par tradition orale (Organisation de l'Unité Africaine), CELHTO/OUA, 1980, pp. 68-96.

[57] « L'animisme base la direction de la société sur sa conception de la vie et du monde, sur l'unité de l'individu imbriqué dans celle de l'ensemble, sur le 'partiel' qui prend corps avec le tout qui l'a fourni et dont il ne se sépare pas. Si 'J'ai ton cheveu ou le vêtement qui a touché ton corps, j'ai ce dernier dans son entier'. [...] Pour l'animisme, il n'y a pas de rémission des pêchés, car chaque faute affecte l'ensemble de la création dont, à la fois, est responsable l'individu et la société qui l'assiste. » HAMA, *Écrits sur le Soudan*, *Op. Cit.*, p. 11 e 12.

[58] HAMPÂTÉ BÂ, Amadou. *A tradição viva*. In: *História geral da África*, vol. I, *Op. Cit.*, p. 173.

[59] « Elle sent, elle pense seulement qu'elle ne peut développer ses virtualités, son être original, que dans et par la société, en union avec tous les autres membres du groupe social, avec tous les hommes, voire avec tous les autres êtres de l'univers: Dieu, animal, arbre ou caillou. » SENGHOR, Léopold Sédar. *La voie africaine du socialisme*: nouvel essai de définition. In: _____. *Liberté II*: Nation et voie africaine du socialisme. Paris : Éditions du Seuil, 1971, p. 307.

territórios da AOF – o primeiro no Soudan e o segundo no Senegal –, e trajetórias de estudo e trabalho similares, o que nos permite pensar sobre a circulação de ideias entre intelectuais africanos, algo que trataremos no Capítulo 5 deste trabalho.

No sentido do que vínhamos discutindo, Hampâté Bâ também postula que "dentro da tradição oral, na verdade, o espiritual e o material não estão dissociados"[60], e que a cultura africana em si "envolve uma visão particular do mundo, ou, melhor dizendo, uma *presença* particular no mundo – um mundo concebido como um Todo onde todas as coisas se religam e interagem"[61], ambas noções compartilhadas por Boubou Hama. Nesta perspectiva, podemos depreender que elementos como conhecimento, sabedoria, experiência e técnica estão integrados entre si. Em seu *Essai d'analyse de l'éducation Africaine* [Ensaio de análise da educação africana], Boubou Hama procura fornecer o enquadramento sobre o qual repousava o universo mental dos Songhay e dos Zarma, versando sobre sua vida espiritual e sua existência prática cotidiana.[62] Neste riquíssimo estudo, permeado por relatos dos mais diversos, os mitos, as crenças e os personagens do mundo espiritual (deuses, *holés*[63], espíritos, etc.) aparecem em relação a um mundo concreto.[64] Conforme alerta, não se trata de ficção; tais questões eram vividas realmente: "mas, sei que para o ocidental tudo isso soa como uma ficção. Contudo, isto não muda o fato que *esta foi a única realidade na África Negra de então*, a base primordial da qual extraímos nossa aquisição espiritual e material, prática e pacífica..."[65]

Neste enquadramento, a educação é outro elemento que se faz presente. Também ela era levada a cabo tanto no nível material quanto no nível espiritual, reiterando o argumento de que, para Boubou Hama, estes campos eram indissociáveis naquele contexto. Um exemplo representativo neste sentido aparece em relação à casta dos Sorko – pescadores que habitavam as margens do rio Níger e únicos permitidos a caçar os grandes animais do rio, o jacaré [*caïman*], o hipopótamo e o peixe-boi [*lamantin*][66] –, através de relatos recolhidos por Alfa

---

[60] HAMPÂTÉ BÂ, *Op. Cit.*, p. 169.
[61] *Id. Ibid.*, p. 169. Grifo no original.
[62] É importante ressaltar que, no caso daquele livro em particular, Boubou Hama não relaciona a palavra 'educação' às escolas da administração colonial francesa ou às escolas corânicas, mas ao conjunto de conhecimentos, habilidades e compreensões que as pessoas adquiriam ao longo das diversas fases de suas vidas.
[63] Cf. Capítulo 1 do presente trabalho.
[64] HAMA, *Essai d'analyse de l'éducation Africaine*, *Op. Cit.*, p. 140.
[65] « Mais, je sais que tout cela apparaît à l'occidental comme une fiction. Il n'en demeure pas moins *qu'il fut l'unique réalité d'hier en Afrique Noire*, le fond primordial où nous avons puisé notre acquit spirituel et matériel pratique et pacifique... » *Id. Ibid.*, pp. 140-141. Grifos no original.
[66] Não entraremos no mérito taxionômico, dada a imensa variedade e subdivisões relativas tanto ao "jacaré" quanto ao "peixe-boi"; usamos estas palavras de maneira genérica, sendo também esta a maneira pela qual são utilizadas, em francês, no livro de Boubou Hama.

Mossi e Maïguizo Naïno junto aos Sorko das regiões de Koutougou, de Liboré (Niamey) e de Gaweï:

> Todos os Sorko interrogados a seu respeito disseram que ele [o jacaré] é mau e que se tornou perigoso por conta dos *djinns* que o protegem. Devem ser feitas encantações para afastar estes *djinns* do jacaré quando se quer matá-lo.
>
> A caça aos jacarés é feita de duas maneiras. A primeira consiste em "chamar" o jacaré recitando "rezas". Assim que ele aparece, é espetado com um arpão e, assim, morto. [...] A segunda maneira [...] consiste em servir-se de uma isca (peixe, pequeno animal). No local onde se localiza o jacaré, posiciona-se o anzol com a isca, que então o captura. [...] Ao sair da água, ele é abatido a golpes de arpão ou de um objeto pesado. [...]
>
> ...os pescadores Sorko consideram este animal [o hipopótamo] como seu boi; eles não o temem. [...] a caça ao hipopótamo é sempre precedida de invocações, de "rezas". [...] A partir do momento que ele é espetado pelo arpão, o animal se torna mau e ameaça os pescadores e as pirogas. [...] Neste momento crítico, o Sorko *griot* recita os louvores do hipopótamo [...] Após estas invocações, o hipopótamo se acalma e, em seguida, é atacado e morto. [...]
>
> Assim que o peixe-boi entra entre duas estacas, ele é pego. O Sorko espeta-o com o arpão e o mata. Tira-se a presa da água; lavando-a, em seguida, com água e ervas. Sem esta lavagem, a carne do peixe-boi pode ser perigosa para consumo. [...] Isso porque o peixe-boi tem um gênio protetor que se pode expulsar apenas no momento da lavagem do animal morto.[67]

Gostaríamos de chamar a atenção para o seguinte: por um lado, podemos isolar ações práticas de cunho estratégico, técnico e material, tais como a observação e a localização dos animais, o uso de iscas, arpões e armadilhas, e a lavagem higienizadora da carne; por outro lado, é possível discriminar outras ações, também práticas, direcionadas ao mundo espiritual, como encantações, rezas e invocações, cuja base encontra-se na crença na presença de gênios protetores e na possibilidade de contato direto com os animais, que reagem de forma humanizada aos homens. O texto, no entanto, não separa estes dois campos; a prática da caça de jacarés, hipopótamos e peixes-boi, tal como descrita por profissionais da pesca pertencentes à casta Sorko, é composta igualmente, e na mesma medida, por técnicas "científicas" e por práticas "mágicas". Inclusive, é justamente a este tipo de conhecimento que

---

[67] « Tous les Sorko interrogés à son sujet disent qu'il [le caïman] est méchant et qu'il est rendu dangereux à cause des djinis [sic] qui le protègent. Il faut procéder à des incantations pour éloigner ces djinns du caïman quand on veut le mettre à mort. La chasse aux caïmans se fait de deux façons. La première consiste à 'appeler' le caïman en récitant des 'prières'. Dès qu'il paraît, on le harponne et on le tue. [...] La deuxième façon [...] consiste à se servir d'un appât (poisson, petit animal). Sur l'emplacement repéré, on place le hameçon qui l'attrape. [...] Il sort alors de l'eau. Là, il est abattu à coup de harpon ou de masse lourde. [...] ...les pêcheurs sorko considèrent cet animal [l'hippopotame] comme leur bœuf. Ils n'ont pas peur de l'hippopotame. [...] la chasse à l'hippopotame est toujours précédée d'invocations, de 'prières'. [...] Dès qu'il est harponné, l'animal devient méchant et menace pêcheurs et pirogues. [...] A ce moment critique, le Sorko griot dit les louanges de l'hippopotame [...] Après ces invocations l'hippopotame se calme. Il est attaqué ensuite et tué. [...] Dès que le lamantin s'engage entre deux piquets il est pris. Le Sorko le harponne et le tue. On sort le gibier de l'eau. On le lave avec de l'eau et des herbes. Sans ce lavage la viande du lamantin peut être dangereuse pour la nourriture. [...] Ceci parce que le lamantin a un génie protecteur qu'on ne peut chasser qu'au moment du lavage de l'animal tué. » HAMA, *Essai d'analyse de l'éducation Africaine*, *Op. Cit.*, pp. 86-91. Grifos nossos.

Boubou Hama, em outra obra, dedicada substancialmente àquela casta, faz referência quando busca esclarecer as razões do monopólio de caça daqueles animais por parte dos Sorko.[68]

Boubou Hama não fazia parte de nenhuma casta Songhay específica; tratava-se de um intelectual profundamente interessado pelo que considerava serem conhecimentos tradicionais, ainda presentes no território nigerino de sua época. Desta forma, o motivo do resgate e compilação de tais conhecimentos, técnicas profissionais, formas de educação e iniciação – que se dá em diversas de suas obras, como veremos – está relacionado a seus próprios planos e projetos para o Níger e a África como um todo. Além disso, gostaríamos de argumentar que, na percepção de Boubou Hama, um aspecto comum àquilo que estava relacionado ao campo do *tradicional* era o contato com o mundo invisível e, mais profundamente, um entendimento de mundo intimamente ligado ao âmbito espiritual. Tratava-se, para este homem, de um traço fundamental do "homem negro", sendo esta ideia a própria essência que, argumentaremos, será mantida em suas ideias e projetos ao longo de toda a sua trajetória.

Apesar de as castas sobre as quais o livro *Essai d'analyse de l'éducation Africaine* [Ensaio de análise da educação africana] se debruça continuarem existindo após as investidas e estabelecimento da colonização, esta trouxe impactos diversos, atingindo os mais variados campos de ação e de pensamento no território afro-ocidental. Nesta perspectiva, e remetendo-se a características vigentes no período pré-colonial, Boubou Hama, bela e tristemente, expõe: "ao menos era assim que nossas sociedades africanas estavam construídas antes que os estrangeiros viessem dispor delas como lhes apetecia, em um clima de dissolução que não acrescentou, mas que destruiu aquilo que, depois de milênios, havíamos construído com o objetivo de desafiar a morte e o tempo."[69]

---

[68] "O Sorko tem o monopólio reconhecido da caça ao peixe-boi, ao hipopótamo e ao crocodilo. Ainda que apenas ele possa atacá-los com arpão, não quer dizer que os outros pescadores, os Hausa do Kebbi, por exemplo, não sejam também capazes de fazê-lo (uma vez que vêm ao Níger aprender a arte da pesca com os Sorko), mas é, sobretudo, porque a caça com arpão do peixe-boi, do hipopótamo e do crocodilo – animais aquáticos, gênios do rio, como veremos – é precedida, acompanhada e seguida de práticas mágicas, cujos segredos os Sorko detêm, de pai para filho, desde tempos imemoriais. Todos os estrangeiros respeitam este monopólio, tanto místico quanto artesanal, que faz dos Sorko os 'mestres do rio'. Uma vez que um pescador não-Sorko venha enfrentar os animais do Níger, ele solicita a presença do Sorko, sua magia e sua arte; e lhe paga uma indenização." BOULNOIS, Jean; HAMA, Boubou. *L'empire de Gao*: histoire, coutumes et magie des Sonrai. Paris : Adrien-Maisonneuve, 1954, p. 22.

[69] « C'était du moins ainsi que nos sociétés africaines étaient construites avant que les étrangers ne vinssent en disposer à leur guise dans un climat dissolvant qui n'a pas apporté mais qui a détruit ce que, depuis de millénaires, nous avions construit dans le but de défier la mort et le temps. » HAMA, *Essai d'analyse de l'éducation Africaine*, *Op. Cit.*, pp. 194-195.

6. Impactos da colonização no conhecimento e sua circulação

Se por um lado é difícil tecer afirmações acerca do alcance real que o estabelecimento da colonização conquistou nas diversas partes daquilo que viria a tornar-se a colônia do Níger, bem como junto a seus habitantes, por outro lado, é inegável que a investida colonial gerou impactos. Estes foram mais ou menos profundos, mais ou menos sentidos, de acordo com a localização das populações, mas, de qualquer forma, a presença francesa causou algum grau de repercussão e transtorno, para o melhor ou para o pior. Em relação à AOF, Benoist observa um menor nível de alcance nas áreas rurais, onde, podemos acrescentar, tanto as distâncias quanto o clima severo contribuíam para uma maior dificuldade de acesso por parte da administração colonial e, consequentemente, um contato menos efetivo com as pessoas. Segundo o autor,

> Foi apenas às vésperas da Primeira Guerra Mundial que a dominação francesa foi, ainda que não totalmente, estabelecida sobre o conjunto dos territórios que constituíam a AOF. Durante o quarto de século que se seguiu, a administração estendeu sua rede sobre a região, sem, contudo, modificar profundamente a sociedade tradicional. [...]
>
> Os camponeses continuaram a viver em um mundo sacralizado e a tirar da terra familiar, e graças a um trabalho coletivo, os recursos para seu sustento e para a celebração das festas comunitárias que ritmavam o ano.[70]

Nesta interpretação, práticas sociais relacionadas ao trabalho com a terra e às diferentes etapas que regem os ciclos da agricultura teriam se mantido praticamente intactas. Da mesma forma, a compreensão de mundo baseada na perspectiva espiritual também teria sido preservada ou, ao menos, pouco afetada. Por outro lado, Boubou Hama compreendia o estabelecimento colonial e as subsequentes relações instauradas nos territórios como sendo profundamente transtornadores. No trecho a seguir, este homem busca traçar um paralelo alusivo aos contatos estabelecidos entre África e localidades diferentes. Centrando-se especificamente sobre a perspectiva religiosa e o que se refere a tradições, Boubou Hama contrapõe a convivência estabelecida entre africanos e outros povos àquela estabelecida na impactante relação colonial. Assim, fazendo referência a vínculos estabelecidos entre outras populações e as diferentes zonas africanas (magrebina, saariana, sudanesa), comenta:

---

[70] « Ce n'est qu'à la veille de la première guerre mondiale que la domination française fut à peu près établie sur l'ensemble des territoires constituant l'A.O.F. Pendant le quart de siècle qui a suivi, l'administration a étendu son réseau à l'ensemble du pays, sans pour autant modifier en profondeur la société traditionnelle. [...] Les paysans continuaient à vivre dans un monde sacralisé et à tirer de la terre familiale, et grâce à un travail collectif, de quoi vivre et de quoi célébrer les fêtes communautaires qui rythmaient l'année. » BENOIST, *Op. Cit.*, pp. 17-18.

> Neste conjunto, não havia "dualidade" entre o animismo e os "deuses" mediterrâneos, entre as espiritualidades do Sudan e o Cristianismo, entre estas e o Islamismo, mas uma vizinhança, por vezes íntima, que acabou por mudar o tecido social e as relações humanas sobre as quais repousava a sociedade animista.
>
> Por sua vez, não houve fusão, assimilação entre a África pré-colonial e a colonização, mas sim contatos conflitantes que transtornaram profundamente as tradições africanas.
>
> Hoje, não há congruência de concepção de vida e de mundo entre a África tradicional e as ideologias e seus sistemas dissolventes, que tentam dividir nosso globo em zonas de influência estanques ou de segurança.[71]

Sob seu ponto de vista, as trocas estabelecidas – e aqui podemos pensar em circulação de conhecimentos em geral – entre sociedades diferentes contribuíam para modificá-las, mas podemos interpretar que o faziam de maneiras desiguais: enriquecedora no caso dos contatos mantidos por África no período pré-colonial e perturbadora no caso das relações travadas durante a etapa colonial. No tocante ao final do trecho analisado, no momento em que Boubou Hama escreveu este texto (anos 1970), o mundo se encontrava dividido entre ideologias divergentes e as subsequentes zonas de influência, tão características da Guerra Fria. A observação que este homem fez da distância existente entre aqueles dois pólos (capitalista e socialista) e a África – com suas concepções de mundo e peculiaridades próprias – é fundamental para a compreensão que formulou acerca do papel a ser desempenhado por aquele continente e, consequentemente, para seus planos quanto a ele, sobre o que trataremos de maneira aprofundada no Capítulo 6 deste trabalho.

Ainda em relação aos impactos da colonização, Boubou Hama julga, no trecho a seguir, o âmbito econômico como sendo responsável por ocasionar uma abertura. Esta teria, de acordo com ele, permitido a introdução de valores diferentes daqueles previamente conhecidos e estabelecidos em África. Um exemplo que podemos trazer neste sentido é a poligamia – plenamente praticada no interior dos costumes locais, porém criticada por ser incompatível com o código civil francês –, que se tornou um dos pontos de discussão a respeito do status conferido aos habitantes das colônias da AOF em relação à metrópole.[72] Na

---

[71] « Dans cet ensemble, il n'y avait pas 'dualité' entre l'animisme et les 'dieux' méditerranéens, les spiritualités du Soudan et le Christianisme, entre celles-ci et l'Islamisme, mais voisinage parfois intime qui changea le tissu social et les rapports humains sur lesquels reposait la société animiste. Il n'y eut pas, non plus, fusion, assimilation entre l'Afrique précoloniale et la colonisation, mais des contacts heurtés qui dérangèrent profondément les traditions africaines. Il n'y a pas, aujourd'hui, communauté de conception de la vie et du monde entre l'Afrique traditionnelle et les idéologies et leurs systèmes dissolvants qui tentent de partager notre globe en zones d'influence étanches ou de sécurité. » HAMA, *Écrits sur le Soudan*, *Op. Cit.*, pp. 8-9. No segundo parágrafo, optamos por utilizar a expressão adversativa 'por sua vez', ainda que o original traga a expressão aditiva *non plus* [tampouco], pois entendemos que as ideias ali expostas não corroboram aquelas do primeiro parágrafo, mas sim as contrapõem.

[72] Cf. COOPER, *Op. Cit.*, pp. 158-164.

visão de Boubou Hama, o transtorno foi regra no processo colonial em África, a qual, no entanto, foi capaz de manter-se fortemente arraigada a seus próprios valores e concepções:

> No interior do sistema colonial, não houve nada direcionado a permitir à civilização africana se agarrar a um suporte material. A introdução da economia colonial em nosso continente destruiu as estruturas da nossa própria economia, que passou a se revirar, no vácuo, sobre seu próprio conteúdo transtornado e empobrecido.
>
> Os valores ocidentais econômicos, sociais, políticos e culturais então se precipitaram sobre esse vácuo aberto de nossa concepção de vida e de mundo.
>
> Mas, a assimilação proposta para este continente jamais foi sincera. Se tal assimilação transtornou a sociedade africana, não foi capaz de destruí-la; se introduziu mudanças profundas, não chegou a agir suficientemente sobre ela no sentido do interesse econômico recíproco para que chegasse a proporcionar um motivo radical que teria, ainda mais, podido contribuir para fazer a África renunciar a seus valores fundamentais. De tudo isso, nosso continente salvou muito de si mesmo, ainda que, por vezes, tenha permanecido fortemente influenciado pelo fermento colonial, particularmente no âmbito do desenvolvimento moderno da África e naquele da linguagem filosófica e científica; eis um fato universal que devemos estudar a fim de melhor perceber "nosso humanismo", que nos distingue dos outros e em cujo contexto nos querem contestar.
>
> A técnica da África pré-colonial era dominada, tanto no terreno material quanto no espiritual, pelas castas. Elas eram a espinha dorsal econômica da sociedade africana, controlada por nobres e notáveis generosos. Hoje, as castas aparecem, no interior do desenvolvimento moderno de nosso continente (na savana) como um fenômeno, sobretudo, social e cultural.[73]

A influência da colonização e dos conhecimentos ocidentais por ela trazidos e instituídos entre habitantes do continente africano é inegável. Contudo, Boubou Hama evoca a força das raízes nas quais estão ancorados valores, formas de compreensão do mundo e conhecimentos, relembrando mesmo a importância conservada pelas castas em domínios diversos, desde o econômico e técnico até o espiritual e cultural. Podemos sugerir que este resgate aponta para onde Boubou Hama considerava que os africanos deveriam voltar-se e no que deveriam agarrar-se de maneira a, assim, fazer frente não apenas ao mundo colonial, mas

---

[73] « Dans le système colonial, il n'y eut rien d'interne pour permettre à la civilisation africaine de s'accrocher à un support matériel. L'introduction de l'économie coloniale dans notre continent détruisit les structures de la nôtre qui vira, à vide, dans son propre contenu dérangé et appauvri. Les valeurs occidentales économiques, sociales, politiques et culturelles se ruèrent dans ce vide ouvert de notre conception de la vie et du monde. Mais, l'assimilation proposée à ce continent ne fut jamais sincère. Si elle a dérangé la société africaine, elle ne l'a pas détruite. Si elle y a introduit des changements profonds, elle n'a pas agi suffisamment sur elle dans le sens de l'intérêt économique réciproque pour lui procurer un motif radical qui aurait, davantage, pu contribuer à faire renoncer l'Afrique à ses valeurs fondamentales. De tout cela, notre continent a sauvé beaucoup de lui-même, cependant, parfois, fortement influencé par le ferment colonial, particulièrement dans le domaine du développement moderne de l'Afrique, dans celui du langage philosophique et scientifique ; c'est là un fait universel qu'il nous faut étudier afin de mieux apercevoir 'notre humanisme' qui nous distingue des autres et qu'on veut nous 'contexter'. La technique de l'Afrique pré-coloniale a été dominée sur le terrain matériel et spirituel par les castes. Elles étaient la charpente économique de la société africaine contrôlée par des nobles et des notables généreux. Aujourd'hui, les castes apparaissent, dans le développement moderne de notre continent (dans la savane) comme un phénomène, surtout, social et culturel. » HAMA, *Essai d'analyse de l'éducation Africaine, Op. Cit.*, pp. 368-369.

àquilo que havia sido ocidentalizado e estabelecido em África após a passagem da colonização. Nosso argumento, no entanto, não é o de que este homem propunha um retorno ao período pré-colonial, no qual as castas dominavam os diversos campos da sociedade, mas sim de que preconizava uma apreensão daquilo que havia de conhecimento no continente africano antes que os impactos gerados pelo estabelecimento europeu afetassem tanto sua natureza quanto sua circulação.

7. Conclusão

A ocupação colonial estabeleceu modificações diversas em relação às feições que o território que viria a ser denominado 'Níger' possuía às vésperas da colonização. Apesar de existirem aspectos que foram mantidos ou que foram menos afetados pela presença francesa, ao mesmo tempo houve outros elementos, como a organização da AOF, a violência nas investidas de ocupação e lutas de resistência, o estabelecimento de impostos, do trabalho forçado e do *indigénat*, e a instalação de instituições de ensino, que afetaram sobremaneira a vida das populações. Este é o contexto geral no qual Boubou Hama, de etnia Songhay, nasceu. Em sua autobiografia, intitulada *Kotia-Nima*, escreve:

> Um dia, uma noite, não sei, nasci em um pequeno lugarejo da *brousse* africana, por volta do ano de 1909. Ainda se disparavam, às margens do Níger, em Boudon, em região Zarma e Songhay, em 1906, os últimos tiros de fuzil da ocupação. Eu nascia, portanto, na aurora de uma nova era, plena de lembranças do passado, de uma África que ainda não havia renunciado a seu orgulho, sempre pronta a pegar em armas para exigir que o adversário respeitasse sua sabedoria.[74]

Um tipo específico de conhecimento, designado como "tradicional", estava no centro das preocupações deste homem, tanto ao longo de suas obras quando de sua trajetória intelectual e política. No interior daquela "sabedoria africana", que Boubou Hama entendia permear todos os meandros da vida e da sociedade, duas esferas, a espiritual e a técnica, intercambiavam-se de maneira indissociável. Para ele, apesar de todo o impacto causado pela colonização, os valores e concepções de mundo presentes no continente africano ainda se encontravam disponíveis e necessitavam ser acessados por todos. Boubou Hama tinha um

[74] « Un jour, une nuit, je ne sais, je naquis dans in petit hameau de brousse africaine, aux environs de l'année 1909. On tirait encore, sur les bords du Niger, à Boubon, en pays Zarma et Sonraï, en 1906, les derniers coups de fusil de l'occupation. Je naissais donc à l'aube d'une ère nouvelle, pleine des souvenirs du passé, d'une Afrique qui n'avait pas encore renoncé à sa fierté, prête toujours à mettre la main à l'arme, pour exiger de l'adversaire qu'il respectât sa sagesse. » HAMA, *Kotia-Nima I, Op. Cit.*, p. 11. Grifo nosso.

projeto para o Níger e para a África, perseguindo-o de maneira implacável; sua luta começa assim.

PARTE I

BOUBOU HAMA

CAPÍTULO 1

Boubou Hama: Homem de Letras

> ...quem um dia fará um mago negro crer no vazio da ciência?[1]

1. Primeiros anos

Boubou Hama nasceu em uma pequena vila de etnia Songhay chamada Fonéko, no atual Níger, no ano de 1906, ou 1909.[2] De acordo com sua autobiografia, intitulada *Kotia-Nima*, ele tinha duas irmãs e seu pai era o chefe da vila [*chef du village*]. Uma figura bastante importante nessa primeira infância era a avó, Diollo Birma, que lhe contava contos e trazia ensinamentos a respeito dos ancestrais e do mundo invisível, narrando-lhe histórias de lutas e invasões entre grupos étnicos como os Songhay, os Peuls e os Tuaregues, bem como das vilas diversas que acabaram por formar a própria vila de Fonéko e modelar o contexto no qual ele e sua família viviam. Foi através dessa personagem que a criança Boubou Hama, por primeira vez, entrou em contato com o que ele chama de "mística africana"[3], um aspecto que continuará permeando sua vida adulta e fará parte de seu arcabouço intelectual.

Naqueles primeiros anos, em determinada ocasião, um cavaleiro francês chegou à pequena vila com uma carta para seu pai, que, entendendo tratar-se de uma convocação, concordou em seguir o mensageiro para uma cidade maior, Téra, para desespero da família. No dia seguinte, e para alívio de todos, o pai retornou com a notícia de que o comandante de Téra requeria que Fonéko enviasse uma criança de idade entre oito e nove anos para estudar

---

[1] « ...qui fera jamais croire à un mage noir le néant de la science? » HAMA, Boubou. *Kotia-Nima I*: rencontre avec l'Europe. Paris : Présence Africaine, 1968, p. 135.

[2] Há uma grande variação de datas nas diversas obras de Boubou Hama. Jean-Dominique Pénel chama a atenção para este fato quando, em 2006, escreve a introdução para a publicação de um livro cujo conteúdo é composto pelas transcrições de um Seminário, levado a cabo em 1989, em homenagem a Boubou Hama. O autor observa que tais flutuações na data de nascimento eram comuns em África no início da colonização. Cf. LAYA, Diouldé; PÉNEL, Jean-Dominique; NAMAÏWA, Boubé (Dir.). *Boubou Hama*: un homme de culture nigérien. Paris : L'Harmattan, 2007, pp. 13-16. Por sua vez, Frederick Cooper retraça discussões – ocorridas entre a década de 1940 e 1950 entre representantes políticos franceses e africanos – que referenciavam a insuficiência ou inadequação dos registros de *état-civil* (informações referentes a nascimentos, relações de parentesco, locais de residência e de trabalho, casamentos, mortes, etc.) nas colônias, demonstrando ser este um problema (presente desde o início da colonização) que, apesar de receber soluções paliativas, não chega a ser plenamente contornado no período colonial. Cf. COOPER, Frederick. *Citizenship between Empire and Nation*: remaking France and French Africa, 1945-1960. Princeton and Oxford : Princeton University Press, 2014, pp. 152-158.

[3] HAMA, *Kotia-Nima I, Op. Cit.*, p. 13.

na escola da cidade. O chefe e outros homens então se reuniram para tomar a decisão de qual criança seria enviada, o que acabou por recair sobre o próprio Boubou Hama, único filho do chefe.[4] Antes de partir em viagem, sua mãe, sua avó e a fetichista [*féticheuse*] da vila[5] encheram-no de encantamentos protetores – o que denota um medo do que existia fora do ambiente físico e conhecido da vila, incluindo os próprios homens – e todos sentiram sua partida como uma grande perda.[6]

Assim, acompanhado do pai, ele se dirigiu a Téra, onde, depois de dias de viagem, entrou em contato com o comandante francês.

> A porta finalmente se abriu; um homem branco, vestido de branco, saiu. Perto dele, o intérprete era negro como o ébano.
>
> A meus olhos, o comandante de Téra tinha a cor da neve imaculada, sem nada em comum com a tez mais ou menos bronzeada dos Peuls ou dos Tuaregues que eu havia visto até aquela idade. [...]
>
> O Branco olhou para o meu pai. Falou algo para o intérprete que, por sua vez, trocou algumas palavras breves com ele. Em relação ao meu pai, isso foi tudo; um tanto quanto seco!
>
> O comandante de Téra então se virou para mim. Ele sorriu; por um instinto de legítima defesa, retrocedi; esquivei-me da mão branca que se estendia na minha direção e que, no entanto, esboçava um gesto de carícia.[7]

---

[4] As fontes que temos não permitem confirmar se Boubou Hama era, de fato, o filho do chefe da vila, como ele se apresenta em sua autobiografia. A Dr.ª Benedetta Rossi informou-nos ter conhecimento de casos em que, quando do chamamento da administração francesa por crianças para estudarem nas escolas coloniais, aquelas de origem mais humilde eram enviadas no lugar dos filhos das famílias mais importantes socialmente. Um caso específico que corrobora esta questão é o de Mamby Sidibé, nascido em 1891 no Soudan francês em uma família bastante humilde, que foi secretamente enviado para a "escola dos brancos" no lugar do filho da família governante, Ba Sidibé. Cf. JÉZÉQUEL, Jean-Hervé. *"Collecting customary law"*: educated Africans, ethnographical writings, and colonial justice in French West Africa. In: LAWRANCE, Benjamin N.; OSBORN, Emily Lynn; ROBERTS, Richard L. (Ed.). *Intermediaries, Interpreters, and Clerks*: African employees in the making of colonial Africa. USA : The University of Wisconsin Press, 2006, p. 149

[5] Nas obras Boubou Hama, existe uma diferença marcada entre 'feiticeiro/a' e 'fetichista', como veremos mais à frente. Acerca da relação entre tais termos no contexto do Atlântico lusófono e sua conexão com a África Ocidental: Cf. SANSI-ROCA, Roger. *Feitiço e fetiche no Atlântico moderno*. In: *Revista de Antropologia da USP*, v. 51, n. 1, 2008, pp. 123-153. Disponível em http://www.revistas.usp.br/ra/article/view/27303/29075 Acesso em 10/01/2017, às 17h51. Agradeço ao professor Dr. Acácio Almeida Santos (UFABC) pela indicação.

[6] "Durante os primeiros anos da colonização, enquanto a 'campanha de pacificação' continuava a se desencadear, a escolarização forçada por requisição administrativa era frequentemente vivida como um rapto. Assim, em suas memórias, o antigo professor e político nigerino Boubou Hama conta que sua própria mãe viveu sua partida forçada para a escola como um momento de luto." JÉZÉQUEL, Jean-Hervé. *Les enfants soldats d'Afrique, un phénomène singulier?* Sur la nécessité du regard historique. In: *Vingtième Siècle*. Revue d'histoire, n. 89. Sciences Po University Press : Jan-Mar 2006, pp. 99-108, p. 102.
Disponível em: http://www.jstor.org/stable/4619036 Acesso em 28/09/15, às 12h02.

[7] « La porte s'ouvrit finalement; un homme blanc, de blanc vêtu, en sortit. Auprès de lui, l'interprète était d'un noir d'ébène. Le commandant de Téra avait, à mes yeux, la couleur de la neige immaculée, sans rien de commun avec le teint plus ou moins bronzé des Peul ou des Touareg qu'il m'avait été donné de voir à mon âge. [...] Le Blanc regarda mon père. Il parla à l'interprète. Celui-ci, à son tour, échangea quelques brèves paroles avec lui. Ce fut tout en ce qui concernait père. C'était un peu trop sec! Le commandant de Téra se tourna enfin vers moi. Il eut un sourire; par un instinct de légitime de défense, j'eus un mouvement de recul; j'esquivai la main blanche qui se tendit vers moi, et qui, pourtant, esquissait un geste de caresse. » HAMA, *Kotia-Nima I, Op. Cit.*, p. 43.

A referência às cores salta aos olhos. O branco do homem, de suas vestes, de sua mão, a comparação com a neve e o paralelo com o ébano do intérprete ou o bronze de outros africanos denota uma insistência nas diferenças que esse encontro trouxe à tona. Não apenas nesta lembrança infantil, mas em diversos pontos de sua obra – tanto biográfica quanto a respeito de outros temas –, Boubou Hama contrapõe brancos e negros, colonizadores e colonizados, África e Europa. Este aspecto será essencial, inclusive, na construção de um projeto intelectual, formatado praticamente como uma proposta para outros africanos e, por que não, para o mundo como um todo.

Na sequência do encontro com o comandante, ele foi levado até a escola, onde foi apresentado ao professor como Kotia (seu nome) Nima (o nome de seu pai). Trata-se, em verdade, do nome do alter ego que Boubou Hama utiliza ao longo de sua autobiografia, na qual a primeira e a terceira pessoa (apresentada na forma de um personagem chamado Kotia-Nima) se alternam de forma fluida e espontânea.[8] Tal oscilação aparece mesmo quando o significado da expressão é apresentado: "Em sua língua materna, Kotia significa 'criança', e Nima 'ouve?' Eu escrevo, portanto, em lembrança de minha mãe, em lembrança de meu pai, pensando nos meus filhos, em todas as crianças negras, em todas as crianças francesas, nas crianças brancas, negras, amarelas, em todas as crianças que nascerão no futuro."[9] Além disso, em outra obra, aprendemos que o nome de seu pai é Hamma – não Nima, o que corrobora a questão do nome 'Kotia-Nima' como alter ego –, e que se trata de alguém que esteve presente em um momento importante para a história da vila natal de Boubou Hama:

> Dois anos antes da chegada dos franceses a Téra, meu pai Hamma e seus três irmãos vieram reconstruir Fonéko. [...] Enviou-se, contra estes quatro homens, auxiliares ameaçadores, guardas com ordens para atirar. Nada resultou e o caso, finalmente, terminou frente ao Comandante de Téra, que veio a Fonéko, onde meu pai lhe retraçou a história trágica desta cidade, tantas vezes destruída com a cumplicidade

[8] Não é apenas em *Kotia-Nima* que isso ocorre. Em outros livros, Boubou Hama também fala de si mesmo como se falasse de outra pessoa, designando-se por nomes que variam de acordo com as obras: por exemplo, Bi Kado em *L'extraordinaire aventure de Bi Kado* [A extraordinária aventura de Bi Kado], ou Assa em *Cet autre de l'homme* [Este outro do homem]. Além disso, de maneira ainda mais curiosa e interessante, por tratar-se de livros de história que, portanto, deveriam seguir outro tipo de rigor acadêmico, Boubou Hama por vezes também se cita ou fala de si mesmo como se fosse outro: "Um de nós, Boubou Hama..." ou "O presidente Boubou Hama, que é de Fonéko, nos afirmou que..." A utilização da primeira pessoa, *je*, também se faz presente de formas inusitadas, ou por não ser habitual na narrativa histórica, ou por apresentar-se como narrador-observador e narrador-ator de maneiras às vezes concomitantes, às vezes alternadas. Cf. LAYA; PÉNEL; NAMAÏWA, *Op. Cit.*, pp. 31-32 e nota de rodapé n. 33. Este estilo surpreendente perpassa as mais diversas obras de Boubou Hama, portanto não deve causar espanto quando nos depararmos com citações nos quais ele se faz presente.

[9] « Dans sa langue maternelle, Kotia signifie enfant et Nima entends-tu? J'écris donc, en souvenir de ma mère, en souvenir de mon père, en pensant à mes enfants, à tous les enfants noirs, à tous les enfants français, aux enfants blancs, noirs, jaunes, à tous les enfants qui, dans l'avenir naîtront. » HAMA, Boubou. *Kotia-Nima II*: rencontre avec l'Europe. Paris : Présence Africaine, 1968, p. 41.

> dos príncipes de Téra. Meu pai obteve autorização para permanecer na terra de seus ancestrais.[10]

Tanto a relação com a infância, quanto com a família e a vila onde nasceu, são aspectos que Boubou Hama considera importantes de serem retidos, recuperando-os e relembrando-os em momentos diferentes. Foi também em Téra que se deu início sua educação escolar, onde, mais ou menos entre os anos de 1916 e 1918 – novamente, as datas não são totalmente precisas –, ele aprendeu a ler e a escrever, bem como a língua francesa. Como veremos, toda uma série de questões a respeito de si mesmo e de seu continente são levantadas a partir de sua própria vida e experiência na escola, que dura muitos anos e conta com a passagem por quatro instituições de ensino diferentes.

Por ora, em relação a esse período dos primeiros anos da vida de Boubou Hama, gostaríamos de reter duas questões. A primeira refere-se ao convívio que, quando criança, este homem travou com um universo mágico, no qual foi inserido através do contato com a avó e com Djido, a fetichista da vila[11], e no qual estavam contidos elementos como gênios, ancestrais, duplos, enfim, toda uma gama de elementos do mundo invisível que serão constantemente retomados em seus livros. A segunda concerne às relações estabelecidas entre África e Europa, suas características, suas diferenças e pontos de convergência, sendo este um aspecto que também marca presença nas mais diversas obras deste homem. Ambas as questões são centrais para o entendimento daquilo que, argumentaremos, Boubou Hama buscava fazer e atingir.

2. Período escolar

A educação escolar de Boubou Hama deu-se no interior do sistema educacional francês, compreendendo as cidades de Téra, Dori, Ouagadougou e Gorée/Dakar.[12] Para que se tenha

---

[10] « Deux ans avant l'arrivée des Français à Téra, mon père Hamma et ses trois frères vinrent reconstruire Fonéko. [...] On envoya contre ces quatre hommes des auxiliaires menaçants, des gardes avec ordre de tirer, rien n'y fit et l'affaire, finalement, se termina devant le Commandant de Téra qui vint à Fonéko, où mon père lui retraça l'histoire tragique de cette ville tant de fois détruite avec la complicité des princes de Téra. Mon père obtint l'autorisation de demeurer sur les terres de ses ancêtres. » HAMA, Boubou. *Essai d'analyse de l'éducation Africaine.* Paris : Présence Africaine, 1968, p. 193.

[11] Cf. HAMA, *Kotia-Nima I, Op. Cit.*, capítulo intitulado *Le retour aux sources* [O retorno às origens], pp. 53-77.

[12] É importante salientar a existência de duas formas distintas de educação, recebidas de igual maneira por Boubou Hama: uma delas dizia respeito à educação "tradicional", ensinada no seio das vilas, comunidades e castas; a outra se referia à educação lecionada em escolas da administração colonial. Ambas eram igualmente

dimensão da longa jornada com a qual este jovem se defrontou, seguem, aproximadamente, as distâncias percorridas ao longo dos anos entre as diferentes localidades: da vila natal Fonéko até Téra, são 25 quilômetros; por sua vez, Téra dista 95 quilômetros de Dori, que fica a 270 quilômetros de Ouagadougou, cuja distância até Gorée/Dakar corresponde a 2200 quilômetros. Devemos ter em mente não apenas a imensa lonjura geográfica atravessada, mas também as distâncias e aproximações que essa trajetória representou em termos de enfrentamentos identitários. No processo de saída de sua vila, Boubou Hama passa por um processo oscilante de deixar para trás e resgatar, de se afastar da África e se aproximar da Europa, de encontrar sua África através da escolarização europeia, em um movimento de gangorra que perpassa todo seu período escolar.

> A escola nos chamava em direção à Europa, mas o medo da noite, tudo aquilo que a África havia depositado em nossas almas, a fronteira que a cidade representava para nós, nos mantinham presos às nossas crenças, à África.
>
> Assim, orientando-nos sobre dois pólos diferentes, conservando-nos ainda nossa identidade, levavam-nos insensivelmente a aprender a Europa sem nos dar a conhecer a África.[13]

Ao fim daquele primeiro ano letivo em Téra, a criança Boubou Hama foi informada de que deveria continuar seus estudos na cidade de Dori – atualmente, localizada em Burkina Faso –, o centro administrativo do qual Téra dependia. No caminho para casa, ele foi acompanhado pela fetichista Djido, que novamente lhe proporcionou um contato com aspectos de um entendimento "religioso" do mundo. Lá chegando, ele foi recebido com alegria por sua família e participou de um ritual para o ancestral de modo a pedir chuva; mais uma vez, o convívio com elementos espirituais se faz presente. De acordo com *Kotia-Nima I*, aquele era o ano de 1918, mas nem todas as datas deste livro realmente se encaixam com a descrição dos eventos, então entendemos que elas, muitas vezes, podem ser pensadas mais no sentido de um tempo subjetivo do que objetivo. A questão da relação África/Europa continua a aparecer neste ponto da obra, e continuará ao longo de todos os seus três volumes.

Na sequência, quando chegou a época de início das aulas, ainda naquele mesmo ano, ele foi novamente levado para Téra, de onde procederam para Dori; ele foi então apresentado para o comandante da cidade. Por essas descrições, aparentemente o deslocamento entre

---

formais e constituíam, da mesma maneira, modos de formação educacional, ainda que em dois sistemas distintos. Agradeço ao professor Dr. Acácio Almeida Santos (UFABC) pelo apontamento.

[13] « L'école nous attirait vers l'Europe, mais la peur de la nuit, tout ce que l'Afrique avait déposé en nos âmes, la charnière qu'était pour nous la ville, nous maintenaient rivés à nos croyances, à l'Afrique. Ainsi en nous axant sur deux pôles différents, en nous conservant encore notre identité, on nous amenait insensiblement à faire l'apprentissage de l'Europe sans nous faire connaître l'Afrique. » HAMA, *Kotia-Nima I, Op. Cit.*, p. 47.

localidades era livre, mas a administração francesa deveria ser informada das movimentações e novos estabelecimentos das pessoas.[14] Mesmo estando sob a mesma administração colonial, Dori era, diferentemente da vila natal Fonéko, uma cidade de etnia Peul, então pelos cinco ou seis anos que Boubou Hama passou ali, ele aprendeu a se adaptar tanto ao mundo Peul quanto ao mundo francês. Ao longo desse tempo, mudanças e crescimentos pessoais começaram a operar em seu interior. No fim daquele período, ele tinha quase 18 anos e estava ocupado com dúvidas, percebendo uma distância entre os conhecimentos adquiridos durante a infância e os novos aprendizados conquistados na escola e no cotidiano. A este respeito, podemos observar algumas questões referentes à formação e estabelecimento de identidades. De acordo com suas memórias:

> Essa colonização havia introduzido, na cidade peul, costumes songhay, bem como seu culto, o qual produziu, entre estas etnias, o encontro de zelosos prosélitas.
>
> O Songhay, para o Peul, era, sobretudo, o mágico, o Sonianké, o animista, o Negro que se relaciona com o mundo sobrenatural.
>
> Dori, inundada pelas areias, à beira de sua lagoa, pareceu a Kotia-Nima uma cidade imensa, cuja escola tornou-se o centro de sua vida.[15]

É interessante a percepção de como o processo colonizador, sob a égide de uma união francesa, proporcionou um entremear de culturas e etnias diferentes. Um segundo ponto de interesse é a definição da identidade Songhay a partir do ponto de vista de outro povo, como sendo um grupo caracterizado pela aproximação com o universo mágico e sobrenatural. Em seu livro *Essai d'analyse de l'éducation Africaine* [Ensaio de análise da educação africana], Boubou Hama dedica muita atenção às diferentes castas existentes entre os Songhay e como a educação se dava no interior de cada uma delas.[16] Sonianké – diferente de Soninké, que é outra etnia[17] – era uma destas castas Songhay, à qual foram consagradas páginas e páginas de diferentes obras de nosso autor, inclusive em seu primeiro livro publicado, *L'empire de Gao: histoire, coutumes et magie des Sonraï* [O império de Gao: história, costumes e magia dos Songhay][18], bem como receberam a atenção de estudos por parte do etnólogo e cineasta

---

[14] O direito de ir e vir foi ponto de discussão nos anos 1950, sendo o princípio da livre movimentação uma realidade que acabou por gerar a negociação de acordos após as primeiras independências e se manteve até a década de 1970. Cf. COOPER, *Op. Cit.*, pp. 130-131, 273, 427, 441-443.

[15] « Cette colonisation avait introduit, dans la cité peul, des mœurs sonraï, et leur culte qui fit, parmi ces ethnies de rencontre des prosélytes zélés. Le Sonraï, pour le Peul était, surtout, le magicien, le Sonianké, l'animiste, le Noir en relation avec le monde surnaturel. Dori, assaillie par les sables, au bord de sa mare, parut à Kotia-Nima une ville immense. Son école devint le centre de sa vie. » HAMA, *Kotia-Nima I, Op. Cit.*, p. 91.

[16] HAMA, *Essai d'analyse de l'éducation Africaine*, *Op. Cit.*, pp. 69-196.

[17] *Id. Ibid.*, p. 192.

[18] Cf. BOULNOIS, Jean; HAMA, Boubou. *L'empire de Gao*: histoire, coutumes et magie des Sonrai. Paris : Adrien-Maisonneuve, 1954, subcapítulo específico, pp. 144-177, além de outras partes do livro, no qual a grafia

francês Jean Rouch, amigo próximo de Boubou Hama.[19] Em termos bastante gerais, os Soniankés eram pessoas que detinham poderes mágicos e a importante função de proteção dos Tchierko[20], uma casta de feiticeiros [*sorciers*][21] com os quais, tal como os *benandanti* de Ginzburg[22], travavam batalhas espirituais.

A identidade do jovem Boubou Hama encontrava-se, portanto, em um momento de composição. De um lado, havia o que conhecia de si mesmo e o que havia aprendido em seus primeiros anos de vida; de outro lado, havia aquilo que os Peuls com os quais passara a conviver em Dori sabiam e compreendiam sobre sua etnia; de outro lado ainda, havia o que os colonizadores conheciam daquela região africana e seus diversos povos e o que ensinavam em suas escolas. Este momento de informações plurais e não necessariamente convergentes foi de grande importância tanto para o estabelecimento de fronteiras identitárias, muitas vezes bastante fluidas, quanto de relações interpessoais, algumas vezes pouco prazenteiras.

> ...fugi da escola regional de Dori durante o ano de 1923 por conta de um tapa que o Diretor da escola, senhor Allard, me dera injustamente. [...]
>
> O intérprete do grande comandante de Dori, na casa de quem eu morava, ao ficar sabendo de meu retorno à minha vila, avisou o comandante de Dori, que então mandou que me buscassem. Foi durante meu retorno a Dori que meu pai me acompanhou até Hari-Kouka. Estávamos então no ano de 1924, no mês de Outubro, penso eu. Voltei então à escola, onde não mais encontrei o senhor Allard. O diretor nesse momento era um belo jovem, senhor Jules Georges Manson, que se tomou de amizade por mim.[23]

---

utilizada é *Songnianké*. Também: Cf. HAMA, *Essai d'analyse de l'éducation Africaine*, *Op. Cit.*, capítulo específico, pp. 109-124, além de pp. 180-184 e outras partes do livro.

[19] LAYA; PÉNEL; NAMAÏWA, *Op. Cit.*, pp. 61-68, em especial a intervenção de Jean Rouch. Neste livro, a grafia utilizada para referir-se aos Soniankés é *Sohantye*.

[20] Plural *Tierkêï* ou *Tierkeï* (Cf. BOULNOIS; HAMA, *L'empire de Gao*, *Op. Cit.*, várias páginas). As grafias da palavra no singular também variam muito, sendo usado *Tchierko* e *Tchierkow* em HAMA, *Essai d'analyse de l'éducation Africaine*, *Op. Cit.*, várias páginas, mas aparecendo *Tierko* e *Tierkou* em *L'empire de Gao* [O império de Gao] e *Tyarkaw* em ROUCH, Jean. *La religion et la magie songhay*. [1960] 2e édition revue et augmentée. Bruxelles : Éditions de l'Université de Bruxelles, 1989, várias páginas, bem como ao longo de LAYA; PÉNEL; NAMAÏWA, *Op. Cit*.

[21] A palavra 'feiticeiro/a' é comumente usada para traduzir o termo francês *sorcier/ère* (relativo a 'feitiçaria' [*sorcellerie*]), diferenciando-se de 'fetichista', no francês *féticheur/féticheuse* (relativo a 'fetiche' [*fétiche*]). Boubou Hama e Jean Boulnois estabelecem uma diferença marcada entre os dois tipos de pessoas, como exemplificado no trecho a seguir: "Havíamos dito que existiam os Fetichistas [*Féticheurs*], aqueles que utilizam as forças ocultas com um objetivo geralmente favorável à coletividade: os Zimma [...]. Também havíamos dito que existiam os Feiticeiros [*Sorciers*], aqueles que utilizam as forças ocultas com intenções maléficas para a coletividade: são os Tierkeï [...]. É verdade que os Fetichistas [*Féticheurs*] às vezes são um pouco feiticeiros [*sorciers*], terríveis e temidos deste ponto de vista. Os Tierkeï, ao contrário, são exclusivamente maus. Este antagonismo é geral na sociedade negra, assim como a dualidade de natureza dos Espíritos." BOULNOIS; HAMA, *L'empire de Gao*, *Op. Cit*., p. 127.

[22] Cf. GINZBURG, Carlo. *Os andarilhos do bem*: feitiçaria e cultos agrários nos séculos XVI e XVII. São Paulo : Companhia das Letras, 1988.

[23] « ...je m'évadai de l'école régionale de Dori au cours de l'année 1923 et cela pour un gifle qui m'avait été donnée injustement par le Directeur de l'école, M. ALLARD. [...] L'interprète du grand Commandant de Dori chez qui je logeais ayant appris mon retour dans mon village prévint le Commandant de Dori qui m'envoya chercher. C'est pendant mon retour à Dori que mon père m'accompagna jusqu'à Hari-Kouka. Nous étions alors à l'année 1924, au mois d'octobre, je crois. Je vins donc à l'école où je ne retrouvai pas Mr. ALLARD. Le

O conflito durante o período escolar não ocorreu apenas neste caso, com aquele diretor. De acordo com informação trazida no livro *Boubou Hama: un homme de culture nigérien* [Boubou Hama: um nigerino de cultura], "ele será confrontado com o peso social, uma vez que um de seus compatriotas lhe disparará que ele é filho de escravo, pois seu pai havia sido tomado como cativo."[24] Esta questão mereceria uma atenção mais aprofundada do que nossas fontes permitem evidenciar. Temos algumas indicações sobre o quão controversas são as origens sociais de Boubou Hama[25] e de como sua ascendência pode ter sido motivo de conflitos e mesmo influenciado suas atitudes e ações, mas por não termos evidências para sustentar qualquer argumento neste sentido, deixaremos apenas apontada a possibilidade para investigações futuras.

Por outro lado, o tempo passado em Dori também rendeu bons frutos relacionais, em especial com um dos mais conhecidos Peuls e um dos maiores pensadores do continente africano no período colonial e pós-colonial: "Conheci Hampâté Bâ na minha tenra infância, encontrando-o pela primeira vez em Dori, onde ele era amigo de nosso professor de então, Kola Coulibaly. [...] Estes jovens maravilharam meus olhos de criança, particularmente Hampâté Bâ, que, já naquela época, lidava com estudos sobre a África."[26] Boubou Hama também descreve o contato com a etnia Peul como uma oportunidade de compreensão sobre a diversidade dos povos africanos e de como, ao redor do mundo, a vida podia ser concebida de formas diferentes.[27] Esta questão chama ainda mais a atenção no tocante às diferenças entre África e Europa, de como os ensinamentos desta, moral, científica, lógica, concreta, livresca, objetiva, impactavam nos conhecimentos daquela, estável, natural, mística, atávica, tenaz.[28]

No ano de 1924 – de acordo com *Kotia-Nima I*, mas 1925 de acordo com outras referências –, Boubou Hama deixou Dori para estudar na escola primária superior de Ouagadougou, localizada na região Moga e capital da colônia do Alto-Volta, atual Burkina Faso. Nesta parte de suas memórias, ele aparece bastante angustiado, experimentando um

---

directeur de cette époque était un beau jeune homme, Mr. Jules Georges MANSON qui me prit en amitié. » HAMA, *Essai d'analyse de l'éducation Africaine*, *Op. Cit.*, p. 194.

[24] « il sera confronté avec le poids social lorsqu'un de ses compatriotes lui lancera qu'il est fils d'esclave parce que son père avait été pris comme captif. » LAYA; PÉNEL; NAMAÏWA, *Op. Cit.*, p. 208.

[25] Agradeço aos professores Dr.ª Benedetta Rossi (*University of Birmingham*) e Dr. Murray Last (*University College London*) pelas informações a este respeito.

[26] « J'ai connu Hampâté Bâ dès ma tendre enfance, pour la première fois à Dori où il était l'ami de notre professeur d'alors, Kola Coulibaly. [...] Ces jeunes ont émerveillé mes yeux d'enfant, particulièrement Hampâté Bâ qui, déjà à cette époque, s'occupait des études sur l'Afrique. » HAMA, *Essai d'analyse de l'éducation Africaine*, *Op. Cit.*, p. 380. A relação entre eles também é levantada em LAYA; PÉNEL; NAMAÏWA, *Op. Cit.*, p. 41 e p. 52. Na mesma direção: Cf. NGORWANUBUSA, Juvénal. *Boubou Hama et Amadou Hampaté Bâ*: la négritude des sources. Paris : Éditions Publisud, 1993.

[27] HAMA, *Kotia-Nima I*, *Op. Cit.*, p. 93.

[28] *Id. Ibid.*, pp. 92-94.

grande conflito por ser um africano vivendo nos ambientes e contextos dos brancos: ao mesmo tempo em que começava a questionar crenças e conhecimentos compartilhados por sua família e, em amplo sentido, característicos de África, também sentia que, por outro lado, a Europa encontrava-se muito longe de seu alcance.[29] Foi também em Ouagadougou que ele acabou por conhecer colegas de outras regiões e, assim, ficou ainda mais convencido da diversidade de África; ao mesmo tempo, interessantemente, o francês era a língua comum que permitia que todos se comunicassem. Novamente, toda a relação entre África e Europa continuava a incomodá-lo e a fazê-lo refletir.

> O objetivo, no contato com a escola, se impôs em sua consciência. E foi aí que começou o drama de sua dolorosa existência. Ele não aceitará a vida subjetiva da África que coage. Dali para frente, sobre este ponto, ele se tornou um estranho em seu próprio meio. Mas a África tenaz, a seu lado, continuava a opor à sua "*certeza*", a "*força de sua fé*", a *estabilidade de sua alma tranquila*.
>
> Contudo, Kotia-Nima era desta África, da qual sua instrução francesa tentava excluí-lo. O Africano nele ainda existia. Nas horas difíceis de sua existência, ele o sentia, ouvia nele o chamado premente. Kotia-Nima, quando parava de pensar, de experimentar, de raciocinar, assim que deixava de lado "o objetivo", descobria, em si, a África, depositada pura no lugar mais profundo de seu ser.
>
> A escuridão da noite, o silêncio dos bosques, a trovoada que ressoava, o padre que oficiava, o ritmo do *tam-tam*, aquele dos pilões; ele continuava de mil maneiras a ser submetido à África, de ter medo de seus mistérios inexplicáveis.
>
> Na realidade, o estudante negro não havia deixado a África, a maneira de ser de seus homens, sua concepção de vida. Mas podia ele se convencer da existência dessa vida e compreender que o ser humano estava a meio caminho entre duas fontes possíveis de vida?
>
> O destino do homem era a África ou a Europa?[30]

A educação nas escolas francesas acabou por descortinar novos conhecimentos que se inserem em uma epistemologia que, para o jovem Boubou Hama, diferia diametralmente daquela que definia como africana: "Entre a forma experimental do pensamento de uma e a mística da outra, ele não quis arriscar uma escolha."[31] Posteriormente, veremos que as

---

[29] *Id. Ibid.*, pp. 97-99.

[30] « L'objet, au contact de l'école, s'imposa à sa conscience. Et ce fut là que commença le drame de son existence douloureuse. Il n'acceptera la vie subjective de l'Afrique que contraint. Désormais, sur ce plan, il devint d'étranger dans son propre milieu. Mais l'Afrique tenace, à ses côtés, continuait d'opposer à sa '*certitude*', la '*force de sa foi*', la *stabilité de son âme tranquille*. Kotia-Nima était pourtant de cette Afrique dont tentait de l'exclure son instruction française. L'Africain en lui, existait toujours. Aux heures difficiles de son existence, il le sentait, il en entendait l'appel pressant. Kotia-Nima, quand il cessait de penser, d'expérimenter, de raisonner, dès qu'il quittait 'l'objet', découvrait, en lui, l'Afrique déposée pure dans le plus profond de son être. L'ombre de la nuit, le silence des bois, le tonnerre qui grondait, le prêtre qui officiait, le rythme du tam-tam, celui des pilons, il continuait de mille façons de subir l'Afrique, d'avoir peur de ses mystères inexpliqués. Dans la réalité, l'écolier noir n'avait pas quitté l'Afrique, la façon d'être de ses hommes, leur conception de vie. Mais pouvait-il se convaincre de l'existence de cette vie et comprendre, qu'être humain, il était, à mi-chemin, entre deux sources possibles de vie? Le destin de l'homme, était-il l'Afrique ou l'Europe? » HAMA, *Kotia-Nima I, Op. Cit.*, pp. 97-98. Grifos no original.

[31] « Entre la forme expérimentale de la pensée de l'une et la mystique de l'autre, de nouveau, il ne voulut pas risquer un choix. » *Id. Ibid.*, p. 107.

propostas intelectuais e políticas deste homem passarão a ser mais direcionadas no sentido de uma síntese do que propriamente de uma escolha dicotômica, mas neste momento é importante atentarmos para as dificuldades de negociação nesse ambiente no qual ele se encontrava e no qual havia sido inserido pelo sistema educacional colonial.

Na sequência, e findo o período passado na escola de Ouagadougou, um telegrama, enviado pela administração francesa, informou Boubou Hama de que ele havia sido admitido para estudar na *École Normale Supérieure William Ponty*. Esta, que entre os anos de 1913 e 1937 localizou-se na ilha de Gorée, em Dakar, no atual Senegal, era a maior e mais importante instituição educacional da África Ocidental Francesa (AOF).[32] De acordo com suas memórias, tratava-se do ano de 1926, ele contava com 18 anos de idade – mais uma vez, isto não se encaixa totalmente – e fora em Fonéko, durante as férias escolares, que ele recebera uma carta chamando-o oficialmente para Gorée/Dakar. Seus pais também receberam a notícia com alegria e entenderam, naquele momento, mas também a partir da experiência das diversas idas e vindas do filho entre as escolas e a casa, que mandá-lo "para os brancos" não havia significado mandá-lo para a escravidão.[33] Tal preocupação denota não apenas o medo, mas a possibilidade de circunstâncias como esta acontecerem durante o período colonial, o que remete, inclusive, à situação (ou boato) de captura do pai Hamma como cativo.

A escola *William Ponty* era o mais eminente estabelecimento de ensino de nível superior da AOF, e também o berço de formação da maior parte dos professores – entre eles, o próprio Boubou Hama – e *cadres* [profissionais especializados] daquela região colonial africana. Foi também entre esses homens que emergiram os grandes líderes do período pós-independências, como por exemplo: Félix Houphouët-Boigny, primeiro presidente da Costa do Marfim; Modibo Keïta, primeiro presidente da República do Mali; Hubert Maga, presidente da República do Daomé (atual Benin); Daogo Mathias Sorgho, político do Alto-Volta (atual Burkina Faso); Mamadou Dia, primeiro primeiro-ministro do Senegal; Abdoulaye Wade, presidente do Senegal; Diori Hamani, primeiro presidente do Níger – de quem Boubou Hama fica extremamente próximo ao longo de toda sua carreira política –; todos foram *Pontins*, ou seja, todos eram egressos da *École William Ponty*.

Apesar da grande importância da instituição e do prestígio que conferia àqueles que a ela eram enviados – Boubou Hama chega a comentar que muitos de seus colegas da trajetória escolar não conseguiam terminar seus estudos e, portanto, eram novamente remetidos às suas

[32] Cf. Apêndices D e E.
[33] HAMA, *Kotia-Nima I*, *Op. Cit.*, p. 107.

vilas natais[34] –, *William Ponty*, além de ser uma instituição francesa, encontrava-se na ilha sob a qual recai, ainda hoje, o peso simbólico do tráfico de escravos africanos.[35] Ao chegar a Dakar, Boubou Hama descreve a visão que teve de sua nova escola. A ilha e o oceano Atlântico, que a abraçava e se expandia até o horizonte da paisagem, preencheram-no com questões sobre a colonização, sobre a escravidão, sobre a relação África/Europa que sempre, e aqui mais uma vez, ocupava sua mente.

> Assim, o ensino da Europa também teve seu sentido: a integração do indivíduo em uma sociedade, no interior de uma civilização.
>
> Gorée era o esboço vivo de antigas lembranças que evocavam a sangrenta passagem da escravidão, suas visões atrozes de vilas queimadas, de macabras caçadas ao homem através da África.
>
> Kotia-Nima se virou para a Europa e procurou em vão pela causa de tantas brutalidades. Não encontrou explicação de por que o continente negro havia sido esvaziado de sua substância viril, por que, em nome da civilização, de uma civilização, tantos crimes haviam sido cometidos.[36]

Em termos de vida escolar, os anos finais da adolescência de Boubou Hama foram passados em *William Ponty*, onde completou sua formação educacional e profissional. Ao longo de todo o período, desde a pequena escola da vila de Téra até o grande centro formador de Gorée/Dakar, a identidade africana conhecida se choca com a identidade europeia externa, aprendida, adquirida. Percebe-se que existe um embate pouco tranquilo neste sentido, pois além de as fronteiras identitárias não parecerem muito claras naquele contexto educacional colonial, havia uma dificuldade, por parte de Boubou Hama, em conciliar o que ele conhecia e experimentava de "cultura africana" com o que ele aprendia e absorvia através do sistema escolar europeu. O tempo todo são expressas dúvidas, idas e vindas, mas podemos interpretar que um aspecto que fica sempre claro é uma necessidade dupla: por um lado, de se auto

---

[34] *Id. Ibid.*, p. 107.

[35] A ilha de Gorée está listada como Patrimônio da Humanidade da UNESCO, tendo sido reconhecida como símbolo do tráfico negreiro pela ONU e passando a integrar aquela listagem em 1978. *Kotia-Nima I* foi publicado em 1968, e Boubou Hama estudou em *William Ponty* nos anos 1920, o que demonstra a força simbólica do local muito antes de receber aquele reconhecimento oficial. Em uma anedota sobre sua visita àquela ilha, a Dr.ª Benedetta Rossi comentou que o guia da visitação exageradamente apresentava o local como sendo aquele de onde todos os escravos do continente africano haviam partido em direção às Américas.

[36] « Ainsi, l'enseignement de l'Europe, lui aussi, eut son sens: l'intégration de l'individu dans une société, dans le contenu d'une civilisation. Gorée était le croquis vivant de souvenirs anciens qui évoquaient le sanglant passage de l'esclavage, ses visions atroces de villages brûlés, de macabres chasses à l'homme à travers l'Afrique. Kotia-Nima se tourna vers l'Europe et chercha en vain la cause de tant de brutalités. Il ne put s'expliquer pourquoi le continent noir fut vidé de sa substance virile, pourquoi, au nom de la civilisation, d'une civilisation, tant de crimes furent commis. » HAMA, *Kotia-Nima I*, *Op. Cit.*, p. 114.

afirmar; por outro, de negociar e intermediar identidades, fosse com os colegas africanos de outras etnias, fosse com os franceses, em cuja língua e cultura ele se encontrava imerso.[37]

Por fim, em Junho de 1929[38], Boubou Hama se formou na escola *William Ponty* e passou a ficar, a partir do mês de Setembro (ainda segundo *Kotia-Nima I*), disponível para o Governador do Níger, o que queria dizer que estava livre para receber um cargo deste membro da administração francesa. Em sua terra natal, ele passou a ensinar na escola regional de Niamey, capital daquela colônia.[39] O primeiro *Pontin* nigerino começava, assim, sua trajetória como professor.[40]

3. Carreira docente

Em um capítulo intitulado *"Collecting customary law"* ["Coletando o direito consuetudinário"], Jean-Hervé Jézéquel retraça rapidamente uma prática da administração colonial francesa em África: a coleta e codificação de costumes nativos.[41] Segundo o autor, desde a fundação da Federação da África Ocidental Francesa, em 1895, estudiosos europeus passaram a se engajar naquele projeto, que já era foco de interesse do Governador Faidherbe desde a metade do século XIX e havia recebido alguma institucionalização em 1915, com o Governador Geral Clozel[42] e o etnógrafo Maurice Delafosse. O empreendimento, contudo,

---

[37] Acerca desta temática: Cf. BARBER, Karin; MORAES FARIAS, Paulo Fernando de. (Ed.). *Self-assertion and brokerage*: early cultural nationalism in West Africa. Birmingham : University of Birmingham, 1990.

[38] Essa data está de acordo com a autobiografia que analisamos, bem como com LAYA; PÉNEL; NAMAÏWA, *Op. Cit*., p. 30, p. 108, p. 146, entre diversas outras referências neste mesmo livro. Contudo, o seguinte texto traz 1926 como ano de graduação de Boubou Hama em *William Ponty*, mas deve haver um equívoco e esta data referir-se, aí sim, ao ano de ingresso dele naquela escola, cujo período de estudos era de três anos: Cf. IBRAHIM, Jibrin. *Political Exclusion, Democratization and Dynamics of Ethnicity in Niger*. In: *Africa Today*, vol. 41, n. 3, Electoral Successes: Harbingers of Hope? Indiana University Press Stable, 3rd Qtr., 1994, pp. 15-39, p. 18, nota 12. Disponível em http://www.jstor.org/stable/4187000 Acesso em 28/09/15, às 13h28.

[39] De acordo com Jibrin Ibrahim, referenciando um trabalho de Tidjani Alou, a escola regional de Niamey havia sido de fato estabelecida no ano seguinte, 1930, o que teria contribuído para que a cidade se tornasse um centro de produção da elite letrada: Cf. *Id. Ibid*., p. 18.

[40] "Em 1929, ele se tornou o primeiro professor nigerino." Cf. http://www.presenceafricaine.com/72_hama-boubou "A sorte quis que ele fosse o primeiro nigerino a sair da maior escola federal da época." HAMA, *Kotia-Nima I*, *Op. Cit*., p. 119. Também citado em LAYA; PÉNEL; NAMAÏWA, *Op. Cit*., p. 10, nota de rodapé n. 2. Infelizmente, não encontramos uma obra que certamente confirmaria algumas das datas às quais nos referimos, bem como traria outras informações relevantes a respeito dos graduados por *William Ponty* e, em particular, suas carreiras como professores, incluindo o próprio Boubou Hama. Cf. JÉZÉQUEL, Jean-Hervé. *Les « mangeurs de craies »*: socio-histoire d'une catégorie lettrée à l'époque coloniale: les instituteurs diplômés de l'école normale William-Ponty (c.1900-c.1960). Tese de doutorado apresentada à *École des hautes études en sciences sociales*, EHESS, Paris, 2002.

[41] As informações que se seguem no parágrafo encontram-se em JÉZÉQUEL, *"Collecting customary law"*, *Op. Cit.*, pp. 139-142.

[42] François Joseph Clozel (1866-1915 ou 1860-1918) foi um antigo administrador que assumiu o cargo de Governador Geral da AOF entre 1907 e 1915. Foi ele que transferiu a *École Normale* de Saint-Louis para Gorée,

ganhou mais força a partir dos anos 1930, com base em uma diretiva do Governador Geral Jules Brevié, que incentivava o estudo e publicação de trabalhos tanto de administradores europeus quanto de professores e letrados nativos. Apesar de existirem trabalhos publicados em período anterior, foi a década de 30 que observou um florescimento na participação desses africanos, que mesmo tendo papel secundário e posição subordinada no processo de produção do conhecimento em relação aos etnógrafos-administradores franceses como Delafosse, Georges Hardy[43] e Paul Marty – o que gerou inclusive reclamações por parte, por exemplo, do já citado *Pontin* senegalês Mamadou Dia –, atuaram como intérpretes, informantes e autores de trabalhos monográficos a respeito de costumes e tradições locais.

De acordo com *Kotia-Nima I*, em Outubro de 1935, a posição profissional de Boubou Hama como funcionário do sistema administrativo colonial levou-o a Tillabéry, uma cidade situada a mais ou menos 100 quilômetros da capital Niamey. Lá, ele entrou em contato com os velhos da região para produzir uma pesquisa, baseada certamente em entrevistas com aquelas pessoas, intitulada *Le fétichisme Karou-Béné* [O fetichismo Karou-Béné], um trabalho de quatro páginas incluído em *Kotia-Nima I* com um comentário de revisão do título para *L'animisme des Karou-Béné* [O animismo dos Karou-Béné].[44] Aparentemente, este foi seu primeiro estudo, mas dois anos antes, em 1933, ele já havia entrado em contato com o Dr. Jean Boulnois, um médico colonial assentado na Costa do Marfim, com o qual acabou por escrever o já citado trabalho, de publicação como livro apenas em 1954, *L'empire de Gao* [O império de Gao], que também aborda a mesma temática explorada em relação à casta Karou-Béné.[45]

Queremos atentar para o fato de que Boubou Hama não era um professor que trabalhava exclusivamente ensinando em salas de aula, ou seja, seu trabalho também se direcionava à pesquisa e à escrita de textos. Não temos informações a respeito da circulação e publicação de suas produções entre os franceses, entre colegas de profissão ou entre alunos durante os anos 1930, nem podemos versar sobre a quantidade e frequência dessa produção

---

ligou a instituição ao Governo Geral da colônia e deu-lhe o nome de *William Ponty*. Cf. LAYA; PÉNEL; NAMAÏWA, *Op. Cit*., p. 27, nota de rodapé n. 29.

[43] Este homem (1884-1972) foi um agregado de história e geografia e primeiro inspetor de ensino da AOF em 1912. Entre 1926 e 1932, dirigiu a *École Coloniale*, a partir de Paris. Boubou Hama se posicionava contra ele. Cf. HAMA, *Kotia-Nima I*, *Op. Cit.*, p. 157. Cf. *Kotia-Nima III*: dialogue avec l'Occident. Paris : Présence Africaine, 1969, p. 35 e p. 47. Cf. LAYA; PÉNEL; NAMAÏWA, *Op. Cit*., p. 138, nota de rodapé n. 269.

[44] HAMA, *Kotia-Nima I*, *Op. Cit*., pp. 130-133.

[45] Inclusive, há referência explícita aos Karou-Béné nesta obra, onde Boubou Hama explica tratar-se de – dentro do que chama de "a magia dos Zarma" de Dalol-Bosso (região à qual Boubou Hama se refere e onde, provavelmente, levou a cabo a pesquisa sobre esse assunto) – "pessoas dotadas da capacidade de voar durante as tempestades para se vingar de seus inimigos ou se livrar deles", sendo que Karou-Béné significa literalmente "aquele que sobe ao alto". Cf. BOULNOIS; HAMA, *L'empire de Gao*, *Op. Cit*., pp. 142-144.

naquela época, mas podemos ao menos afirmar que havia, durante o período em que exerceu a profissão de docente, um interesse concomitante desse homem por pesquisas direcionadas a costumes, histórias e culturas do território africano.[46] Contudo, aquela mesma oscilação entre o atavismo africano e a inclinação exercida pela educação francesa continuavam a se fazer presentes.

De acordo com *Kotia-Nima I*, Boubou Hama começou sua carreira ministrando aulas para 90 crianças, às quais ensinou a ler, escrever e a língua francesa, ou seja, aquilo que ele mesmo havia aprendido em seus primeiros anos escolares. Segundo suas memórias, ele havia passado a agir como um porta-voz da Europa, discorrendo aos alunos sobre as "maravilhas francesas" em comparação aos "modos insensatos" de África: "Ele devia lhes ensinar sobre os benefícios da colonização, mostrar àqueles garotos como a paz francesa era infinitamente melhor que a barbárie de seus costumes e que a crueldade de seus reizinhos negros, sedentos de carnificina e sangue. Kotia-Nima não fez mais que sua obrigação quando explicou a seus alunos a nulidade da mística africana."[47] Sua lembrança é a de ter começado a sentir-se superior por ser o primeiro nigerino egresso da eminente *William Ponty*, mas, ao mesmo tempo, por ser negro, também sentia-se a meio caminho entre o contexto europeu e o africano. É um momento no livro em que seus pensamentos são bastante ambíguos; enquanto ele trabalhava com seus alunos sobre a relação África/Europa, tais questões persistiam em incomodá-lo, sendo que sua solução passou a encaminhar-se na direção de encontrar um equilíbrio, um ponto de convergência.

Não deixa de chamar a atenção um paradoxo intrínseco nesses eventos e relatos, pois se os costumes e crenças africanos eram descritos como bárbaros e insignificantes, como explicar o subsequente interesse pela pesquisa justamente de tais assuntos? Tratava-se apenas de atender aos desígnios franceses, enquanto em seu âmago continuava respeitando a herança africana? Certamente, a questão é mais complexa do que isso. É provável que houvesse interesses de cunho profissional, e temos a indicação de que Boubou Hama percebia a importância social de seu lugar devido àquilo que a educação nas escolas da administração

---

[46] Jézéquel chama a atenção para a necessidade de exploração dos documentos etnográficos, históricos e jurídicos produzidos por africanos, os quais se encontram em arquivos relativos à África Ocidental Francesa e ainda carecem de recuperação e exame. Cf. JÉZÉQUEL, *"Collecting customary law"*, *Op. Cit.*, p. 155. O mesmo autor também comenta a respeito da circulação das pesquisas desenvolvidas por aqueles homens, dando a entender que nem sempre os trabalhos eram publicados, ou às vezes o eram com muitos anos de diferença em relação ao momento de produção.

[47] « Il devait leur enseigner les bienfaits de la colonisation, montrer à ces jeunes garçons, combien la paix française était infiniment meilleure que la barbarie de leurs coutumes, que la cruauté de leurs roitelets noirs, assoiffés de carnage et de sang. Kotia-Nima, ne fit que son devoir quand il expliqua à ses élèves le néant de la mystique africaine. » HAMA, *Kotia-Nima I*, *Op. Cit.*, p 119.

colonial havia lhe rendido. Mas o mais importante é que compreendamos esse homem como estando em uma situação de entre-lugar, na fronteira entre dois mundos, tentando fazer a junção de dois sistemas muito distintos. Aparentemente, o que ocorreu na sequência e ao longo de sua carreira como docente acabou por se afastar daquilo que descreveu sobre seus primeiros tempos de professorado.

Tal mudança pode ser percebida em um espaço de tempo não muito extenso. Tendo sua carreira sido iniciada entre 1929 e 1930 na escola regional de Niamey, é após a transferência para a escola elementar de Tillabéry, em 1935, que passamos a ter as indicações de que Boubou Hama passara a trabalhar, mesmo que sub-repticiamente, em um sentido muito mais "pró-África" e "anticolonialista" do que possivelmente fazia crer aos administradores franceses.

> Em 1937, Boubou Hama, que posteriormente, como um dos mais influentes políticos e pensadores do Níger, iniciará o Museu Nacional, estava ensinando em Tillabéry, onde recebeu honras especiais por organizar aulas de tecelagem e trabalhos com couro e por trabalhar com os alunos no cultivo de comida para os almoços escolares. Hama, ao mesmo tempo, estava organizando comunidades locais para resistir aos aspectos opressivos do colonialismo francês, mas, naquele momento, seus superiores interpretaram seu trabalho como um reforço da autoridade francesa. Do ponto de vista do escritório do comandante de *cercle*, parecia que Hama estava instruindo os alunos a, voluntariamente, trabalhar sob a autoridade do Estado francês. Do ponto de vista do pavilhão onde Hama ensinava, ele estava adotando estratégias pedagógicas que visavam objetivos diferentes, incluindo ensinar seus alunos sobre o valor dos sistemas de pensamento africanos.[48]

Esta interessante interpretação faz referência a atitudes muito divergentes do que a administração colonial, ao menos idealmente, esperava por parte dos africanos que havia educado e formado. Não temos como verificar qual foi para Boubou Hama, e se houve, o ponto de viragem entre a imagem de um professor obediente aos propósitos franceses e um professor tomado por uma vivacidade contestadora. O que temos é uma narrativa baseada em reminiscências, mas também em estudos que denotam conhecimento erudito e trabalho intelectual sério a respeito de questões presentes no contexto colonial africano, tais como o

---

[48] "In 1937, Boubou Hama, who later, as one of Niger's most influential politicians and thinkers, initiated the national museum, was teaching in Tillabéry. He received special honors for arranging weaving and leatherwork apprenticeships and for working with students to grow food for school lunches (Gouvernement de l'AOF, 1937, p. 14). Hama, at the same time, was organizing local communities to resist oppressive aspects of French colonialism, but, for the moment, his superiors interpreted his work as a reinforcement of French authority. From the Office of the Commandant de Cercle, it appeared that Hama was instructing students to willingly labor under the authority of the French state. From the pavilion where Hama taught, he adopted pedagogical strategies for different goals, including teaching his students the value of African knowledge systems." GILVIN, Amanda. *Teaching African Artisanry, Seeing African Labor*: Persistent Pedagogies in Twentieth-Century Niger. In: *Critical Interventions*: Journal of African Art History and Visual Culture, vol. 8, issue 1, 2014, pp. 74-95, p. 81. Disponível em http://dx.doi.org/10.1080/19301944.2014.889951 Acesso em 29/09/15, às 13h41. Grifo nosso.

racismo, a dominação, a violência e a exploração. Em *Kotia-Nima I*, Boubou Hama contrapõe o que ele chama de *la mesure africaine* [a medida africana] a *la mesure européenne* [a medida europeia], fazendo uso das ideias de estudiosos de áreas diversas[49], europeus e africanos, para na sequência discorrer sobre o *fait colonial* [colonialismo] e traçar argumentos a respeito – agora invertendo as premissas anteriores – da barbárie da colonização e a nulidade do preconceito racial.[50]

Neste ponto de sua obra, Boubou Hama está levando em consideração elementos como: os escritos produzidos no continente europeu a respeito de África; a falha argumentativa de que os povos podem ser considerados superiores ou inferiores em relação uns aos outros a partir de sua cor ou raça; as ações criticáveis e até mesmo vergonhosas, como a escravidão, levadas a cabo pela Europa em direção à África e a outros continentes e povos em nome de uma "civilização"; a questão do racismo como um dos pretextos utilizados no processo colonial; e as teorias insustentáveis a respeito de raça e preconceito. Deste modo, nosso autor tece um interessante balanço crítico a partir de diversos aspectos relativos à dominação e à expansão que se gestam no continente europeu e se espalham ao redor do mundo, denunciando algumas das formas pelas quais este movimento atingiu povos e culturas diferentes. Contudo, e com um quê de paradoxal, ele vira suas esperanças para a França como sendo a nação capaz de engendrar uma cooperação fraternal entre o continente branco e o negro e, no limite, entre toda a humanidade:

> Esta aproximação do Negro e do Branco francês pode servir de suporte a uma cultura franco-africana complementar do pensamento ocidental.
>
> Dentre as nações da Europa, não há nenhuma outra, além da França, cujo sistema político evolua neste sentido. Para ela, a diversidade da África Negra é uma sorte, um elemento que dará o compasso à ação francesa para ali cumprir, quando quiser, essa síntese, única no mundo, de real fraternidade humana.
>
> Apesar de Gobineau, apesar do erro de Lévy-Bruhl, apesar das hesitações de alguns sábios, de alguns especialistas, ainda é dali que pode vir a centelha de esperança. Mas para isso, o público francês deve ser mais bem informado a respeito das teorias antirracistas que advêm dos dados científicos que circulam no mundo.[51]

---

[49] Cf. HAMA, *Kotia-Nima I, Op. Cit.*, pp. 141-166. Neste intervalo da obra, são nomeadamente citados Arturo Labriola, Maurice Delafosse, Joseph Arthur de Gobineau, Lucien Lévy-Bruhl, Henri Labouret, Tauxier, Vergiat, Jean Boulnois, Léo Frobenius, Baumann, Griaule, Cheik Anta Diop, Eugène Guernier, Théodore Monod, Lothrop Stoddard, Comte, Cournot, Juan Comas, Georges Hardy, L.C. Dunn, Otto Klineberg, Kenneth Little e Michel Leiris, o que denota, por um lado, um vasto arcabouço teórico a respeito de pensadores, tanto oitocentistas quanto seus contemporâneos, e, por outro, um importante talento intelectual de análise e argumentação. Outra obra também traz comentário a respeito da quantidade de autores e livros citados e utilizados nas obras de Boubou Hama, dando a medida da massa de leituras e da natureza da formação livresca deste homem. Cf. LAYA; PÉNEL; NAMAÏWA, *Op. Cit*., p. 27, nota de rodapé n. 29; p. 143, nota de rodapé n. 273.

[50] Cf. HAMA, *Kotia-Nima I, Op. Cit.*, pp. 141-166.

[51] « Ce rapprochement du Noir et du Blanc français peut servir de support à une culture franco-africaine complémentaire de la pensée occidentale. Il n'y a que la France, parmi les nations d'Europe dont le système

O primeiro volume de *Kotia-Nima* termina com um tom de esperança que perpassa a obra de Boubou Hama como um todo. O curioso neste ponto é esta virada para o humanismo francês, entendido como estando habilitado para "despertar um longo eco, um som humano capaz de servir de linguagem a uma humanidade futura"[52], como se naquele momento ele estivesse crente na possibilidade de um trabalho conjunto pautado pelo respeito à diversidade e direcionado a um devir mais luminoso e, como coloca, "livre de todos os males". Este discurso, escrito imediatamente após uma ponderação a respeito das irregularidades que justificaram a dominação colonial, soa como uma síndrome de Estocolmo (estado no qual uma pessoa se toma de afeto por seu agressor), chegando a ser difícil compreender o objetivo do autor naquele momento. Além disso, o fato de que existe uma distância entre a época de escrita do livro e aquela à qual se refere, juntamente com a forma de organização livre e desprendida do próprio texto, cujos subcapítulos não necessariamente seguem um fluxo temático contínuo, tampouco auxilia na interpretação.

Contudo, podemos sugerir que a formação recebida nas escolas francesas e a ocupação de um posto de docente no próprio sistema da administração colonial eram elementos que se uniam para proporcionar o aparecimento desse tipo de discurso, reforçando ideias aparentemente contraditórias. Esses componentes assim dispostos se conectavam, formando a imagem de uma pessoa que, dividida entre dois mundos, tentava conciliar sua identidade entre a educação recebida por um sistema francês e seus administradores, por um lado, e a educação ensinada por ele a seus alunos africanos, por outro. Queremos sugerir que, apesar de o ensino que Boubou Hama proporcionava também estar localizado no interior daquele mesmo sistema educacional francês, o fato de ele ser, assim como seu corpo discente, africano, pesava nas opções que fazia e na maneira que ensinava. Ademais, podemos sugerir que as contradições de alguns de seus posicionamentos e ações podem ser oriundas justamente da posição de entre-lugar em que se encontrava – algo denominado de "terceiro espaço" por Homi Bhabha, tema ao qual retornaremos (Capítulo 5) –, o lugar das ambiguidades, por excelência.

Também gostaríamos de, ainda em tempo, chamar a atenção para os seguintes aspectos presentes na argumentação que analisamos: primeiro, o anseio por um encontro de apenas *humanos* é um ponto central na busca intelectual de Boubou Hama; segundo, a

---

politique évolue dans ce sens. La diversité de l'Afrique Noire, pour elle est une chance, un élément qui donnera le temp [sic] à l'action française pour y accomplir, quand elle le voudra, cette synthèse, unique dans le monde, de réelle fraternité humaine. Malgré Gobineau, malgré l'erreur de Lévy-Bruhl, malgré les hésitations de quelques savants, de quelques spécialistes, c'est là encore que peut venir l'étincelle d'espoir. Mais pour cela, le public français doit être mieux informé des théories antiracistes qui découlent des données scientifiques qui circulent dans le monde. » HAMA, *Kotia-Nima I, Op. Cit.*, p. 163.

[52] « ...éveiller un long écho, un son humain capable de servir de langage à une humanité future. » *Id. Ibid.*, p. 166.

proposta de uma síntese entre culturas europeias e africanas é um dos eixos que basearão seu projeto intelectual; terceiro, as teorias de Gobineau e Lévy-Bruhl encontrar-se-ão no âmago de suas proposições no tocante à África e sua posição em relação ao mundo. Voltaremos a todos estes aspectos posteriormente (Capítulo 6), mas neste momento gostaríamos de argumentar que a formatação de suas ideias esteve relacionada tanto ao fato de ter estudado quando ao fato de ter ensinado no sistema colonial, no interior do qual pode perceber o peso que *ser africano* tinha naquele contexto.

4. Ensinando no sistema colonial

Quando, em 1931, o Governador Geral da AOF, Jules Brevié, afirmou a necessidade do conhecimento a respeito do direito consuetudinário nativo e passou a promover estudos etnográficos e históricos de letrados africanos e, em especial, de graduados de *William Ponty*, um de seus objetivos vinha, segundo Jézéquel, no sentido da manutenção da ordem estabelecida, ou seja, tratava-se de uma política que, apesar de travestida por um caráter liberal e respeitoso, era impulsionada por motivos conservadores:

> Aos franceses faltavam os meios financeiros para administrar o império diretamente e, por isso, precisavam formar uma elite local que pudesse executar tarefas com baixo custo (em comparação aos custos de manter funcionários vindos da metrópole). Por outro lado, a administração temia que a educação, eventualmente, viesse a produzir uma elite destribalizada e instruída, que acabaria por contestar sua dominação. De maneira a prevenir o colapso social, os administradores encorajaram a formação de uma cultura Franco-Africana, que reconciliaria a elite letrada com suas culturas nativas. Deste modo, o apoio, por parte do estado colonial, a estudos etnográficos ou históricos fazia parte de uma política mais ampla, promovida por Brevié e diversos oficiais coloniais que compunham o serviço educacional (por exemplo, Charles Béart, diretor da escola William Ponty, e Albert Charton, inspetor-chefe de educação).[53]

Acreditamos que o receio de que a formação educacional pudesse produzir críticas e contestações ao próprio domínio colonial não era apenas autêntico, como seria também

[53] "The French lacked financial means to administer the empire directly and needed to train a local elite that could perform duties at a very low cost (compared to the costs of supporting civil servants coming from the *métropole*). On the other hand, the administration feared that education would eventually produce a detribalized, educated elite that would contest its domination. To prevent social breakdown, they encouraged a Franco-African culture that would reconcile the educated elite with their native cultures. Thus, the colonial state's support of native ethnographic or historical studies was part of a larger policy promoted by Brevié and many colonial officials of the education service (e.g., Charles Béart, the William Ponty School director, Albert Charton, chief inspector of education)." JÉZÉQUEL, *"Collecting customary law"*, *Op. Cit.*, p. 148. Grifo no original.

confirmado e fundamentado por ações de pessoas e por fermentações de cunho político bastante reais. Em seu estudo a respeito do movimento ativista denominado *Ablɔɖe* ('liberdade', em língua Ewe), que lutava, em linhas gerais, pela reunificação do território britânico de *Togoland* e que teve lugar a partir de fins da década de 1940, Kate Skinner percebe que mudanças ocorridas no sistema educacional se coadunavam com o movimento que indivíduos escolarizados e poliglotas faziam entre projetos educacionais diferentes, dos quais selecionavam informações e forjavam "movimentos políticos que iam além do que qualquer educador europeu havia intencionado ou previsto."[54]

A autora também comenta sobre a peculiaridade daquele projeto político específico e atenta para o papel desempenhado pela escrita no trabalho de persuasão perpetrado pelos envolvidos: "Isto é particularmente válido para regiões onde a rápida disseminação da escolarização primária havia proporcionado o surgimento considerável de grupos de novos leitores africanos por volta de meados do século XX, criando oportunidades adicionais para ativistas fazerem uso da escrita em uma gama de projetos políticos e sociais."[55] Skinner ainda argumenta que a educação impactava de maneira substancial no reconhecimento que indivíduos escolarizados recebiam por parte da população. Além disso, esses personagens que, mesmo não sendo os únicos, desempenhavam papéis preponderantes em atividades políticas eram também, em grande parte dos casos naquele contexto, professores.

No tocante especificamente à relação que os docentes travavam com a administração colonial, há algumas diferenças bastante marcadas entre os territórios britânicos e os franceses[56], sendo que nestes últimos se observava uma proximidade maior e uma relação mais direta entre as partes, o que se exemplifica pela ocupação de cargos no interior mesmo do estado colonial, sendo este o caso do próprio Boubou Hama. De qualquer forma, apesar dos contrastes existentes entre as formas de agir daquelas metrópoles europeias com suas colônias, os professores acabaram por desempenhar papéis importantes em movimentos políticos de ambos os contextos.[57]

---

[54] "political movements which went beyond what any European educationist had intended or predicted." SKINNER, Kate. *The Fruits of Freedom in British Togoland*: Literacy, Politics, and Nationalism, 1914-2014. New York and Cambridge : Cambridge University Press, 2015, Cap. 2, p. 35. É possível que haja alguma variação de paginação, pois utilizamos arquivos, gentilmente cedidos pela autora, nos quais o texto ainda se encontrava em fase de revisão.

[55] "This is particularly valid for regions where the rapid spread of primary schooling had given rise to substantial new African readerships by the middle of the twentieth century, creating further opportunities for activists to make use of writing in a range of political and social projects." *Id. Ibid.*, Cap. 1, p. 25.

[56] Cf. *Id. Ibid.*, Cap. 2, p. 68 e JÉZÉQUEL, *"Collecting customary law"*, *Op. Cit.*, pp. 139-158.

[57] Cf. SKINNER, *Op. Cit.*, Cap. 2, pp. 78-80.

Por outro lado, em um artigo intitulado *Les enseignants comme élite politique en AOF (1930-1945)* [Os docentes como elite política na AOF (1930-1945)], Jézéquel recomenda que se desnaturalize o entendimento da categoria dos professores como elite política. O autor parte da percepção de que a historiografia da descolonização na África francófona, ao atribuir papel central às elites letradas e, em particular, aos docentes, na animação das lutas e partidos políticos, baseia-se na compreensão de que havia um grupo coerente, tanto em relação aos interesses solidários, quanto em relação ao papel que aqueles homens eram chamados a desempenhar no interior do sistema colonial francês.[58] Centrando-se em professores formados em *William Ponty*, Jézéquel demonstra, contrariamente, o quão heterogênea aquela elite letrada era, além de observar que ela estava constantemente submetida a um conjunto de forças centrífugas, aspectos estes que nos direcionam a perceber como é problemática a ideia de que havia naqueles grupos uma expressão política comum. Sua conclusão é a de que o grupo dos docentes era marcado pela diversidade – presente inclusive nas formações políticas e engajamentos partidários dos professores –, cujas incertezas e tensões intrínsecas não chegam a ser dissolvidas nem após as independências; para o autor, tal caráter plural impede que se refira a um grupo unificado ou a um "partido dos docentes" em 1945.[59]

A heterogeneidade de históricos de vida, de escolhas de comportamentos e de posições políticas e sociais, certamente perpassaram os professores egressos de *William Ponty* de diversas formas e pelos mais variados motivos. Por outro lado, um ponto comum a ser destacado pode ser a sensação de decepção. No tocante à prática do ensino no sistema colonial, e especificamente em relação à África Ocidental Francesa, um elemento que se sobressai era a existência de uma diferença marcada entre professores europeus e africanos. De acordo com outro trabalho de Jézéquel, havia uma barreira de cor que estabelecia uma separação, ao ponto de as próprias carreiras dos docentes obedecerem a conjuntos de regras distintos: os europeus eram enquadrados no *cadre supérieur* (anteriormente chamado *cadre européen*), enquanto que os africanos integravam o *cadre secondaire* (previamente denominado *cadre indigène*), sendo-lhes praticamente impossível, até 1947, preencher postos na primeira estrutura.[60] Ademais, o autor argumenta que apesar da formação prestigiosa dos professores africanos, que haviam recebido a melhor educação disponível no território, eles

---

[58] JÉZÉQUEL, Jean-Hervé. *Les enseignants comme élite politique en AOF* (1930-1945): des « meneurs de galopins » dans l'arène politique. In: *Cahiers d'études africaines*, n. 178, Le retour du politique, 2005, p. 2. Haverá diferença de paginação em relação ao texto impresso, cujo intervalo de páginas vai de 519 a 543; utilizamos aqui a paginação do arquivo digital, retirado de https://etudesafricaines.revues.org/5458 Acesso em 08/03/16, às 12h37.
[59] *Id. Ibid.*, p. 10.
[60] JÉZÉQUEL, *"Collecting customary law"*, *Op. Cit.*, p. 158, nota de rodapé n. 44.

ainda estavam sujeitos a privações e humilhações, além de se encontrarem em uma baixa posição social, sendo considerados auxiliares secundários e ocupando posições na administração colonial que eram piores que as de outros intermediários iletrados ou semiletrados.[61]

Ser um professor africano não era, portanto, tão prestigioso quanto Boubou Hama provavelmente imaginou quando se formou em *William Ponty*.[62] Seu papel como porta-voz da Europa em meio aos estudantes africanos e suas famílias não se sustentou frente ao que percebia – e possivelmente sentia – de injustiças e desigualdades sociais no interior do sistema colonial.[63] No ano de 1936, quando a coligação de partidos de esquerda que ficou conhecida como *Front populaire* [Frente popular] venceu as eleições e passou a governar a França, Boubou Hama, que ainda trabalhava em Tillabéry, aderiu ao sindicato dos professores. Discutiremos seu posicionamento político com mais detalhe no Capítulo 2, mas por ora convém mostrar que havia, naquele período, um sentimento entusiasmado em relação à França que, em seguida, acabou por perder força e transformar-se em desilusão:

> Após a euforia de 1936 a 1938, quando a democracia tateava o solo africano, delineou-se de forma mais precisa uma outra França, mais clemente que a ordem colonial e que nos aparecia soberba em seu lema: Liberdade, Igualdade, Fraternidade. Era sobre esta França que a escola nos havia ensinado. Nós acreditamos que ela fosse igual àquele lema, no interior da República una e indivisível, que se destacou no céu do império francês tal como uma estrela de clareza ofuscante. De tanto perscrutá-la, descobrimos que ela era um desejo platônico, pois sua leitura correta era "Liberdade *ponto*, Igualdade *ponto*, Fraternidade, *ponto*."[64]

---

[61] Cf. *Id. Ibid.*, pp. 151-152, e JÉZÉQUEL, *Les enseignants comme élite politique en AOF*, *Op. Cit.*, p. 5-6.

[62] Jézéquel chama a atenção para o que chama de um "malentendido funcional" [*malentendu opératoire*], que fica claro quando os *Pontins* saem da escola e dão início à carreira profissional, e que se baseava em uma diferença de entendimento a respeito de sua própria posição: para a administração colonial, eles eram considerados uma elite nativa que não estava no mesmo nível dos europeus; para os *Pontins*, eles se distinguiam da massa como uma elite africana e colonial chamada a participar conjuntamente na missão civilizadora europeia. Cf. JÉZÉQUEL, *Les enseignants comme élite politique en AOF*, *Op. Cit.*, p. 4.

[63] Uma questão recorrente na trajetória de intelectuais de África é o "momento de trauma", no qual percebiam que, apesar da inserção no meio europeu, não deixavam de ser africanos. Tal momento é descrito, por exemplo, pelo escritor tunisiano Albert Memmi (1920-), no romance autobiográfico *La statue de sel* [A estátua de sal], publicado em Paris em 1953 (agradeço ao professor Dr. Omar Ribeiro Thomaz (UNICAMP) pela indicação). Por sua vez, não fica claro qual teria sido este instante traumático no caso de Boubou Hama, mas a essência de tal percepção, junto com seus subsequentes desdobramentos, fica clara nos exemplos que se seguem.

[64] « Après l'euphorie de 1936 à 1938, où la démocratie tâta de son pied le sol africain, se précisa une autre France plus clémente que l'ordre colonial et qui nous apparut superbe dans sa devise : Liberté, Égalité, Fraternité. C'était cette France-là que l'école nous avait enseignée. Nous la crûmes égale à cette devise, dans la République une et indivisible, qui se détacha dans le ciel de l'empire français telle une étoile éblouissante de clarté. À force de la bien scruter, nous découvrîmes qu'elle était un souhait platonique car sa lecture correcte était « Liberté *point*, Égalité *point*, Fraternité *point*. » » HAMA, Boubou. *L'itinéraire de l'homme et du militant*, p. 42. *Apud* LAYA; PÉNEL; NAMAÏWA, *Op. Cit.*, p. 135. Grifos no original.

Mesmo esta lembrança tendo sido escrita em seu diário de prisão, datado da década de 1970, o desencanto com o discurso francês provavelmente já começara a dar sinais em tempos anteriores, uma vez que a não coadunação da teoria preconizada nas escolas da administração e a prática observada na vida cotidiana certamente não passou despercebida a Boubou Hama. Aparentemente, se levarmos em consideração as maneiras pelas quais lhe era permitido agir e trabalhar, bem como a forma como eram tratados os professores africanos em relação aos professores europeus e outros intermediários, a pausa entre Liberdade, Igualdade e Fraternidade torna-se ainda mais longa.

Ainda naquela mesma época dos anos 1930, a participação de Boubou Hama em trabalhos de pesquisa, motivados por problemas sociais locais, acabaram por render-lhe problemas com a administração, que inclusive enviou um inspetor para controlá-lo. Em 1938, ele chegou a ser transferido da escola de Tillabéry para outra em Niamey por conta de uma suspeita de estar ajudando camponeses a se defenderem da injustiça colonial. No entanto, os problemas que Boubou Hama enfrentou em relação aos administradores não chegaram a afetar completamente sua posição, uma vez que, após a transferência, ele ocupou cargos de diretor da *École Professionnelle* [Escola Profissional] e de professor na *École Primaire Supérieure* [Escola Primária Superior / EPS] em Niamey, bem como de *suiveillant général* [supervisor geral] e de ecônomo das duas instituições.[65] Apesar de não termos documentação que detalhe os ocorridos, podemos compreender que houve, entre os embates com a administração colonial e a transferência de cidade, algum tipo de negociação, pois além da realocação, aparentemente não houve perda ou diminuição de cargo. É bem provável que seu posicionamento "entre dois mundos", bem como sua educação privilegiada, tenham auxiliado a maneira pela qual conduziu suas explicações e justificativas frente aos administradores, mas não podemos afirmar como isso realmente se passou.

Sete anos depois, em 1945, há registro de uma nova perturbação entre Boubou Hama e a administração francesa, desta vez representada por Jean Toby, governador da colônia do Níger entre 1942 a 1954 (mesmo que com idas e vindas entre outros cargos e colônias), que assistiu a uma aula sua na EPS de Niamey:

> O Governador da época, acompanhado de uma alta personalidade francesa, veio à EPS. O Governador e seu convidado assistiram, no terceiro ano, a uma aula que eu estava dando sobre a Guerra de Secessão americana. Depois da aula, o Governador me leva até um canto da sala e me diz: "É preciso dizer a seus alunos que aqueles que fizeram aquela revolução não eram negros, mas sim brancos." Irritado no mais alto grau pela proposta do Governador, respondi-lhe sob influência da cólera:

[65] Informações retiradas, até aqui, de LAYA; PÉNEL; NAMAÏWA, *Op. Cit.*, pp. 208-209.

> "Senhor Governador, me é difícil falsificar uma história que não foi escrita por mim."[66]

Além de ter sua forma de ensinar História desaprovada pelo Governador, Boubou Hama também foi considerado como anti-francês.[67] Perceba-se que a aula não tratava nem de história da África, nem de história da França, tampouco de colônias francesas em África; a discórdia teve claramente cunho racial. Além disso, tanto a cobrança por parte do administrador quanto o fato de o professor ter se enraivecido e respondido daquela maneira, dizem um pouco da relação travada entre administradores e nativos, mesmo tratando-se de um membro da elite letrada como Boubou Hama, o que faz lembrar, inclusive, do receio de que tal grupo pudesse fomentar ideias contestadoras ao próprio sistema colonial. Por fim, o evento rendeu uma nova transferência: no mesmo ano de 1945, Boubou Hama foi deslocado de Niamey para assumir a diretoria da escola regional de Dori.[68]

Gostaríamos de reter a ideia de como se dava a relação da identidade africana vis-à-vis o sistema educacional francês. Havia um grande fosso entre como Boubou Hama e outros membros da elite letrada da AOF achavam que seria sua relação com os franceses e os outros nativos e como ela de fato se apresentava. Suas expectativas de influência e preponderante posição social como *Pontin* e membro do quadro de funcionários da administração caíam por terra a cada problema e desacordo enfrentados. Contudo, como os eventos relatados vêm indicando, Boubou Hama não se curvou simplesmente aos mandamentos da administração. Ensinar no sistema colonial da maneira que lhe aprazia desagradava os franceses, da mesma forma que algumas de suas ações sociais também causaram objeção, mas este era um homem que não se intimidava e que encontrava caminhos para, na própria educação, por causa dela e através dela, estabelecer a essência de sua crença e projeto para a África.

---

[66] « L'Gouverneur de l'époque, accompagné d'une haute personnalité française vint à l'E.P.S.. Le Gouverneur et son hôte assistèrent, en troisième année à un cours que je donnais sur la guerre de sécession américaine. Après le cours, le Gouverneur entraîne dans un coin de la classe et me dit: 'Il faut dire à tes élèves que ceux qui ont fait cette révolution n'étaient pas des Noirs mais des Blancs'. Irrité au plus haut point par les propos du Gouverneur, je lui répondais sous l'emprise de la colère: 'Monsieur le Gouverneur, il m'est difficile de falsifier une histoire que je n'ai pas écrite.' » FLUCHARD, Claude. *Le PPN/RDA et la décolonisation du Niger*: 1946-1960. Paris : L'Harmattan, 1995, p. 32.

[67] LAYA; PÉNEL; NAMAÏWA, *Op. Cit.*, pp. 208.

[68] *Id. Ibid.*, pp. 208.

5. Considerações sobre educação

Nos anos 1940, e ainda trabalhando como professor, Boubou Hama publicou dois artigos em revistas que circulavam nas colônias francesas e cujo foco era a disseminação de estudos referentes à África: uma delas intitulava-se *Notes Africaines* [Notas Africanas], iniciada em 1939 e mantida pelo *Institut Français d'Afrique Noire* [Instituto Francês da África Negra / IFAN]; a outra se chamava *Éducation Africaine* [Educação Africana] – substituindo o antigo *Bulletin de l'Enseignement en AOF* [Boletim de Ensino na AOF], que durou de 1913 a 1934 –, que dava espaço para que professores, inspetores e outros membros da elite letrada, europeia e africana, se exprimissem a respeito de problemas e assuntos relativos à educação na AOF. O artigo de Boubou Hama na primeira revista leva o título *Le culte des ancêtres: quelques tableaux de la vie d'un prêtre de la terre* [O culto aos ancestrais: alguns relatos da vida de um sacerdote da terra], publicado em 1943, enquanto que o texto tornado público na segunda revista, no ano de 1946, chama-se *Note sur les Holès* [Nota sobre os Holès].[69]

Infelizmente, não tivemos acesso a tais artigos, mas seus títulos já dizem muito a respeito do conteúdo explorado. Em suas lembranças da primeira infância, Boubou Hama rememora um ritual, feito ao pé da tumba de Abdoulaye Hamma, o ancestral dos membros de Fonéko, para pedir chuva. Quem havia decidido fazer este apelo e quem oficiou o culto foi o pai de Boubou Hama, ele mesmo um "sacerdote da terra"[70]:

> Kotia-Nima e seus amigos se agruparam ao redor do sacerdote que, com auxílio de uma concha, batia o líquido [mistura de milhete esmagado e leite coalhado]. Sua meditação profunda, seus olhos semicerrados, seu ar de abandono, tudo em seu ser físico indicava a concentração do espírito, projetando-se para o passado, procurando recuperá-lo e buscando se identificar a alguma essência invisível. Meu pai, podíamos sentir bem, não estava mais entre nós. Mas sua alma, intimamente impregnada de eflúvios misteriosos, estava presente. [...] Pouco a pouco, Kotia-Nima e seus companheiros sucumbiram ao formidável poder que emanava do sacerdote que comungava com os espíritos dos ancestrais. Sem que houvesse uma

---

[69] HAMA, Boubou. *Le culte des ancêtres*: quelques tableaux de la vie d'un prêtre de la terre. Téra, cercle de Tillabéry, Niger. In: *Notes Africaines*. IFAN, nº 31, juillet 1946, p. 22. *Apud* FOLLEVILLE, A. de. *Bibliographie africaniste* [note bibliographique]. In: *Journal de la Société des Africanistes*, Année 1946, Volume 16, Numéro 1, pp. 51-86, p. 75. Disponível em http://www.persee.fr/doc/jafr_0037-9166_1946_num_16_1_2573 Acesso em 09/03/16, às 10h39.
HAMA, Boubou. *Note sur les Holès* (suite). In: *Éducation Africaine*, XXXII, 108, 1943, pp. 29-34. Société des Africanistes. *Apud* FOLLEVILLE, *Op. Cit.*, pp. 51-86, p. 65. Disponível em http://www.persee.fr/doc/jafr_0037-9166_1946_num_16_1_2573 Acesso em 09/03/16, às 10h39.

[70] Casta específica sobre a qual Boubou Hama comenta, por exemplo, em: BOULNOIS; HAMA, *L'empire de Gao*, *Op. Cit.*, pp. 77-102.

> única palavra trocada entre ele e nós, meu pai acabava de nos impor a força subjetiva de um gesto africano.[71]

Esta não é a única referência a cultos dirigidos a ancestrais[72], sendo um tema que, além de ter-se feito presente – e pelo relato, de maneira bastante marcante – na infância de nosso autor, continuou a interessá-lo ao longo de sua vida adulta a ponto de ter conduzido a referida pesquisa, baseada em relatos de um daqueles sacerdotes, sobre o assunto. Além disso, trata-se de um tópico que ele considerava importante o suficiente para ser divulgado ao largo público, através de uma revista que circulava a partir de um órgão oficial da administração francesa, o IFAN.

O segundo artigo que mencionamos trata dos *Holés*[73], que também são citados em diversos pontos da obra de Boubou Hama.[74] Em linhas gerais, trata-se de entidades espirituais que podiam entrar em contato com os humanos através de rituais de possessão, nos quais o *Holé-Tam* (escravo do Holé) ou *Holé-Bari* (cavalo do Holé)[75] recebia um deles. À guisa de exemplo desta conexão, um possuído por Dongo, o *Holé* dos raios, chuvas e tempestades, tornava-se *Dongo-Bari* (cavalo de Dongo) e era reconhecido pelos gritos particularmente potentes que emitia em meio aos outros *Holé-Tam*.[76] Toda esta questão dos *Holés*, da possessão e de crenças existentes no Níger também foi trabalhada, tanto em textos quanto em filmes[77], por Jean Rouch, que inclusive comentou a respeito do interesse – a palavra utilizada realmente é 'fascínio' – de Boubou Hama por um determinado aspecto relacionado aos

---

[71] « Kotia-Nima et ses camarades se groupèrent autour du prêtre qui, à l'aide d'une louche, battait le liquide. Sa méditation profonde, ses yeux presque mi-clos, son air d'abandon, tout, dans son être physique, indiquait la concentration de l'esprit, se projetant dans le passé, cherchant à le rattraper et à s'identifier à quelque essence invisible. Mon père, on le sentait bien, n'était plus parmi nous. Mais son âme, intimement imprégnée d'effluves mystérieuses était présente. [...] Petit à petit, Kotia-Nima et ses compagnons succombèrent à la formidable puissance émanant du prêtre qui communiait avec les mânes des ancêtres. Sans qu'il y eût une seule parole encore échangée entre lui et nous, mon père venait de nous imposer la force subjective d'un geste africain. » HAMA, *Kotia-Nima 1*, *Op. Cit.*, pp. 60-61.

[72] Apenas alguns exemplos: HAMA, *Kotia-Nima 1*, *Op. Cit.*, pp. 65-67 e p. 138. BOULNOIS; HAMA, *L'empire de Gao*, *Op. Cit.*, p. 60, nota de rodapé n. 1 diz que o culto aos ancestrais é vivaz entre os Songhay, em particular. O subcapítulo deste livro a respeito do assunto específico chama-se *Mânes des morts: le culte de l'Ancêtre, le Prêtre de la Terre: « Lebou Gara Ko »* [Espíritos dos mortos: o culto ao Ancestral, o Sacerdote da Terra: "Lebou Gara Ko"], pp. 91-101.

[73] A compilação de Folleville (cf. nota 68) é a única referência na qual encontramos a grafia *Holè*. Vamos considerá-la um equívoco e utilizar, sempre, de acordo com textos de Boubou Hama e outros, a grafia *Holé*. Outra possibilidade de grafia seria *Holey*, utilizada por Jean Rouch em ROUCH, *Op. Cit.* e em LAYA; PÉNEL; NAMAÏWA, *Op. Cit*.

[74] Cf. BOULNOIS; HAMA, *L'empire de Gao*, *Op. Cit.*, em diversas partes dos capítulos *Croyances des Sonraï* [Crenças dos Songhay]; *Mythologie Sonraï* [Mitologia Songhay] e *La magie Sonraï* [A magia Songhay]. Ainda, como outro exemplo: Cf. HAMA, *Essai d'analyse de l'éducation Africaine*, *Op. Cit.*, pp. 39-53, mas também em várias outras partes.

[75] Cf. BOULNOIS; HAMA, *L'empire de Gao*, *Op. Cit.*, pp. 77-91; pp. 129-144.

[76] Cf. *Id. Ibid.*, pp. 138-139.

[77] Por exemplo, o já citado livro *La religion et la magie songhay* [A religião e a magia Songhay], e o filme *Les maîtres fous* [Os mestres loucos]. Curta metragem / Documentário. 36 min. 1955.

Soniankés[78], o que testemunha a atração deste homem pela temática das crenças.[79] Lembremos, contudo, e este é um ponto importante a ser retido, que o artigo sobre os *Holés* foi publicado em uma revista sobre educação, na qual professores e membros ligados ao sistema de ensino escreviam sobre assuntos relacionados ao campo educacional.

Gostaríamos de argumentar sobre dois pontos: primeiro, que Boubou Hama considerava todos os aspectos referentes a crenças como parte constituinte da *educação* africana, ou seja, apesar de integrarem um arcabouço cultural, para ele também eram essenciais no processo educativo; segundo, que tudo o que era relativo aos âmbitos espiritual, tradicional e cultural tinha importância nefrálgica para Boubou Hama, não só nos anos 1940, mas também na sequência de sua trajetória. O livro *Essai d'analyse de l'éducation Africaine* [Ensaio de análise da educação africana], de 1968, ilustra bem ambas as questões; como diz o título, trata-se de uma obra sobre educação africana, mas segue um sentido diametralmente oposto aos preceitos das escolas francesas – onde ele mesmo havia estudado e onde lecionava –, sendo centrada inteiramente no sentido de uma pedagogia tradicional (como ele mesmo define) baseada em crenças, no contato com o mundo invisível, em rituais mágico-religiosos, em contos, fábulas, provérbios e lendas.

Esta obra massiva também explora as diferentes castas Songhay, com seus segredos e sua aprendizagem, versa sobre a educação sendo adquirida das mais diversas formas e nas mais diversas épocas da vida, desbrava tanto a mística africana quanto as contribuições trazidas pelo Islamismo. Trata-se, enfim, de um livro riquíssimo, cuja base é a ideia de que o ensino é a expressão de uma concepção de mundo, e no qual Boubou Hama acaba por mostrar, no interior do universo espiritual africano, o que considerava verdadeiramente importante no sentido da educação.

---

[78] "Boubou Hama era fascinado por uma coisa, que ainda hoje não podemos explicar, que é o fato de que o *Sohantye* [Sonianké] carrega seu poder em uma corrente, a qual ele pode vomitar em um certo momento dado, [então] ele a mostra e deve engoli-la novamente caso não haja um Sohantye [Sonianké], um mago [*magicien*] mais forte do que ele. Em tal momento, ele morre; Boubou Hama era fascinado por isso." LAYA; PÉNEL; NAMAÏWA, *Op. Cit.*, p. 67, intervenção de Jean Rouch. Grifo no original. Esta questão, de fato, aparece, por exemplo, em BOULNOIS; HAMA, *L'empire de Gao*, *Op. Cit.*, p. 162; também em HAMA, *Essai d'analyse de l'éducation Africaine*, *Op. Cit.*, p. 42; e ainda em HAMA, Boubou. Association SCOA pour la recherche scientifique en Afrique noire, *Troisième colloque international, Niamey 30 novembre – 6 décembre 1977, Actes*, ronéotypé, Paris, Association SCOA, 1980, pp. 133-134. *Apud* SIMONIS, Francis. *L'Afrique soudanaise au Moyen Âge*: le temps des grands empires (Ghana, Mali, Songhaï). Marseille : CRDP de l'académie d'Aix-Marseille, 2010, pp. 102-103.

[79] "Rouch faz uma interessante observação a respeito da obra de Boubou Hama *Le double d'hier a rencontré demain* [O duplo de ontem encontra o amanhã] e outros trabalhos sobre a possessão Songhay. Ele afirma: 'Considero agora que qualquer trabalho acerca destes assuntos [fenômenos de possessão] que não faça referência a ele [o livro de Hama] não vale a pena ser lido' (1989: 321)." DILLEY, Roy. *Reflections of Rouch by Father, Son and 'Holey' Ghosts*: images in the hall of mirrors. Review Essay. In: *Journal of Religion in Africa*, Vol. 25, Fasc. 2. Leiden : E.J. Brill, May/1995, p. 200, nota n. 6. Disponível em http://www.jstor.org/stable/1581273 Acesso em 28/09/2015, às 12h15.

> Tentarei ver por que o Negro cósmico se lança na vida e por que domina todas as circunstâncias dela. Por que, também, enquanto não tenha perdido sua personalidade, ele aceita a morte com essa coragem rara que faz com que às vezes ele acorra a ela sem cálculo, quando sua honra e a de sua família estão em jogo. Tudo isso, do meu ponto de vista, não é simplesmente mágica, mas resultado de sua concepção de vida e de mundo, o resultado de sua educação. Ele está sempre consciente de seu sacrifício e, sempre, lega-o como exemplo para uso das gerações seguintes.[80]

Queremos chamar a atenção para o fato de que Boubou Hama não apenas publicava sobre assuntos relativos à cultura africana – que ele mesmo havia adquirido quando criança –, ele o fazia em periódicos oficiais da AOF. Aquele voltado especificamente à educação tinha, como comentado, abertura para que interessados em contribuir para a temática educacional enviassem artigos; na posição de docente, Boubou Hama colaborou com um trabalho sobre os *Holés*, que considerava parte constituinte da educação em África. Além disso, os assuntos que selecionou para pesquisar e publicar estavam completamente voltados ao âmbito da cultura – e especificamente ao campo das crenças – do território em que vivia. Sem o intuito de explorar seu conteúdo, vale relembrar ainda a existência de seu trabalho, citado anteriormente, a respeito do animismo Karou-Béné, que, ao que tudo indica, não chegou a ser publicado na época em que foi escrito (década de 1930), mas cuja temática se aproxima em muito daquela dos outros dois artigos, estes sim veiculados em revistas oficiais do período.

Ainda em relação a publicações relativas à educação, após a independência do Níger, em 1960, Boubou Hama publicou, em conjunto com um inspetor de ensino primário francês chamado Marcel Guilhem, dois livros didáticos. Tratando-se ambos de manuais de História, o primeiro, veiculado em 1964, intitulava-se *Niger, récits historiques* [Níger, relatos históricos] e direcionava-se ao *Cours Élémentaire* (alunos de 6-9 anos); o segundo, mais volumoso e elaborado, visava os estudantes do *Cours Moyen* (alunos de 8-11 anos), recebendo o título de *Histoire du Niger: l'Áfrique, le monde* [História do Níger: a África, o mundo] e sendo publicado em 1965.[81] Juntamente com outras obras de outros autores que, na mesma época, publicaram textos cobrindo disciplinas diversas, "esta produção de manuais escolares responde a uma preocupação fundamental para a escola e para sua adaptação à situação da

---

[80] « Je vais essayer de voir pourquoi le Nègre cosmique se lance dans la vie et pourquoi il en domine toutes les circonstances. Pourquoi, aussi, tant qu'il n'a pas perdu sa personnalité, il accepte la mort avec ce courage rare qui fait que parfois il y accourt sans calcul quand son honneur et celui de sa famille sont en jeu. Tout cela, à mon sens, n'est pas simplement magique, mais bien le résultat de sa conception de la vie et du monde, l'aboutissement de son éducation. Il est toujours conscient de son sacrifice et, toujours, il le lègue en exemple à l'usage des générations à venir. » HAMA, *Essai d'analyse de l'éducation Africaine*, *Op. Cit.*, p. 12.

[81] GUILHEM, Marcel; HAMA, Boubou. *Niger, récits historiques*. Cours Élémentaire. Paris : Ligel, 1964. GUILHEM, Marcel; HAMA, Boubou. *Histoire du Niger*: l'Afrique, le monde. Cours Moyen. Paris : Ligel impr. Chaix-Desfossés, 1965.

independência."[82] Nesta época, Boubou Hama não trabalhava mais como professor, mas sua preocupação com a educação e a cultura havia se mantido viva e persistia de modo significativo em suas outras atuações profissionais, sendo aqueles manuais escolares evidências deste duradouro interesse.

Finalmente, há ainda outro elemento que corrobora este argumento. Em um livro sobre literatura africana em francês, a autora menciona a existência, nos arquivos do IFAN em Dakar, de uma transcrição de 30 páginas de contos e fábulas, gravados por Boubou Hama, diretor da sede local do IFAN em Niamey (entre 1954 e 1957)[83], onde ele diz que as histórias eram para serem usadas por professores "para ensinar a moral universal, que é a mesma em toda parte do mundo."[84] O projeto intelectual mais abrangente de Boubou Hama estava relacionado com a educação em seu sentido amplo – e continuaremos insistindo neste ponto –, mas aquele documento aponta para a ideia de que ele também estava pensando em educação no sentido do ensino escolar. Seu interesse por narrativas africanas (contos, lendas, fábulas) era imenso, bem como era abundante sua produção neste sentido; igualmente amplo era o público ao qual esta produção se direcionava, estando nele incluídos aquelas figuras que fizeram parte da vida de Boubou Hama de maneira intensa e eram para ele tão conhecidos: alunos e professores.

6. Conclusão

A partir das considerações feitas até aqui, podemos apontar respostas para algumas de nossas perguntas norteadoras. Em primeiro lugar, como as pessoas negociam suas identidades em contextos nos quais a própria noção de identidade não está clara? Ou melhor, como ocorrem negociações em conjunturas nas quais aquela noção estava clara para algumas pessoas e não para outras?[85] Neste sentido, centrando-nos na posição de Boubou Hama em relação à cultura africana vis-à-vis a educação europeia, podemos perceber um movimento

---

[82] « cette production de manuels scolaires répond à un souci fondamental pour l'école et à son adaptation à la situation de l'indépendance. » LAYA; PÉNEL; NAMAÏWA, *Op. Cit*., p. 212.

[83] Datas referenciadas em LAYA; PÉNEL; NAMAÏWA, *Op. Cit*., p. 210. A transcrição mencionada, segundo a autora, não tem data.

[84] « pour enseigner la morale universelle, une, partout dans le monde. » BLAIR, Dorothy S. *African literature in French*: a history of creative writing in French from West and Equatorial Africa. Cambridge : Cambridge University Press, 1976, p. 27.

[85] Agradeço ao professor Dr. Omar Ribeiro Thomaz (UNICAMP) pelo apontamento. Tal pergunta poderia ainda ser desdobrada em outros questionamentos – que deixaremos para reflexões futuras –, como as razões que possibilitavam a identidade estar clara para alguns, mas não para outros.

pendular e constante de, para usar a expressão de Karin Barber e Paulo de Moraes Farias, *self-assertion and brokerage* [autoafirmação e intermediação].[86] As questões que Boubou Hama enfrentava no tocante à relação entre África e Europa, seja internamente, seja externamente, no contato com a administração francesa, demonstram que a posição que ocupava era aquela de um entre-lugar. Mesmo não sendo o único a vivenciar esta situação, seu caso denota a existência de tal problema, sendo representativo da dificuldade das negociações identitárias no contexto colonial africano.

Uma segunda pergunta para a qual queremos chamar a atenção é: quais são as relações entre a educação colonial e os posicionamentos político-intelectuais daqueles que estavam inseridos nela? Percebemos que o sistema educacional francês, ao contrário de apenas formar uma elite letrada nativa que seguiria os mandamentos da administração colonial, acabou por prover os instrumentos que engendraram críticas à própria colonização. Boubou Hama foi um homem que pode fazer uso do próprio sistema educacional no qual estava inserido – primeiro como aluno, depois como professor – para estabelecer suas ideias e arquitetar um projeto político-intelectual para o Níger e para o continente africano como um todo. Neste, não apenas a educação e a cultura tinham papel preponderante, mas toda uma dimensão espiritual, que havia acompanhado este homem desde a infância por meio de crenças, tradições, contos e lendas, também possuía uma importância cabal.

[86] Cf. BARBER; MORAES FARIAS, *Op. Cit.*

CAPÍTULO 2
Boubou Hama: Homem de Estado

> Se olhamos o mapa-múndi, nosso continente aparece, entre o Mediterrâneo, o Oceano Índico e o Atlântico, como uma imensa protuberância em forma de ponto de interrogação no flanco do mundo antigo.[1]

1. Entrando na política – 1936-1946

Ao longo de sua vida, Boubou Hama assumiu diversos papéis no cenário político nigerino, um processo que foi acompanhado pelo desenvolvimento de seu pensamento político no seio das redes sociais às quais pertenceu. Uma das primeiras de tais redes chamava-se *La jeunesse française de Niamey* [A juventude francesa de Niamey], da qual era secretário em 1935. Esta instituição acabou por dar forma, em 1936, à *Association amicale et sportive de Niamey* [Associação fraternal e esportiva de Niamey] – conhecida por sua forma abreviada *L'Amicale* –, com a qual Boubou Hama continuou colaborando até dela tornar-se vice-presidente em 1939. Pouco depois, em 1942, a seção esportiva desta associação passou a encontrar-se sob a responsabilidade dos parentes Diori Hamani e Djibo Bakary[2], homens que marcaram presença basilar tanto na trajetória de Boubou Hama quanto na rota política do próprio Níger; Hamani como primeiro presidente eleito após a independência, Bakary como seu ferrenho opositor.[3]

---

[1] « Si l'on regarde la mappemonde notre continent y apparaît, entre la Méditerranée, l'Océan Indien et l'Atlantique, comme une immense protubérance en forme de point d'interrogation au flac de l'ancien monde. » HAMA, Boubou. *Les grands problèmes de l'Afrique des Indépendances.* Paris : Éditions Pierre Jean Oswald, 1974, p. 18.

[2] Sobre *L'Amicale*, Cf. LAYA, Diouldé; PÉNEL, Jean-Dominique; NAMAÏWA, Boubé (Dir.). *Boubou Hama*: un homme de culture nigérien. Paris : L'Harmattan, 2007, p. 55, nota de rodapé n. 110. Em relação ao parentesco entre Hamani e Bakary, temos informações discrepantes. Um artigo escrito por Philippe Decraene e publicado no jornal francês *Le Monde* em 12/03/1968 aponta os dois homens como sendo primos e tendo nascido na mesma vila: Cf. MARTIN, François. *Le Niger du président Diori*: chronologie 1960-1974. Paris : L'Harmattan, 1991, p. 216. Por sua vez, Fluchard apresenta Bakary como sendo tio de Hamani: Cf. FLUCHARD, Claude. *Le PPN/RDA et la décolonisation du Niger*: 1946-1960. Paris : L'Harmattan, 1995, p. 59. Por outro lado, Walraven se refere a eles como parentes distantes: Cf. WALRAVEN, Klaas van. *The yearning for relief*: a history of the Sawaba movement in Niger. Leiden/Boston : Brill, 2013, p. 49. Além disso, Fluchard levanta a hipótese da interferência de questões pessoais e familiares nas posições políticas e nas lutas entre Diori Hamani e Djibo Bakary: Cf. FLUCHARD, *Op. Cit.*, pp. 112-113. Não temos informações suficientes para tecer mais considerações sobre este assunto, uma vez que os laços de parentesco que os uniam podiam ser específicos de sua cultura ou grupo social, cujos detalhes desconhecemos.

[3] Cf. Apêndice D.

Outra rede social importante no percurso político de Boubou Hama foi o sindicato dos professores, ao qual se filiou bastante cedo em sua carreira como docente, também durante a década de 1930. Escrevendo sobre si mesmo em seus *carnets de prison*, ele relembra:

> Inscrito no sindicato dos professores desde 1936, sua opinião era conhecida. Como você lia Karl Marx, você foi taxado como sendo um comunista perigoso. Você se tornou o intelectual avançado suscetível a aderir ao Partido Comunista. Ao se inscrever no Socorro Popular da França[4], você confirmou por esta inscrição aquilo que se pensava de você. Em 1938, juntamente com outros companheiros franceses, vocês denunciavam, pela primeira vez, os abusos da administração colonial do Níger...[5]
>
> [...]
>
> Estávamos em 1936. A Frente Popular na França acabava de triunfar. Nas colônias, enfim, sonhava-se em conferir ao nativo algum direito: aquele de se sindicalizar, caso estivesse munido de seu certificado de estudos primários nativos, caso tivesse este mínimo que o permitia, dizia-se, compreender seus direitos. Provido de meu diploma da *École Normale William Ponty*, eu tinha mais do que o suficiente para ter o direito de me sindicalizar.[6]

Estas passagens denotam não apenas um interesse pela participação na instituição sindical, mas também a postura política adotada. A leitura de textos de Marx, o flerte com o Partido Comunista, o apoio à coligação de partidos de esquerda franceses conhecida como Frente Popular, a posição de denúncia anticolonialista e a busca por maiores direitos para os nativos das colônias são elementos que, em conjunto, apresentam o posicionamento de

---

[4] Associação sem fins lucrativos criada nos anos 1920. Após os efeitos da Primeira Guerra Mundial, militantes comunistas criaram, em 1923, a seção francesa do Socorro vermelho internacional [*Secours rouge international*], que se interessava por militantes anticolonialistas, por trabalhadores envolvidos tanto em sindicatos quanto na política, e por prisioneiros políticos, agindo também em atividades sociais voltadas a crianças carentes. De 1936 a 1945, em favor da Frente popular [*Front populaire*], e procurando abrir-se mais à sociedade civil, a associação mudou de nome para Socorro popular da França e das colônias [*Secours populaire de France et des colonies*], engajada em denunciar as más condições de vida dos nativos das colônias, além de dar suporte à Espanha republicana e aos refugiados do nazismo. Durante a Segunda Guerra Mundial, foi interditada, mas continuou perpetrando ações de solidariedade clandestinamente. A partir de 1945, criou-se o Socorro popular francês [*Secours populaire français*], da junção do Socorro popular da França e a Associação nacional das vítimas do nazismo [*Association nationale des victimes du nazisme* / ANVN]. Com a missão de agir contra a pobreza e a exclusão e promover a solidariedade, suas ações vão no sentido da ajuda social nos campos alimentar, de vestimenta, moradia, inserção sócio-profissional, acesso à cultura, aos direitos, etc. A instituição existe ainda hoje, tendo festejado seus 70 anos em 2015. Cf. https://www.secourspopulaire.fr/histoire Acesso em 12/03/16, às 07h04.

[5] « Inscrit au syndicat des instituteurs dès 1936, ton opinion était connue. Comme tu lisais Karl Marx, tu fus fiché comme étant un communiste dangereux. Tu devins l'intellectuel avancé susceptible d'adhérer au Parti Communiste. Quand tu t'inscrivis au Secours populaire de France, tu accréditas par cette inscription ce qu'on pensait de toi. En 1938, avec d'autres camarades français, vous dénonciez pour la première fois les exactions de l'administration coloniale du Niger... » HAMA, Boubou. *L'itinéraire de l'homme et du militant*, p. 36. *Apud* LAYA; PÉNEL; NAMAÏWA, *Op. Cit.*, p. 132, nota de rodapé n. 256.

[6] « Nous étions en 1936. Le Front populaire en France venait de triompher. Dans les colonies, enfin, on songea à donner à l'indigène quelque droit, celui de se syndiquer quand il était pourvu de son certificat d'études primaires indigènes, quand il avait ce minimum qui lui permettait, disait-on, de comprendre son droit. Pourvu de mon diplôme de l'École Normale William Ponty, j'avais plus que ce qu'il fallait pour avoir de droit de me syndiquer. » *Id. Ibid.*, p. 132, nota de rodapé n. 256. Grifo nosso.

Boubou Hama frente à perspectiva política naquela época. Mesmo que sua trajetória no ramo da política tenha sido mais forte a partir dos anos 1940, como veremos, seu envolvimento com questões sociais e políticas havia começado ainda na década anterior, coincidindo com os primeiros anos de sua carreira como professor.

Lembramos que, em 1945, Boubou Hama foi transferido de onde lecionava em Niamey para outra escola, na localidade de Dori, pelo desagrado que sua forma de ensinar História havia causado em determinado membro da administração francesa, o Governador Jean Toby. Contudo, não fora ele o único a sofrer transferências naquele período: apenas um ano antes de Boubou Hama ter sido afastado daquela central cidade nigerina, Diori Hamani havia sido transferido para a localidade de Filingué, enquanto que Djibo Bakary (ambos graduados pela *École Normale William Ponty*) fora realocado para a localidade de Agadès.[7] Tais movimentos, que afetavam especialmente aqueles homens cuja posição social de *commis* (em francês, funcionário, empregado) no sistema administrativo francês os encaixava na categoria de uma elite nativa, cujos membros eram denominados na época como *évolués* – "um 'commis' era alguém que havia frequentado uma escola colonial ou havia adotado os hábitos dos brancos, o que os franceses condescendentemente chamavam de 'évolué'"[8] –, tinham um significado político. De acordo com o próprio Boubou Hama, "a transferência de Diori para Filingué e a minha para Dori se explicam pela desordem que havia se apoderado dos colaboradores de Vichy frente ao anúncio da Constituinte e da representação africana no parlamento francês."[9] Segundo Walraven, "vários outros 'commis' também foram confrontados com relocações forçadas que eram muitas vezes inspiradas pelo desejo da administração de neutralizar atividades políticas indesejadas na capital."[10]

Na época de tais transferências, a administração francesa no Níger era encabeçada justamente pelo Governador Jean Toby, que ficaria em seu posto até 1954, tendo substituído o General Maurice-Émile Falvy, Governador do Níger entre 1940 e 1942, com quem Boubou

---

[7] "...[em Niamey] eu criei uma equipe de *Éclaireurs* [grupo de escotismo] que levava o nome de Monteil. Estávamos então sob autoridade do governo de Vichy, e nosso movimento não era muito bem visto, ainda que fosse porque nós cantávamos outras músicas além de "*Marechal, nous voilà*"...! Foi sem dúvida por conta disso que eu fui enviado para a escola elementar de Birni N'Konni e depois, enfim, para Agadès, a cidade do Saara nigerino." BENOIST, Joseph Roger de. *Du parti progressiste nigérien au Sawaba*: Djibo Bakary parle. In: *Politique Africaine*, n. 38, Juin 1990, p. 98.

[8] "a 'commis', i.e. someone who had been to a colonial school or had adopted the customs of white people – what the French condescendingly called an 'évolué'." WALRAVEN, *Op. Cit.*, p. 41.

[9] « l'affectation de Diori à Filingué et la mienne à Dori s'expliquaient par le désarroi que s'était emparé des collaborateurs de Vichy à l'annonce de la Constituante et de la représentation africaine au parlement français. » FLUCHARD, *Op. Cit.*, p. 32.

[10] "several other 'commis' were also confronted with forced relocations that were often inspired by the administration's wish to neutralise unwanted political activity in the capital." WALRAVEN, *Op. Cit.*, p. 49

Hama também teve entreveros.[11] Ambos os Governadores trabalharam sob o regime da França de Vichy (em referência ao nome da cidade para onde foi transferida a sede do governo, mas sendo também conhecido como 'Estado Francês'), instalado após a rendição do país à Alemanha nazista em 1940 e encabeçado pelo Marechal Philippe Pétain até 1944. Era, portanto, neste contexto de ocupação militar e de governo fantoche que se encontrava a França; consequentemente, isto acabava por atingir também a administração de suas colônias, algo que não passou batido a Boubou Hama.[12] Além disso, segundo Walraven, o Governador Vichysta Jean Toby, responsável pelas realocações dos professores e de outros *évolués*, era um homem de visão tendenciosa, inclinado por uma noção etnicizada do Níger e cujas ideias antiquadas a respeito do domínio colonial não seguiam o compasso dos movimentos de um novo cenário político.[13]

No entanto, suas posições reacionárias não puderam frear, por exemplo, o anúncio de reformas coloniais na África durante a *Conférence de Brazzaville* em 1944, na qual, entre outras orientações, recomendou-se: o aumento da representação das colônias na Assembleia Constituinte e junto ao poder central; o estabelecimento de assembleias representativas compostas por europeus e indígenas eleitos por sufrágio universal; o acesso a *indigènes* a posições no quadro de funcionários, com igualdade de títulos e de remuneração em relação aos europeus; a ascensão dos *indigènes* à responsabilidade política; o incentivo ao ensino; a suspensão dos trabalhos forçados; e a elevação do padrão de vida dos africanos.[14] Apesar de nem todas as recomendações terem sido de fato implantadas na sequência da Conferência, e apesar de nenhum dos *évolués* da *Afrique Occidentale Française* [África Ocidental Francesa / AOF] ter estado presente naquele encontro, este foi um momento importante no qual se percebeu que os ventos da mudança começavam a soprar.

---

[11] Cf. LAYA; PÉNEL; NAMAÏWA, *Op. Cit.*, p. 40, notas de rodapé n. 67 e n. 68.

[12] Em seus *carnets de prison*, o funcionamento do regime de Vichy no Níger é descrito longamente. Cf. LAYA; PÉNEL; NAMAÏWA, *Op. Cit.*, p. 40, nota de rodapé n. 67.

[13] WALRAVEN, *Op. Cit.*, p. 48.

[14] Também chamada *Conférence Africaine Française*, reuniu-se na cidade de Brazzaville (na atual República do Congo) entre Janeiro e Fevereiro de 1944, com membros do Comitê Francês de Liberação Nacional, membros de sindicatos, de partidos, governadores de colônias, conselheiros, enfim, os mais diversos personagens responsáveis pelo governo da AOF. O discurso de abertura foi proferido pelo General Charles de Gaulle, fazendo referência à Guerra Mundial em curso e à importante presença dos africanos na luta enfrentada pela França naquele contexto. Segundo Benoist, as recomendações da Conferência, longe de se apresentarem como um alvará de independência, constituíam um programa de emancipação pela assimilação. As colônias poderiam administrar-se a si mesmas, desde que continuassem a integrar um conjunto francês. Como exposto por de Gaulle: "Que eles se integrem na comunidade francesa com sua personalidade, seus interesses, suas aspirações, seu futuro." Cf. BENOIST, Joseph Roger de. *L'Afrique Occidentale Française de la Conférence de Brazzaville (1944) à l'indépendance (1960)*. Dakar : Les Nouvelles Éditions Africaines, 1982, pp. 23-29. Citação na página 27. Sobre o assunto, também: Cf. COOPER, Frederick. *Citizenship between Empire and Nation*: remaking France and French Africa, 1945-1960. Princeton and Oxford : Princeton University Press, 2014, pp. 27-45.

Foi também entre os anos de 1944 e 1945 que um grupo de homens, dentre os quais Diori Hamani e Djibo Bakary, formou outra *Amicale*: intitulada *Amicale des fonctionnaires*[15] [Fraternidade dos funcionários], tratava-se de uma espécie de associação secreta de *évolués* – também referida como o 'Grupo da Segunda Conferência de Brazzaville'[16] – que se encontrava em uma ilha do rio Níger, em Niamey, para discutir os próximos passos a serem tomados em prol da colônia. Boubou Hama foi eleito para encabeçar esta nova associação. Contudo, em pouco tempo, e por conta de suas transferências para outras cidades, o trio Hamani-Bakary-Hama foi afastado daquelas reuniões e também não esteve presente no nascimento do primeiro partido do Níger – *Parti Progressiste Nigérien* [Partido Progressista Nigerino / PPN] –, criado por uma comissão de 66 membros, em Niamey, no intervalo de literalmente meia hora, no dia 12 de Maio de 1946.[17] Entretanto, por serem peças importantes no novo cenário que se apresentava, aqueles três homens foram informados da constituição do partido e, desta forma, puderam estender seu alcance através da formação de seções nas localidades onde haviam sido instalados: Filingué, Agadès e Dori.[18]

Gostaríamos de chamar a atenção para dois pontos. O primeiro deles toca a relação entre educação colonial e participação na política, sobre o que gostaríamos de argumentar que a passagem de Boubou Hama pelas escolas francesas e, em especial, por *William Ponty* – lembramos, onde também estudaram os grandes da política do Níger e de outras colônias da AOF –, teve papel fundamental não apenas em seu desenvolvimento intelectual, mas também em sua tomada de posição política e nas subsequentes militâncias e participações que exerceu. Além disso, argumentaremos, mais à frente neste trabalho, que a marca da educação continuou a ser fundamental em seus posicionamentos e projetos intelectuais e políticos. Um segundo ponto refere-se a um momento de viragem sentido pela AOF em finais da Segunda Guerra Mundial e logo em seguida, o qual foi essencial para o desenvolvimento não apenas da trajetória política de Boubou Hama, mas da política nigerina como um todo. Foi um período no qual não apenas surgiu o PPN, como também ele começou a ganhar força, o que se exemplifica por uma moção conduzida pelo partido na qual, com base em seu zelo pelo governo de Vichy, em seu uso da violência, em seu não cumprimento da Constituição, em sua

---

[15] FLUCHARD, *Op. Cit.*, p. 31.
[16] WALRAVEN, *Op. Cit.*, p. 48.
[17] FLUCHARD, *Op. Cit.*, p. 37. Cf. *Procès-verbal de la réunion du 12 mai 1946 portant création du Parti Progressiste Nigérien*. Documento anexado em *Id. Ibid*, p. 358.
[18] *Id. Ibid.*, p. 38.

política de depreciação à elite nativa, entre outros, solicitava-se a partida do Governador Jean Toby do Níger e sua imediata substituição.[19]

As décadas seguintes observaram o crescimento do PPN, que passou a atuar como um novo elemento no cenário político da AOF. Este partido, contando com a voz dos autóctones, passou a, como Boubou Hama já havia feito na década de 1930 a partir de sua filiação ao sindicato de professores e outras instituições sociais, posicionar-se frente à administração colonial. Além disso, o PPN não marcou presença na política como uma unidade isolada, mas seus membros agiram em conjunto com outros intelectuais e políticos africanos de outras colônias, que também passaram a organizar-se em partidos e a agir ativamente tanto entre si quanto junto ao governo metropolitano francês.

2. Trajetória política, o PPN-RDA – 1946-1952

Apesar de não ter podido estar presente na fundação do PPN, Boubou Hama acabou por nele exercer uma posição de principal ideólogo. Segundo Fluchard, aspectos que colaboraram para este advento foram o fato de este homem ser mais velho que outros membros como, por exemplo, Diori Hamani (nascido em 1916) e Djibo Bakary (nascido em 1922), e pelo fato de ter, à época da criação do partido, uma bagagem de muitos anos de trabalho como professor e uma considerável formação política.[20] Sua atuação no PPN foi longa – assumindo inclusive a posição de presidente do partido entre 1956 e 1960 – e contundente. Em uma obra posterior, Boubou Hama descreve o PPN e seu combate anti-colonial: "Ele busca sua inspiração nas massas, na recusa destas em sofrer a injustiça colonial. Não se trata de um partido de vanguarda como supõem os administradores, mas *um partido de massas, um agrupamento de nigerinos motivados pelo progresso de sua região, posto que conscientes da necessidade deste como condição para o desenvolvimento de nossa personalidade africana*."[21] Esta luta de oposição a elementos do *fait colonial* não era prerrogativa apenas do partido nigerino.

---

[19] Cf. *Motion du PPN réclamant le départ du governeur Toby (08/01/1948)*. Documento anexado em FLUCHARD, *Op. Cit.*, pp. 368-369.
[20] *Id. Ibid.*, p. 39.
[21] « Il puise son inspiration dans les masses, dans le refus de celles-ci de subir l'injustice coloniale. Ce n'est pas un parti d'avant-garde comme le supposent bien des cadres, mais *un parti de masses, un rassemblement de Nigériens motivés par le progrès de leur pays, parce que conscients de sa nécessité comme conditionnement de l'épanouissement de notre personnalité africaine.* » HAMA, *Les grands problèmes de l'Afrique des Indépendances, Op. Cit.*, p. 115. Grifos no original.

Os anos da primeira metade da década de 1940 salientaram um momento de tensão para a França e suas colônias africanas, sendo um período no qual reformas estavam sendo altamente esperadas e, também, cumpridas. Alguns símbolos do colonialismo acabaram por ser derrubados, sendo os anos de 1945 e 1946 especialmente emblemáticos neste sentido. Em Dezembro de 1945 abriu-se a *Assemblée Nationale Constituante* [Assembleia Nacional Constituinte / ANC], contando com a participação de deputados africanos dos diversos territórios da AOF, da *Afrique Équatoriale Française* [África Equatorial Francesa / AEF], de Camarões e de Madagascar; homens que, dali em diante, passaram a representar os interesses dos povos colonizados. Tão logo suas cadeiras foram assumidas, passou-se ao questionamento de grandes ícones da opressão colonial: o *Code de l'indigénat* e o trabalho forçado.[22]

De acordo com Fluchard, "um decreto, de 22 de Dezembro de 1945, aboliu uma grande parte do sistema do *indigénat*. Este regime aplicado aos 'sujeitos' coloniais permitia às autoridades administrativas infligir penas de multas, de cobrança em dias de trabalho [*prestation*] ou de prisão para os feitos julgados repreensíveis."[23] Apesar de algumas práticas desta legislação de exceção que atingia, de maneira discriminatória, as populações autóctones sob o regime colonial francês, terem perdurado até o período das independências, este primeiro passo foi essencial no processo de mudança de tratamento entre administração e colonos. Em segundo lugar, "os deputados africanos, encabeçados por Félix Houphouët-Boigny, introduziram um projeto de lei abolindo o trabalho forçado. Ninguém desejava defender esta prática sórdida, e a lei foi passada por unanimidade em Abril de 1946..."[24] Este ato de abolição passou a ser conhecido como 'lei Houphouët-Boigny', reconhecendo a importância deste representante da colônia da Costa do Marfim neste quesito.

Outro deputado, este representando a colônia do Senegal, a fazer um movimento crucial naquele momento chamava-se Amadou Lamine Guèye, que sugeriu um projeto de lei a respeito da cidadania, acordando que todos os *ressortissants* [habitantes] dos territórios ultramarinos franceses teriam a qualidade de cidadãos, da mesma forma que os nacionais franceses da metrópole. Este ato "aboliria 'todas as barreiras que ainda existem entre os homens que queremos proclamar como iguais'. Seu projeto de lei passou por unanimidade e

---

[22] COOPER, *Op. Cit.*, p. 67.

[23] « un décret du 22 décembre 1945, abolit une grande partie du système de l'indigénat. Ce régime appliqué aux 'sujets' coloniaux permettait aux autorités administratives d'infliger des peines d'amendes, de prestations ou de prison pour des faits jugés répréhensibles. » FLUCHARD, *Op. Cit.*, p. 42.

[24] "African deputies, led by Félix Houphouët-Boigny, introduced a bill abolishing forced labor. No one was then willing to defend this sordid practice, and the law was passed unanimously in April 1946..." COOPER, *Op. Cit.*, p. 68. Ver também *Id. Ibid.*, p. 171.

ficou conhecido como a lei de 7 de Maio de 1946 ou, mais claramente, a lei Lamine Guèye."[25] Segundo Cooper, esta lei permitiu à França afirmar-se nos círculos internacionais que se tornavam críticos do colonialismo; apesar de não ter eliminado todos os traços da situação colonial, a lei proclamava o princípio de igualdade e, além disso, denotava que os territórios coloniais não seriam mais vistos com status internacional, mas como parte de um conjunto maior, a *Union Française* [União Francesa], cujo estabelecimento e organização estavam previstos sob o título VIII da nova Constituição da Quarta República Francesa, que, após diversas discussões revisionistas, ficou em vigor de 1946 a 1958.[26]

Ainda no ano de 1946, no mês de Setembro, aqueles mesmos membros africanos que haviam sido eleitos para ocuparem posições políticas na França publicaram o *Manifeste du Rassemblement Démocratique African* [Manifesto do Agrupamento Democrático Africano].[27] As afirmações presentes neste documento desembocaram, um mês depois, em 18 de Outubro de 1946, em um congresso na cidade de Bamako e, no último dia, em 21 de Outubro, na criação do *Rassemblement Démocratique African* [Agrupamento Democrático Africano / RDA][28], um partido inter-territorial ao qual o PPN logo se ligou.[29] Boubou Hama estava presente no Congresso de Bamako e lembra: "A luta continua! No congresso de Bamako, Kotia pode sentir a imensa força do RDA, o poder da África imposto ao continente para onde acorreram, a este encontro da liberação da África, os amigos de sempre e os antigos adversários, a França progressista."[30]

A ascensão política de Boubou Hama passou, portanto, pelo engajamento nas atividades do RDA. Como ele próprio mais tarde escreveria, "o objetivo do RDA era o de, dentro dos termos da lei, abalar o colonialismo para dele arrancar o maior número de reformas

---

[25] "would abolish 'all the barriers that still exist among the men whom we want to proclaim equal.' The bill passed unanimously. [Lamine Guèye's] bill became known as the law of 7 May 1946 or, more tellingly, the Lamine Guèye law." COOPER, *Op. Cit.*, p. 88.

[26] Em relação à lei Lamine Guèye: Cf. *Id. Ibid.*, p. 90. Sobre o estabelecimento da Constituição de 1946, conferir o livro de Cooper, especialmente o Capítulo 2, intitulado *A constitution for an empire of citizens* [Uma constituição para um império de cidadãos]: Cf. *Id. Ibid.*, pp. 67-123.

[27] Manifesto do RDA, de Setembro de 1946, anexado em BENOIST, *L'Afrique Occidentale Française de la Conférence de Brazzaville (1944) à l'indépendance (1960)*, *Op. Cit.*, pp. 559-561 e em FLUCHARD, *Op. Cit.*, p. 356. Os africanos que assinaram o documento foram os seguintes: Félix Houphouët-Boigny, deputado da Costa do Marfim; Lamine Guèye, deputado do Senegal e Mauritânia; Jean Félix Tchicaya, deputado do Gabão e Moyen Congo; Sourou Migan Apithy, deputado do Daomé e Togo; Fily Dabo Sissoko, deputado do Soudan e Níger; Yacine Diallo, deputado da Guiné; e Gabriel d'Arboussier, antigo deputado do Gabão e Moyen Congo.

[28] Cf. Apêndice D.

[29] Cf. FLUCHARD, *Op. Cit.*, pp. 43-48. Cf. WALRAVEN, *Op. Cit.*, p. 52.

[30] « Le beau combat continue! Au congrès de Bamako, Kotia avait senti l'immense force du R.D.A., la puissance de l'Afrique imposée au continent d'où accoururent, à ce forum de la libération de l'Afrique, les amis de toujours, et les adversaires d'hier, la France progressiste. » HAMA, Boubou. *Kotia-Nima III*: dialogue avec l'Occident. Paris : Présence Africaine, 1969, pp. 115-116. Em seus *carnets de prison*, Boubou Hama também fala desse congresso: Cf. HAMA, Boubou. *L'itineraire de l'homme et du militant*, pp. 79-91. *Apud* LAYA; PÉNEL; NAMAÏWA, *Op. Cit.*, p. 132, nota de rodapé n. 257.

possível, ou ainda de derrubá-lo para dele se libertar. Tal luta tinha uma parte de subjetividade que a tornava *negativa*, não sendo seu objetivo o reforço do colonialismo, mas seu *enfraquecimento*, ou ainda sua *destruição, o que era, visto pelo nosso lado, bom e justo*."[31] Também engajados naquele grupo, através de uma coligação que passou a ser apresentada como PPN-RDA, encontravam-se os nigerinos Diori Hamani e Djibo Bakary; com este último, Boubou Hama partilhava do mesmo peso social de ser de berço humilde.[32]

Apesar deste importante fator, ambos estes homens puderam passar suas ideias adiante para estudantes durante o período em que trabalharam como professores[33] e, da mesma forma, também puderam ascender na carreira política. Posteriormente, seus caminhos iriam divergir completamente. Boubou Hama interrompeu sua carreira docente em 1946, quando foi eleito para a *Assemblée Locale* [Assembleia Local] do Níger como representante do *deuxième collège* [segundo colégio eleitoral][34]; ao mesmo tempo em que Diori Hamani foi eleito como

---

[31] « Le but du RDA était, dans le cadre de la loi, de bousculer le colonialisme pour lui arracher le plus de réformes possibles, sinon de l'abattre afin de s'en affranchir. Une telle lutte avait une part de subjectivité qui la rendait *négative*, son but n'étant pas le renforcement du colonialisme mais son *affaiblissement*, sinon sa *destruction, ce qui était de notre part juste et de bonne guerre*. » HAMA, Boubou. *Les grands problèmes de l'Afrique des indépendances*, *Op. Cit.*, p. 115. Grifos no original.

[32] A este respeito, Walraven explicitamente mostra que Djibo Bakary "era um 'talaka' (pl. 'talakawa') ou 'plebeu', alguém que, na sociedade do Níger, tradicionalmente orientada pelo status, era visto como sendo de 'baixa' categoria." WALRAVEN, *Op. Cit.*, p. 44. Em uma nota de rodapé na mesma página, o autor diz: "Apesar de ser filho de um chefe, Bakary era de berço humilde. [...] Talaka significa que aquela pessoa não tem poder, que outros podem dar-lhe ordens; portanto, pode incluir mesmo os filhos do chefe." Além disso, sobre Boubou Hama, Walraven coloca: "Hama era um Songhay, mas de berço humilde..." *Id. Ibid.*, p. 49. Fluchard é outro autor que afirma: "[Boubou Hama] é igualmente animado por uma grande ambição, mas sua origem social – ele é de casta inferior – o prejudica, em um lugar onde as estruturas tradicionais conservam todo seu valor." FLUCHARD, *Op. Cit.*, pp. 52-53. Ainda, em texto de Pénel: "Podemos também acrescentar os motivos obscuros e baixos de certas pessoas no Níger que consideram que o pertencimento social de Boubou Hama a uma categoria desfavorizada é motivo suficiente para não levá-lo em consideração." LAYA; PÉNEL; NAMAÏWA, *Op. Cit.*, p. 10, nota de rodapé 3. Por fim, em artigo de Philippe Decraene, publicado no *Le Monde* em 12/03/1968, há a informação sobre Boubou Hama: "Oriundo do povo, contrariamente a seu colega Djamballa, que pertencia a uma família de chefes tradicionais..." *Apud* MARTIN, *Op. Cit.*, p. 216. Apesar de todas estas indicações a respeito de tal traço importante, não temos em nossas fontes informações que permitam comprovar a situação social de Boubou Hama, motivo pelo qual optamos por confiar nos autores da bibliografia secundária.

[33] Lembramos que Djibo Bakary também se formou professor em *William Ponty*, em uma época na qual a escola não se encontrava mais em Gorée/Dakar, como na época de estudos de Boubou Hama; de acordo com suas lembranças: "Foi em Janeiro de 1938 que eu cheguei a Sébikhotane, para onde a Escola [*William Ponty*], antes instalada em Gorée, havia sido transferida. Minha classe era a mais numerosa desde a criação da Escola e nela fiz um grande número de amizades. Foi ali que comecei a fazer escotismo, no [grupo] *Éclaireurs de France*. E quando, depois de três anos passados em Sébikhotane, fui enviado a Niamey como professor..." BENOIST, *Du parti progressiste nigérien au Sawaba*, *Op. Cit.*, p. 98.

[34] A representatividade governamental e a lei eleitoral nas colônias francesas eram regidas, até 1956, quando a *loi cadre* de 26 de Junho conferiu sufrágio universal e colégio eleitoral único, por uma divisão em dois colégios eleitorais, o que atingia tanto eleitores quando candidatos. Em linhas gerais, o *première collège* [primeiro colégio eleitoral] era composto por europeus, ou "cidadãos de estatuto civil", residentes nos territórios de além-mar. O *deuxième collège* [segundo colégio eleitoral] era composto pelos autóctones, pessoas das populações locais cuja elegibilidade e possibilidade de voto estavam condicionadas a determinados critérios seletivos. Em relação à representatividade, a quantidade de membros eleitos também era desproporcional em relação ao contingente populacional. Por exemplo, de acordo com Cooper, os 15 milhões de africanos da África Ocidental seriam representados por 6 deputados, ao passo que os 21 mil cidadãos (maior parte composta por europeus) poderiam eleger 4 deputados. Cf. COOPER, *Op. Cit.*, p. 61. Em relação especificamente ao Níger, Fluchard apresenta os

deputado na *Assemblée Nationale* [Assembleia Nacional] francesa em Paris, também como representante do segundo colégio eleitoral.[35] Por sua vez, Djibo Bakary deixou sua carreira de professor em 1948 para tornar-se secretário-geral do PPN, no qual participou ativamente até o rompimento de seus laços em 1951.[36]

Em relato recolhido por Joseph Roger de Benoist, Bakary relembra que, em 1947, ele e outros membros do PPN (incluindo Diori Hamani, que havia viajado de Paris para o Níger) fizeram uma turnê pela cidade de Zinder, para onde se dirigiram muitas pessoas. Para a ocasião, Boubou Hama havia preparado um discurso, que então preferiu que fosse lido por Djibo Baraky, com o medo de que, se fosse ele mesmo a lê-lo, correria o risco de não ser eleito para o cargo de *conseiller de l'Union Française* [conselheiro na União Francesa][37], ao que Bakary expõe: "Foi então que compreendi que ele não era um militante verdadeiro, que queria apenas as honrarias."[38] Além disso, em uma carta datada de 1954, Bakary acusa

---

seguintes números: os inscritos no primeiro colégio eleitoral eram em número de 353, para os quais se previa a representação de 10 assentos, enquanto que no segundo colégio eleitoral havia 20 assentos para os mais de 2 milhões de habitantes. Diori Hamani chegou a qualificar a situação como anormal diante da Assembleia Nacional Francesa em 1948. Cf. FLUCHARD, *Op. Cit.*, p. 71. Ainda sobre o assunto: Cf. IDRISSA, Kimba. *La dynamique de la gouvernance*: administration, politique et ethnicité au Niger. In: _____ (Dir.). *Le Niger*: État et Démocratie. Paris : L'Harmattan, 2001, p. 34. Por fim, outras informações se encontram em: Cf. LAYA; PÉNEL; NAMAÏWA, *Op. Cit.*, p. 209, nota de rodapé n. 371.

[35] LAYA; PÉNEL; NAMAÏWA, *Op. Cit.*, p. 209.

[36] "Sobre sua demissão como professor no início de 1948..." WALRAVEN, *Op. Cit.*, p. 63. "[Em 1947] o comitê diretor então lhe pede para tirar uma licença sem vencimentos para trabalhar como secretário de Diori Hamani e para assegurar o secretariado do partido." FLUCHARD, *Op. Cit.*, p. 59. De acordo com listas dos membros dos comitês diretores do PPN, anexadas por Fluchard, Baraky consta no posto de secretário geral do PPN na data de 25 de Setembro de 1947, posição na qual seu nome figura ainda em 3 de Junho de 1950. Na sequência, a lista de 6 de Maio de 1951 já conta com Diamballa Yansambou no cargo de secretário geral. Sobre a exclusão de Bakary do PPN: Cf. FLUCHARD, *Op. Cit.*, pp. 108-113.

[37] "A *Assemblé de l'Union Française* tinha a vocação de ser um Parlamento federal. Reunida pela primeira vez em Versalhes, em 10 de Dezembro de 1947, ela cumpriu um papel de conselheiro [sic] obrigatório. Ela conhece os projetos ou proposições que lhe são submetidos para avaliação pela Assembleia Nacional ou o governo da República Francesa ou os governos dos Estados associados. Sua principal falha deve-se a seu papel unicamente consultivo. O Níger deveria ter três representantes nela. O *Grand Conseil de l'AOF* era uma assembleia federal cuja competência essencial consistia em votar o orçamento geral da federação. Ele tinha ainda a possibilidade de dar seu parecer sobre múltiplas questões, exercendo um controle indireto de todos os serviços públicos da federação, e de admitir votos. Ele era composto de cinco membros por território. A designação dos representantes a essas duas assembleias devia ser feita no dia 3 de Novembro de 1947 pelos membros do Conselho geral. Ela iria ocorrer em uma atmosfera de divisão, aguçada por rivalidade pessoais, como outras tantas que o Níger ainda viria a conhecer na sequência." FLUCHARD, *Op. Cit.*, p. 74. Boubou Hama foi, de fato, eleito como delegado do *Grand Conseil de l'AOF*, juntamente com outros cinco homens, sendo ele e Ali Diaroumeye representantes do PPN. Além disso, ele também tomou assento em Versalhes, na *Assemblée de l'Union Française*, mas de acordo com outra referência, o fez na data de 13 de Julho de 1947, e no *Grand Conseil de l'AOF* em Dakar, em Julho de 1948: Cf. LAYA; PÉNEL; NAMAÏWA, *Op. Cit.*, p. 209. Por fim, de acordo com *Kotia-Nima II*: "Kotia Nima, com paixão, se atirou de cabeça, em 1947, nesta batalha política. Kotia, um após o outro, foi eleito conselheiro geral, grande conselheiro da AOF, depois parlamentar francês para representar seu país em Versalhes." HAMA, Boubou. *Kotia-Nima II*: rencontre avec l'Europe. Paris : Présence Africaine, 1968, p. 14.

[38] « C'est alors que j'ai compris qu'il n'était pas un vrai militant mais recherchait plutôt les honneurs. » BENOIST, *Du parti progressiste nigérien au Sawaba*, *Op. Cit.*, p. 101. Sobre o assunto, também: Cf. FLUCHARD, *Op. Cit.*, p. 61. Por fim, ainda: Cf. WALRAVEN, *Op. Cit.*, pp. 60-61.

Boubou Hama de ser "...repleto de um ódio impotente contra tudo que resta são neste país, roído por uma ambição desmensurada que não trouxe a nosso país nada além da ruptura dos elementos *évolués* de 1946 a 1950 e de uma doutrina de banalidades, perpetrada a partir de 1951, que buscava fazer esquecer seu palavreado imoderado dos tempos passados."[39] Ainda, em um artigo datado de 1956, Bakary refere-se a Diori Hamani e a Boubou Hama como tendo usado o PPN para atingir fortuna pessoal: "cada um deles recebia mais de 130 mil francos por mês, mas (...) estes senhores queriam, antes de tudo, constituir fortunas pessoais nas costas do seu próprio partido."[40]

No tocante ao rol de críticas de Djibo Bakary direcionadas a Diori Hamani e a Boubou Hama, outra condenação se refere à distância tomada por estes homens em relação ao campo político e ao povo nigerino, sob o argumento de que eles ocupavam posições que os mantinham afastados dos problemas práticos enfrentados pelas pessoas.[41] Isto não é necessária ou totalmente verdadeiro, o que se exemplifica por situações em que Boubou Hama escreveu ao governo francês a respeito dos impasses com os quais alguns camponeses estavam se havendo em relação à posse de terras, intervindo, assim, para acudi-los em uma situação de dificuldade. Convém aqui lembrar que, ainda como professor, Boubou Hama fora transferido de escola em 1938 sob a desconfiança de prestar auxílio a camponeses frente a arbitrariedades coloniais (Capítulo 1). Preocupações como esta, que o ocuparam em sua época de docência, continuaram presentes ao longo de sua trajetória política. No segundo volume de sua autobiografia, *Kotia-Nima II*, estão anexadas cartas de 22 e 27 de Maio de 1950, nas quais cultivadores da região de Falanké dirigiam-se ao Governador do Níger em busca de auxílio. Por sua vez, e com o intuito de ajudá-los, Boubou Hama escreveu à administração tecendo explicações a respeito de costumes e tradições africanos relativos à propriedade de terras e

---

[39] « ...pétri d'une haine impuissante contre tout ce qui reste sain dans ce pays, rongé par une ambition démesurée (qui) n'a jamais rapporté à notre pays que la division des éléments évolués de 1946 à 1950 et la doctrine de platitude à partir de 1951 pour faire oublier son verbiage outrancier des temps passés. » FLUCHARD, *Op. Cit.*, p. 113.

[40] « [ils] percevaient plus de 130.000 francs par mois chacun mais (...) ces Messieurs voulaient, avant tout, constituer des fortunes personnelles sur le dos de leur propre parti. » FLUCHARD, *Op. Cit.*, p. 111. Idrissa também parece sustentar essa posição: "Com efeito, no decorrer desta evolução, a política aparecia como um meio de promoção econômica. A partir de 1946, os políticos aparecem como uma casta privilegiada preocupada com a melhoria constante de sua posição (segunda lei Lamine Guèye de 1950) e não como autênticos representantes das populações nigerinas e defensores de seus interesses." IDRISSA, *Op. Cit.*, pp. 49-50. Ainda, "Este papel é sempre reservado aos 'évolués' da época. Alguns deles aproveitavam a situação para consolidar sua posição social e adquirir poder e influência." IDRISSA, *Op. Cit.*, p. 65.

[41] WALRAVEN, *Op. Cit.*, p. 61. FLUCHARD, *Op. Cit.*, pp. 61, 89-90, 96.

salientando o quão erroneamente os franceses vinham agindo com os camponeses devido ao desconhecimento de tal pano de fundo.[42]

Em carta datada de 5-6 de Junho de 1950 e direcionada ao Governador Geral da AOF, Boubou Hama explica: "...existem agora cantões e províncias que não são nem os cantões nem as províncias estabelecidos pelo costume. Assim, partindo de um princípio, a administração produziu divisões políticas que o costume pode desaprovar dentro de certos aspectos de sua realidade."[43] No momento desta missiva, a situação já havia sido resolvida pela administração, mas a violência no tratamento dos cultivadores e a presença ostensiva de guardas em Falanké fez com que Boubou Hama aconselhasse a que algumas tomadas de posição fossem evitadas: "Quatro desses cultivadores, se minhas informações estão corretas, estariam neste momento presos por infração à resolução que regulamenta a constituição dos celeiros de reserva. Um deles estaria gravemente ferido. [...] Enviou-se aos locais muitos guardas. Tudo bem, mas penso que deve-se evitar fazer com que certas medidas pareçam constituir-se como uma tomada de partido ou uma provocação."[44] Ou seja, toda esta questão acabou se iniciando pois tais camponeses haviam se voltado para ele em busca de ajuda para encontrar uma solução ao problema que enfrentavam; sua tomada de posição frente aos administradores demonstra que ele não havia se desviado completamente do povo, como Djibo Bakary argumentara.

As querelas nas quais se envolveram estes *évolués* nigerinos revelam discordâncias e divergências existentes no interior do próprio PPN, o que ilustra, em um quadro mais extenso, a presença de controvérsias também no núcleo do RDA[45] e, ainda, entre as posições

---

[42] A questão da divisão arbitrária de territórios e a falta da adaptação por parte da presença francesa também foi discutida por IDRISSA, *Op. Cit.*, pp. 16-22. Ainda sobre o assunto: Cf. JÉZÉQUEL, Jean-Hervé. *"Collecting customary law"*: educated Africans, ethnographical writings, and colonial justice in French West Africa. In: LAWRANCE, Benjamin N.; OSBORN, Emily Lynn; ROBERTS, Richard L. (Ed.). *Intermediaries, Interpreters, and Clerks*: African employees in the making of colonial Africa. USA : The University of Wisconsin Press, 2006, pp. 143-144. Em *Kotia-Nima II*, todo um capítulo, intitulado *Le problème domanial dans le pays Zarma et Songhay* [O problema de propriedade na região Zarma e Songhay], é dedicado à questão da propriedade de terras: Cf. HAMA, *Kotia-Nima II*, *Op. Cit.*, pp. 56-80.

[43] « ...des cantons, des provinces, existent maintenant qui ne sont ni les cantons ni les provinces établis par la coutume. Partant donc d'un pricipe [sic], l'administration a fait des divisons politiques que la coutume peut désapprouver dans certains aspects de leur réalité. » HAMA, *Kotia-Nima II*, *Op. Cit.*, p. 76.

[44] « Quatre de ces cultivateurs, si mes renseignements sont exacts, seraient à l'heure actuelle arrêtés pour infraction à l'arrêté qui réglemente la constitution des greniers de réserve. L'un d'entre eux serait blessé gravement. [...] On a envoyé sur les lieux plusieurs gardes. C'est bien, mais je pense qu'il faut éviter de faire apparaître certaines mesures comme constituant un parti pris ou une provocation. » *Id. Ibid.*, p. 79. No cargo de *Conseiller de l'Union Française*, de 1947 a 1953 (datas apresentadas por Fluchard), Boubou Hama tomou para si, de maneira pessoal, o compromisso de suprimir a obrigatoriedade da constituição de celeiros de reserva, algo que era mal aceito pela massa camponesa e entendido como símbolo do poderio colonial: Cf. FLUCHARD, *Op. Cit.*, pp. 117-124. Sobre a supressão dos celeiros de reserva: Cf. *Id. Ibid.*, pp. 166-169.

[45] "Pressão administrativa e rivalidades pessoais levaram às deserções de Sissoko, Apithy e outros, mas o RDA buscava uma estratégia africana coerente. Apenas um partido em cada território podia reivindicar o manto do

advogadas pelos africanos e aquelas defendidas pelos franceses nas altas cúpulas da *Union Française*. O que fica aparente é que o pensamento e as ações políticas que se estabeleceram nas colônias após surgirem os primeiros agrupamentos políticos não eram unânimes, mas dissonantes, e sua conciliação nem sempre era atingida. Ainda outro elemento a ser levado em consideração neste sentido é "que havia diferenças de interesses entre membros que, através do trabalho no partido, estavam sujeitos à perseguição da administração francesa [como Bakary] e aqueles que, como representantes em assembleias metropolitanas, não sofriam perseguição, por resultado de sua imunidade parlamentar [como Hamani e Hama]."[46]

Sem querermos ser exaustivos, também havia outras desavenças entre aqueles homens que concerniam a relação do PPN-RDA com o *Parti Communiste Français* [Partido Comunista Francês / PCF][47] e o subsequente afastamento dele[48]; ou seja, havia diversos elementos que, em conjunto, acabaram por separar para sempre Hamani-Hama (PPN-RDA) e Bakary (UDN, MSA, Sawaba, PRA, PFA).[49] Para além do afastamento ideológico, houve também conflito violento, quando, por exemplo: "em Abril de 1958, afrontamentos entre o Sawaba e o PPN-RDA tiveram lugar: a casa de Boubou Hama foi atacada e houve um morto a bala na casa do conselheiro RDA Diamballa [Maïga]."[50] A questão mais ampla dos conflitos entre partidos do Níger naquele contexto foge a nosso escopo, mas uma riquíssima leitura

---

RDA. Seus ramos lançaram-se como verdadeiras máquinas nos territórios, e apesar de conivência administrativa com seus oponentes, foram bem sucedidos na Costa do Marfim, Guiné e Soudan, ao passo que se tornaram competitivos em outras partes da AOF, com a exceção do Senegal e Mauritânia. Havia conflitos internos entre facções pessoais dentro do RDA em alguns territórios e rivalidades com outros partidos, mas na relação dos territórios com a França, a posição do RDA se manteve consistente em relação a seu manifesto original por pelo menos uma década, tentando transformar a cidadania – social e política – em um constructo significativo em toda a África francesa." COOPER, *Op. Cit.*, p. 167.

[46] "that there were differences of interests between members who, through their party work, subjected themselves to administrative harassment, and those members who, as representatives to metropolitan assemblies, did not face persecution as a result of their parliamentary immunity." WALRAVEN, *Op. Cit.*, p. 61. Ainda, Cf. FLUCHARD, *Op. Cit.*, pp. 84-96.

[47] Cf. FLUCHARD, *Op. Cit.*, pp. 65-69. Cf. WALRAVEN, *Op. Cit.*, p. 52.

[48] A desfiliação entre o RDA e o PCF se deu em um momento de guinada à direita no cenário político francês, que contou inclusive com a exclusão do PCF da coligação governamental em Maio de 1947. A organização do RDA anunciou publicamente sua dissociação em 1950 (no mês de Setembro, segundo Cooper; em 17 de Outubro, segundo Fluchard), após negociações entre Houphouët-Boigny e François Mitterrand, então ministro da França de além-mar. Cf. FLUCHARD, *Op. Cit.*, pp. 96-124. Cf. WALRAVEN, *Op. Cit.*, p. 53. Cf. COOPER, *Op. Cit.*, pp. 172-172, 176-177. Por sua vez, Benoist anexa o próprio documento intitulado *Manifeste du désapparentement des élus du Rassemblement Démocratique Africain d'avec le groupe parlementaire communiste* [Manifesto de desfiliação dos eleitos do Agrupamento Democrático Africano (RDA) com o grupo parlamentar comunista], datado de Outubro de 1950. Cf. BENOIST, *L'Afrique Occidentale Française de la Conférence de Brazzaville (1944) à l'indépendance (1960)*, *Op. Cit.*, pp. 563-565.

[49] Para um organograma dos partidos do Níger de 1946 a 1959: Cf. BENOIST, *L'Afrique Occidentale Française de la Conférence de Brazzaville (1944) à l'indépendance (1960)*, *Op. Cit.*, p. 551. Também sobre a divisão de partidos: Cf. IDRISSA, *Op. Cit.*, pp. 36-43; 63-68.

[50] « en avril 1958, eurent lieu des affrontements entre le SAWABA et le PPN-RDA: la maison de Boubou Hama fut attaquée, et il y eut un mort par balle chez le conseiller RDA Diamballa. » LAYA; PÉNEL; NAMAÏWA, *Op. Cit.*, p. 199, nota de rodapé n. 364. Diamballa Maïga foi o Ministro do Interior do Níger até 1974, estando sua trajetória política também intimamente atrelada àquela de Boubou Hama e de Diori Hamani. Cf. Apêndice D.

sobre o assunto encontra-se no já citado trabalho de Walraven, que retraça a história que segue a carreira de Djibo Baraky e seu envolvimento no Sawaba, centrando-se, em especial, na trajetória deste movimento social, sua rebelião, sua campanha de guerrilha estabelecida após a independência do Níger e sua derrocada.

Para nossos fins, buscamos apresentar brevemente alguns aspectos da relação que Boubou Hama travou com o contexto político nascente na colônia do Níger, bem como com qual conjuntura política mais ampla este território se correlatou. Observamos que havia vozes dissonantes e nem sempre as relações entre os homens que encabeçaram os primeiros movimentos políticos mantinham-se harmônicas. No caso específico de Djibo Bakary e Boubou Hama, apesar das acusações e sobre quais fatos elas estavam baseadas, como podemos entender essa grande distância entre homens que haviam trabalhado juntos sob os mesmos ideais? Aparentemente, não se tratava apenas de uma diferença entre radicais *versus* moderados, havia também uma crítica fundada na suspeita de que alguns *évolués*, e Boubou Hama em especial, estavam pendendo para o lado europeu, ao invés de se preocuparem com questões propriamente africanas.

Acreditamos que isto tenha, ao menos em parte, fundamento, já que Boubou Hama de fato apresentava uma crença na república francesa e na fraternidade entre os povos, apostando no conceito de *Union Française*, previsto na Constituição de 1946, como uma noção vantajosa tanto para a Europa quanto para a África:

> Assim, tudo aquilo que se refere à relação entre os povos, nada mais é, a priori, que uma questão de boa fé. A sorte, na África Negra, é que ela se desperta para a vida moderna, que ela carrega consigo todos os fatores favoráveis a um federalismo durável que pode, no futuro, sempre salvaguardando a originalidade dos povos que o compõem, evitar o divórcio que não é, necessariamente, o termo final de uma associação, ainda mais aquele de um federalismo bem construído e bem conduzido.
>
> Kotia-Nima, com toda sinceridade, se soubermos encontrar o caminho, acredita na possibilidade deste federalismo progressivo, de uma república francesa matizada de cores e antirracista.
>
> E esta será quiçá a sorte da Europa ocidental.
>
> [...]
>
> ...Seu sangue pacífico prega a paz, a fraternidade entre todos os povos. No momento em que a cortina vai cair sobre o filme de uma situação, Kotia-Nima, a seu irmão branco, diz com amor:
>
> "Você sabe como pensa seu associado negro? Onde ele se encontra? O que você pode lhe dar? No caminho do destino humano, o que ele, homem como você, pode te entregar? Entre vocês dois, um Branco, o outro Negro, por vocês dois, façam o homem do 'equilíbrio', aquele que nascerá do encontro da Europa e da África, aquele dos novos tempos, à beira da eterna juventude do mundo."[51]

[51] « Tout donc, dans les rapports entre les peuples, n'est d'abord, a priori, qu'une question de bonne foi. La chance, en Afrique Noire, c'est qu'elle s'éveille à la vie moderne, qu'elle porte en elle-même tous les facteurs favorables à un fédéralisme durable qui peut, dans l'avenir, tout en sauvegardant l'originalité des peuples qui le

A ideia de Boubou Hama segue sempre em busca do equilíbrio, da integração, da síntese entre África e Europa, estando o primeiro continente, inclusive, em posição de grande importância e contribuição para o segundo. Retomaremos esta noção em outro momento (Capítulo 6), sendo este um ponto chave no pensamento de Boubou Hama e, consequentemente, em seus projetos políticos. É verdade que este homem percebia vantagens na associação com a França, mas gostaríamos de sugerir que ele o fazia não como um "intelectual deslumbrado", mas tendo em mente um plano, cujo foco era o crescimento e a emergência do continente africano. Nesta direção, argumentamos que seu plano político para resistir à colonização e fomentar o desenvolvimento independente africano era para ser empreendido de uma forma mais sub-reptícia, diferente do conflito aberto levado a cabo por partidos como o Sawaba: o caminho seguido por ele era o da educação e da cultura.

3. Papel político na cultura

Na posição de professor e erudito, Boubou Hama sempre esteve envolvido com questões educativas e culturais. Apesar de ter sido um luminar na política e no ambiente letrado nigerino, as produções do início de sua carreira como docente e escritor ainda hoje parecem ser alvo de discrepâncias e incongruências. Sua primeira obra, iniciada nos anos 1930 e publicada como livro em 1954, *L'Empire de Gao: histoire, coutumes et magie des Sonrai* [O império de Gao: história, costumes e magia dos Songhay], é um exemplo naquele sentido por ter levantado algumas confusões que precisam ser ajustadas de maneira a que possamos compreender corretamente seu percurso intelectual e seus escritos.

De acordo com Juvénal Ngorwanusuba, "a primeira obra conhecida de Boubou Hama é uma miscelânea de contos que data de 1932. Esta obra é então seguida no mesmo ano por *Magie de la forêt vierge* e, em 1937, por uma peça de teatro chamada *Le Sonni Ali Ber*, escrita em honra a este herói civilizador Songhay..."[52] Tais informações estão incorretas.

---

composent, éviter le divorce qui n'est pas, toujours, le terme final d'une association, à plus forte raison celui d'un fédéralisme bien construit et bien conduit. Kotia-Nima, en toute sincérité, si nous savons nous y prendre, croit à la possibilité de ce fédéralisme progressif, d'une république française nuancée de couleurs et anti-raciste. Et ce sera peut-être là la chance de l'Europe occidentale. [...] ...Son sang pacifique prêche la paix, la fraternité entre tous les peuples. Au moment où le rideau va tomber sur le film d'une situation, Kotia-Nima, à son frère blanc, dit avec amour : « Sais-tu comment pense ton associé noir ? Où en est-il ? Que peux-tu lui donner ? Sur la route du destin humain, que peut-il, homme comme toi, te rendre? Entre vous deux, l'un Blanc, l'autre Noir, par vous deux, faites l'homme de " l'équilibre ", celui qui naîtra de la rencontre de l'Europe et de l'Afrique, celui des temps nouveaux, à l'orée de l'éternelle jeunesse du monde. » HAMA, *Kotia-Nima II*, *Op. Cit.*, pp. 25-26.

[52] « La première œuvre connue de B. Hama est un recueil de contes qui remonte à 1932. Il sera suivi la même année par *Magie de la forêt vierge* et en 1937, par une pièce de théâtre intitulée *Le Sonni Ali Ber*, rédigé en

Primeiramente, em relação à coleção de contos, não podemos afirmar se tal texto, de fato, apareceu naquele ano, mas acreditamos que tenha havido alguma confusão, uma vez que o primeiro volume que Boubou Hama escreve sob o título *Contes et légendes du Niger* [Contos e lendas do Níger] foi publicado em 1972, não 1932. Ainda assim, mesmo que uma coleção de contos tenha de fato sido escrita ao longo dos anos 1930, não temos nenhuma evidência de que tenha sido publicada como livro.[53]

Em segundo lugar, o livro *Magie de la fôret vierge* [Magia da floresta virgem] foi, na verdade, escrito por Jean Boulnois e Lucette Boulnois, não por Boubou Hama. Seu subtítulo é *Côte d'Ivoire* [Costa do Marfim] e foi realmente publicado em 1930, não 1932. A confusão certamente aconteceu pelo fato de que Jean Boulnois foi o coautor, juntamente com Boubou Hama, que se conheceram em 1933[54], do livro *L'Empire de Gao* [O império de Gao]. A origem de tais confusões está, muito provavelmente, nas informações trazidas pela própria versão publicada deste livro, a qual apresenta uma lista de obras escritas por Jean Boulnois sob a designação "do mesmo autor", ao lado de uma foto de Boubou Hama. Ademais, a lombada do livro traz, como se fosse o autor, o sobrenome Monod, que é, em verdade, professor no *Muséum* [*sic*] *National d'Histoire Naturelle* [Museu Nacional de História Natural] e diretor do *Institut Français d'Afrique Noire* [Instituto Francês da África Negra / IFAN] que escreveu o prefácio da obra, além de outras incongruências de datas e particularidades[55] que tornam as informações relativas a este texto realmente confusas, dando margem a outros equívocos.[56]

Por fim, em terceiro lugar, retomando a última informação fornecida por Ngorwanusuba referente à peça de teatro que ele chama de *Le Sonni Ali Ber*, outros

---

l'honneur de ce héros civilisateur Songhay... » NGORWANUBUSA, Juvénal. *Boubou Hama et Amadou Hampaté Bâ*: la négritude des sources. Paris : Éditions Publisud, 1993, p. 23.

[53] Cf. LAYA; PÉNEL; NAMAÏWA, *Op. Cit*., *Annexe II, Bibliographie des textes édités de Boubou Hama*, pp. 217-219.

[54] LAYA; PÉNEL; NAMAÏWA, *Op. Cit.*, p. 208.

[55] "Este livro, começado nos anos 1938, é prefaciado por Théodore Monod e traz a indicação 1943 (quer dizer que a publicação tem lugar nove anos após o fim da redação!). Aliás, Monod fala de Boubou Hama como *professor* (o que ele deixa de ser no fim de 1946). Todavia, o livro traz uma foto de Boubou Hama como sendo *Conseiller de l'Union Française* (o que ele deixa de ser em 1952). Outra particularidade: não há menção ao texto de Rouch, publicado pelo IFAN em 1953 sobre a história dos Songhay, nem à sua tese defendida no mesmo ano." LAYA; PÉNEL; NAMAÏWA, p. 210. Grifos no original. Uma correção se faz necessária: Boubou Hama perdeu o cargo de *Conseiller de l'Union Française* nas eleições de Outubro de 1953, não 1952, como discutiremos mais a frente neste capítulo.

[56] Para além do livro de Juvénal Ngorwanusuba, citamos como exemplo duas outras obras nas quais Boubou Hama, ao invés de Jean Boulnois, o que seria correto, figura como autor do livro *Magie de la fôret vierge*: NGANDU NKASHAMA, Pius. *Les années littéraires en Afrique*: 1912-1987. Paris : L'Harmattan, 1993, pp. 46, 346, 421; e JACK, Belinda. *Francophone literatures*: an introductory survey. Oxford : University of Oxford Press, [1996 (1st edition)], 2002, p. 250.

problemas relativos a datas emergem.[57] Devemos levar em consideração a possibilidade de que Boubou Hama pode, sim, ter escrito esta peça em particular – que não é sua única experiência dramatúrgica – no início de sua trajetória cultural, talvez mesmo a partir de incentivo recebido na *École William Ponty*[58], mas não temos meios de confirmar a informação de maneira exata. Todas essas imprecisões e informações discrepantes, descobertas a partir da aproximação de apenas uma frase do livro de Juvénal Ngorwanusuba, nos mostra como o conhecimento sobre Boubou Hama e suas obras ainda é fracamente difundido.

Por outro lado, desta aproximação emergem outras informações que nos falam do interesse e da conexão deste homem com questões culturais e educativas desde o início de sua carreira; por exemplo, temos indicação de que, além de escrever peças teatrais sobre personagens e aspectos relativos à história e à cultura em África, Boubou Hama as encenava com seus alunos.[59] Mas foi a partir dos anos 1950 que seu envolvimento com a cultura ganhou um caráter de participação político-administrativa, o que estava intimamente ligado com o cenário político da época e algumas derrotas eleitorais.

Divergências entre o RDA e sua seção nigerina, representada pelo PPN, passaram a ter lugar em 1950, estando Djibo Bakary à frente das críticas direcionadas a atitudes tomadas pelo RDA, como, por exemplo, a desfiliação do PCF. Os desacordos acabaram por produzir

---

[57] Ngorwanusuba diz que a peça foi escrita por Boubou Hama em 1937, ao passo que Patengouh menciona o ano de 1971: Cf. PATENGOUH, Aïssata S. Kindo. *Literary production in Niger*: the case of the novel. In: *Tydskrif Vir Letterkunde*,Vol. 42(2), 2005, p. 296. Este texto não necessariamente traz informações confiáveis, já que no mesmo parágrafo em que Patengouh se refere à peça de teatro *Sonni Ali Ber* como sendo datada de 1971, também diz que *Contes et légendes du Niger* foi publicado em 1971 (quando de fato os primeiros dois volumes foram publicados em 1972) e que esta obra tem sete volumes (o que também é incorreto, já que a coleção tem seis volumes). Ainda em relação à peça, o ano de 1971 também é referido em outra obra, mas sob um título um pouco diferente e provavelmente referindo-se à sua performance: "*Sonni Ali Ber ou le destin* [Sonni Ali Ber ou o destino], obra em sete atos, Niamey, Associação *Amicale* de Niamey, 1971." LAYA; PÉNEL; NAMAÏWA, *Op. Cit.*, p. 48, nota de rodapé n. 93. No mesmo livro, em uma intervenção, Diouldé Laya diz que a peça fora por primeira vez apresentada pela *Amicale*, mas não fica claro em que época, pois a associação existia tanto nos anos 1930 quanto nos anos 1970: Cf. LAYA; PÉNEL; NAMAÏWA, p. 55. Ainda, uma enciclopédia de literatura africana refere-se àquela peça relacionada ao ano de 1977: Cf. BOYD-BUGGS, Debra S. *Sahelian literatures in French*. In: GIKANDI, Simon (Ed.). *The Routledge Encyclopedia of African Literature*. London and New York : Routledge, [2003 (1st edition)], 2009, p. 476. Por fim, o próprio Boubou Hama faz referência a tal peça, mas, infelizmente, sem mencionar qualquer data: "Eu extraí desta lenda uma peça de teatro intitulada *Sonni Ali Ber ou le destin* [Sonni ali Ber ou o destino]." Grifo nosso. HAMA, Boubou. *Askia Mohammed Aboubacar*: L'élhadj et le Khalife, à travers la tradition et le "Fettach". Niamey : Centre d'études linguistique et historique par tradition orale (Organisation de l'Unité Africaine), CELHTO/OUA, 1980, p. 71.

[58] Segundo Jézéquel, o diretor da escola, Charles Béart, encorajava os alunos a escreverem peças baseadas na história africana: Cf. JÉZÉQUEL, *Op. Cit.*, p. 157, nota n. 31.

[59] "Seu *Sonni Ali Ber* e *La force du lait* são [peças] bem conhecidas, por outro lado é possível que Boubou Hama tenha feito outras peças: em [seu] *Histoire traditionnelle d'un peuple: les Zarma Songhay* [História tradicional de um povo: os Zarma-Songhay] (1967), lê-se na página 67: 'Eu conhecia, em sua maravilha, a história de Bargou, que fiz ser encenada como peça por meus alunos da *École Professionnelle* [Escola Profissional] de Niamey em 1942.'" LAYA; PÉNEL; NAMAÏWA, *Op. Cit.*, p. 133, nota de rodapé n. 259. Sobre o uso de peças de teatro por professores na AOF: Cf. JÉZÉQUEL, Jean-Hervé. *Le « Théâtre des instituteurs » en A.O.F. (1930-1950)*: pratique socio-culturelle et vecteur de cristallisation de nouvelles identités urbaines. In: GOERG, O. (Dir.). *Fêtes urbaines en Afrique*: espaces, identités et pouvoirs. Paris : Éd. Karthala, 1999, pp. 181-200.

cisões no interior do PPN-RDA, enfraquecendo-o. Para as eleições legislativas que teriam lugar em Junho de 1951, foram apresentadas listas a partir das quais seriam eleitos dois deputados para representarem o território na segunda Assembleia Nacional. O escrutínio, levado a cabo de maneira bastante tendenciosa e marcada pela presença do Governador Jean Toby, resultou em uma imensa distância (seis vezes maior) entre os números de votos referentes ao partido *Union Nigérienne des Indépendants et Sympathisants* [União Nigerina dos Independentes e Simpatizantes / UNIS] – que segundo Djibo Bakari "havia sido criado justamente contra o RDA com vistas a manter o obscurantismo e a opressão social no Níger"[60] – e aqueles referentes ao PPN-RDA. Com tal resultado, vários representantes do RDA no Níger, como Diori Hamani, por exemplo, não foram reeleitos.

No ano seguinte, em 1952, ocorreram as eleições territoriais; no Níger, os membros do *deuxième college* [segundo colégio eleitoral] escolhidos para representarem o território eram, em maioria gritante (34 de 35), pertencentes ao partido UNIS, e tanto Boubou Hama, então *conseiller de l'Union Française*, quanto Diori Hamani, antigo deputado, não foram eleitos.[61] Mais uma derrota enfrentada pelo PPN-RDA. A questão continuou quando, em 1953, Boubou Hama se aproximou da *Union Progressiste Nigérienne* [União Progressista Nigerina / UPN], partido criado naquele ano, para tentar garantir sua posição como *conseiller*, já que tais membros seriam designados nas eleições para a *Assemblée de l'Union Française* [Assembleia da União Francesa] de Outubro daquele ano. Entretanto, Boubou Hama, como candidato da coligação PPN-RDA-UPN, acabou recebendo o voto do único representante que seu partido de origem ainda tinha na Assembleia, perdendo, assim, o cargo de *conseiller de l'Union Française*.[62]

Apesar de suas obrigações políticas, Boubou Hama manteve-se sempre como um escritor prolífico. Contudo, sua explosão produtiva ocorre após aquela derrota de 1953, quando, ao não ser reeleito, afastou-se da cena política e passou a exercer atividades especificamente culturais. A partir de 1954, assumiu o cargo de diretor interino do IFAN, uma instituição focada no estudo da cultura e sociedade da AOF: "então, ele terá a possibilidade de ler, de trabalhar, de redigir pesquisas anteriores, de coletar documentos (notadamente os milhares de manuscritos ajami e árabes). Também foi certamente neste momento que ele concebeu o projeto de *vale da cultura*, agrupando, no coração da cidade [de Niamey] e em um

---

[60] « ...qui avait été créé justement contre le RDA en vue de maintenir l'obscurantisme et l'oppression sociale au Niger. » FLUCHARD, *Op. Cit.*, p. 109.
[61] *Id. Ibid.*, p. 128.
[62] *Id. Ibid.*, p. 137.

mesmo espaço"[63] instituições diversas cujo eixo de interesse era, como explicita a alcunha, a cultura. Após a independência, Boubou Hama acabou por entender o papel desempenhado por este "vale" como sendo fundamental para o avanço nacional e a distribuição de literatura e cultura, dotando o Níger de suas próprias editoras e organizações culturais.

Discutimos em outro momento (Capítulo 1) que, no interior dos projetos de Boubou Hama para o Níger, uma de suas preocupações principais era com a educação. Havíamos abordado o período no qual trabalhara como professor, mas gostaríamos de argumentar agora que este foco de interesse se manteve nos anos 1950 e que, mesmo fora das salas de aula, este homem acreditava que um dos elementos mais importantes na luta pela libertação do domínio francês residia no estudo e aprendizado. Em 1954, ele publicou um artigo a respeito da educação no Níger, no qual demonstra o aumento no número de escolas, salas de aula e alunos durante uma década (1945-1955) [sic], concluindo que uma tarefa imediata deveria ser a de trabalhar pela construção de melhores políticas educacionais.[64] Algumas ações foram de fato tomadas nesta direção, uma vez que os índices de escolarização continuaram a subir nos anos seguintes.[65]

Apesar de tais números desenharem uma linha ascendente, eles também podem ser falaciosos, uma vez que a taxa real de escolarização no Níger era, em 1957, apenas de 4%. Além disso, a maior concentração da educação se dava no nível básico, sendo que as cifras caem consideravelmente no tocante aos níveis secundário e técnico.[66] Contudo, é importante observar a presença desse interesse pela educação nigerina no pensamento de Boubou Hama durante os anos 1950 pelos seguintes motivos. Um deles é sua percepção a respeito tanto da carência quanto da importância da educação no Níger, algo que continuou a ser matéria de preocupação posterior, sendo citada por Idrissa, em 2001, como uma das principais soluções para os problemas políticos.[67] Em segundo lugar, devemos atentar para o peso que a formação e trajetória docente tiveram na compreensão que Boubou Hama tinha sobre o valor do aprendizado – ao qual se encontra atrelada a cultura – e como isso persistiu em sua trajetória política, especialmente a partir de 1954 com sua nomeação para o IFAN. Por fim, como sabemos, Boubou Hama havia estudado em escolas francesas desde muito cedo, e sua ativa

---

[63] « il aura alors la possibilité de lire, de travailler, de rédiger des recherches antérieures, de collecter des documents (notamment les milliers de manuscrits ajami et arabes). C'est certainement aussi à ce moment qu'il a conçu ce projet de *vallée de la culture* groupant, au cœur de la ville [de Niamey] et dans le même espace... » LAYA; PÉNEL; NAMAÏWA, *Op. Cit.*, p. 210. Cf. Introdução do presente trabalho.
[64] HAMA, *Kotia-Nima II*, *Op. Cit.*, pp. 115-118.
[65] BENOIST, *L'Afrique Occidentale Française de la Conférence de Brazzaville (1944) à l'indépendance (1960)*, *Op. Cit.*, p. 554.
[66] *Id. Ibid.*, p. 554.
[67] IDRISSA, *Op. Cit.*, p. 75.

movimentação na política nigerina novamente corrobora a ideia da relação existente entre educação colonial e participação política no período colonial e pós-independências.

Mesmo após as derrotas sofridas pelo PPN-RDA, Boubou Hama logo voltou ao cenário político, sendo eleito presidente do partido em 1956 e ascendendo a postos diversos[68], mas suas atividades culturais e sua preocupação com questões desta natureza continuaram a ocupá-lo incessantemente. Na diretoria do IFAN, cargo que ocupou até 1957, deu apoio a pesquisas acerca do povo Songhay[69] e, em 1958, fez uma exposição de objetos que acabou por engendrar o gérmen da criação do Museu Nacional em 1959.[70] Após a emancipação do Níger, datada de 3 de Agosto de 1960, Boubou Hama estabilizou-se como presidente da *Assemblée Nationale* [Assembleia Nacional]. Neste novo contexto, ele continuou a lutar pelo desenvolvimento da cultura e da educação em prol da sociedade e do futuro do Níger:

> ...empenhamos nosso sistema social atual para adquirir uma "posição social" cada vez melhor estruturada; [da mesma forma, empenhamos] nossa cultura adquirida para conquistar cada vez mais cultura. Nosso *princípio é simples*: trata-se de um caminho que consiste em seguir a vida em seu curso natural, enveredando pela trilha correta, carregando, a cada dia, sua pedra: "o simples" de hoje, o "integrado" de amanhã, o "complexo" do porvir, visando a educação sã de nosso povo libertado.
>
> [...] antes de qualquer coisa, uma ação direta: *o desenvolvimento máximo do Níger em um prazo mínimo.*[71]

A teleologia de Boubou Hama pressupõe uma caminhada constante, começando pelo simples, passando por um tempo de integração [*composer*] – podemos sugerir que agregando elementos africanos e europeus – e, enfim, atingindo um período de maior complexidade, melhor estruturado. Neste percurso, cuja finalidade era o desenvolvimento do país, tanto a educação quanto a cultura se fazem presentes. Outros exemplos relativos aos anos 1960 são testemunhos do comprometimento de Boubou Hama com a cultura: "sob impulso do eminente

---

[68] Cf. LAYA; PÉNEL; NAMAÏWA, *Op. Cit.*, pp. 211.

[69] "As principais informações relativas aos Songhay provêm de pesquisas levadas a cabo no *cercle* de Tillabéry, com o amável apoio/contribuição do diretor do IFAN em Niamey, senhor Boubou Hama, em especial nas ilhas da região de Ayorou e em Sangara junto aos descendentes da família real dos *Si*; elas foram completadas por informações recolhidas junto a assessores songhay dos diversos tribunais do *cercle* de Gao." ALLIOT, Michel. *Coutume et mythe*. In: *L'Année sociologique* (1940/1948-), Troisième série, Vol. 7. Paris : Presses Universitaires de France (PUF), 1953-54, p. 370, nota de rodapé n. 4. Disponível em: http://www.jstor.org/stable/27885254 Acesso em 28/09/2015 às 15h26. Grifo em 'Si' no original, grifos em 'cercle' nossos.

[70] "Um ano antes, em 1958, em uma sala (que era uma espécie de hangar do IFAN na época e que hoje leva o nome de Sala Boubou Hama), Boubou Hama realizou uma primeira exposição de objetos – que constitui, portanto, o primeiro embrião da ideia do Museu." LAYA; PÉNEL; NAMAÏWA, *Op. Cit.*, p. 189.

[71] « ...nous engageons notre système social actuel vers 'une position sociale' toujours mieux structurée, notre culture acquise vers toujours plus de culture. Notre *principe est simple*. C'est le chemin qui consiste à suivre la vie dans son développement naturel, qui emprunte le sentier droit, chaque jour, apportant sa pierre : 'le simple' d'aujourd'hui, le 'composé' de demain, le 'complexe' de l'avenir, en vue d'une saine éducation de notre peuple libéré. [...] d'abord une action directe: *le développement maximum du Niger dans un délai minimum*. » HAMA, *Kotia-Nima II, Op. Cit.*, p. 173. Grifos no original.

escritor e estadista Boubou Hama, que estava profundamente engajado na salvaguarda do patrimônio do Níger, em particular suas tradições orais, as autoridades culturais do Níger decidiram coletar uma versão completa do *Qur'an*, como enunciada oralmente no *Ramaḍān*, em cada uma das línguas mais amplamente difundidas no país: Hausa, Songhay-Zarma e Fulfulde."[72] Em 1963, por ocasião de uma formatura na *Maison des jeunes et de la culture* [Casa dos jovens e da cultura], declarou: "Nossos desejos, nossos projetos, é que dentro de alguns anos, cada vila, em uma palavra, cada localidade seja dotada de uma Casa dos jovens e da cultura, verdadeiro lar da nação, para onde os homens não cessarão de ir, certos de lá encontrarem alegria e luz."[73] Enfim, seu envolvimento com questões culturais foi sempre muitíssimo abrangente, envolvendo aspectos importantes como o resgate e a salvaguarda daquilo que definia como 'cultura africana'.

4. União pela cultura: um projeto fundado na salvaguarda e no conhecimento

O projeto político-intelectual de Boubou Hama para o Níger e a África tinha como base a cultura e a educação; sua premissa principal era a de que a África deveria conhecer a si mesma. Neste quesito, é marcante seu interesse pela história, línguas, tradições e povos que compunham a face nigerina e saheliana; o trabalho monumental que desenvolveu acerca daquelas temáticas se atesta pelos livros que publicou no pós-independência. Está claro que a atração pela história do continente africano e de seus povos já se manifestava antes daquele período – lembramos, por exemplo, que uma de suas peças de teatro chama-se *Sonni Ali Ber*, nome do fundador do império Songhay no século XV[74]; e que o título de sua obra debutante *L'empire de Gao*: *histoire, coutumes et magie des Sonrai* [O império de Gao: história, costumes e magia dos Songhay] é autoexplicativo –, mas foi após a independência que sua

---

[72] "...under the impulsion of the eminent writer and statesman Boubou Hama, who was deeply engaged in the safeguarding of Niger's heritage, particularly its oral traditions, Niger's cultural authorities decided to collect a full Qur'an commentary, as enunciated orally in Ramaḍān, in each of the country's most widely spoken languages: Hausa, Songhay-Zarma, and Fulfulde." HASSANE, Moulaye. *Qur'anic Exegesis in Niger*: a Songhay-Zarma oral commentary on *Sūrat al-Baqara*. In: *Journal of Qur'anic Studies*. Volume 15, Issue 3, p. 184. Disponível em http://www.euppublishing.com.ezproxye.bham.ac.uk/doi/pdfplus/10.3366/jqs.2013.0117 Acesso em 28/09/15, às 09h40. Grifos nossos.

[73] « Nos souhaits, nos projets, c'est que dans quelques années, chaque village, en un mot chaque localité soit dotée d'une Maison des jeunes et de la culture, véritable foyer de la nation, où les hommes ne cesseront plus d'aller, sûrs d'y trouver joie et lumière. » *Le Niger*, n. 42, 20/09/1963. *Apud* MARTIN, *Op. Cit.*, p. 80.

[74] Cf. SIMONIS, Francis. *L'Afrique soudanaise au Moyen Âge*: le temps des grands empires (Ghana, Mali, Songhaï). Marseille : CRDP de l'académie d'Aix-Marseille, 2010, pp. 55-62.

produção livresca apresentou um salto, com diversos livros, publicados entre 1967 e 1970, que tratam da história de reinados e povos como os Zarma-Songhay, Tuaregue e Peul.[75]

Em artigo publicado em 1968 no jornal *Le Monde* acerca da estabilidade política na qual o Níger se encontrava, o articulista comenta: "Boubou Hama tem a intenção de, sem renunciar à vida política, envelhecer como um sábio africano. Autor de uma dezena de obras históricas e sociológicas, este homem afável e sorridente atualmente se apaixona menos pelas lutas partidárias que pelas pesquisas sobre as tradições orais africanas."[76] De fato, Boubou Hama segue este desígnio, sendo que as próprias posições políticas que ocupava acabaram por auxiliá-lo no desenvolvimento de seus objetivos relativos à cultura; por exemplo: foi membro do gabinete de coordenação do projeto *Encyclopédie Africaine* [Enciclopédia Africana], desenvolvido em Accra (Gana), de 1963 a 1966; foi vice-presidente do *Congrès International des Études Africaines* [Congresso Internacional de Estudos Africanos], estabelecido em Dakar (Senegal) e Adis-Abeba (Etiópia), de 1967 a 1973; e foi presidente do *Conseil National de la Recherche Scientifique et Technique* [Conselho Nacional da Pesquisa Científica e Técnica], no Níger, e diretor do *Centre Régional de Documentation pour la Tradition Orale de l'Ouest Africain* [Centro Regional de Documentação pela Tradição Oral do Oeste Africano / CRDTO], ambos entre 1968 e 1974.[77]

A temática cultural realmente acabou por submergir este homem, que trabalhou debruçando-se sobre assuntos daquela natureza ultrapassando as fronteiras do Níger. A relação de cooperação que estabeleceu com outros países africanos foi importante e se refletiu em sua visão de uma África unida e colaborativa. Registros de deslocamentos também atestam suas atividades na direção de diferentes lugares, tanto ex-membros da AOF quanto outros, para tratar de assuntos culturais: em 29 de Novembro de 1967, Boubou Hama partiu em viagem a Tombouctou (Mali) para participar de uma reunião sobre o uso de fontes escritas

---

[75] Sem buscar esgotar as obras escritas por Boubou Hama naquele período ou acerca daqueles tópicos, seguem alguns exemplos: *Histoire traditionnelle d'un peuple: les Zarma-Songhay* [História tradicional de um povo: os Zarma-Songhay] (1967); *Histoire du Gobir et de Sokoto* [História do Gobir e de Sokoto] (1967); *Recherche sur l'histoire des Touareg sahariens et soudanais* [Pesquisa sobre a história dos Tuaregue saarianos e sudaneses] (1967); *Histoire des Songhay* [História dos Songhay] (1968); *Contribution à la connaissance de l'histoire des Peul* [Contribuição ao conhecimento da história dos Peul] (1968); *Histoire traditionnelle des peuls du Dallol Boboye* [História tradicional dos Peul de Dallol Boboye] (1969); *Histoire traditionnelle d'un village songhay: Fonéko* [História tradicional de uma vila Songhay: Fonéko] (1970). Vale notar que estes trabalhos foram publicados em um intervalo bastante curto de tempo. Seria necessário um exame mais próximo de cada uma de tais obras para encontrar suas datas de escrita, dada a possibilidade de haver grandes distâncias temporais entre produção e publicação. Por exemplo, o final de *L'empire de Gao* [O império de Gao] traz a data 1943 – o que denota que o início de sua escrita iniciou-se ainda antes –, mas sua publicação ocorreu em 1954.

[76] « Boubou Hama entend, sans renoncer à la vie politique, vieillir en sage africain. Auteur d'une douzaine d'ouvrages historiques et sociologiques, cet homme affable et souriant se passionne moins, désormais, pour les luttes partisanes que pour les recherches sur les traditions orales africaines. » *Le Monde*, 12/03/1968. *Apud* MARTIN, *Op. Cit.*, p. 216.

[77] LAYA; PÉNEL; NAMAÏWA, *Op. Cit.*, p. 211.

para a história da África[78]; em 11 de Março de 1972, viajou para Kano (Nigéria), a convite do *Centre d'études des langues nigériannes* [Centro de estudos de línguas nigerianas] para estudar o problema das línguas Hausa, Kanuri e Fulfulde[79]; em 10 de Agosto de 1972, retornou a Niamey após ter participado, em Alger (Argélia), de um seminário sobre o pensamento islâmico.[80]

Todos estes exemplos refletem o entusiasmo de Boubou Hama e seu profundo envolvimento com as atividades relacionadas à cultura em África. Seu entendimento baseava-se na possibilidade de união entre os africanos, estando o conhecimento sobre si (história, tradições, cultura) no cerne de tal unidade, a qual também protegeria o continente de antagonismos:

> Isso exige de nós um acordo nas associações, cada vez mais amplas, para que respeitem nossas diversidades e nosso trabalho, de modo a que se integrem com base em uma síntese comum africana. E esta pode surgir apenas de uma educação própria à África, renunciando a ela mesma, que pode apenas, apesar de nossas formulações políticas estrondosas, harmonizar-se àquilo que existe diferente de nós. Para que se interessem por nós, torna-se necessário que nós mesmos nos interessemos pelo nosso próprio caso, o qual não seria, à luz de um exame sério, muito diferente de um país africano a outro. O resto, artificial, é uma questão de enquadramento minoritário que impõe seus próprios pontos de vista a nossos povos, nos quais frequentemente não se percebe a vontade de união imediata, de liberdade de escolha, imediatamente possível a partir da vida comunitária de nosso continente.[81]

Seu discurso tem uma forte carga política; o apelo é por uma síntese harmoniosa com o que era diverso e diferente, percebendo a importância do interesse por tudo aquilo que fosse africano e um clamor por uma rápida união. Em *Kotia-Nima II*, Boubou Hama faz um balanço da história africana, explicando em seguida que "este rápido balanço é um conhecimento seguro que a cultura colonial quis, por sua opressão e por suas pressões, depreciar e degradar, com o objetivo claro de, assim, preparar gerações africanas enojadas de seu passado que

---

[78] *Le Niger*, n. 50, 29/11/1967. *Apud* MARTIN, *Op. Cit.*, p. 208.
[79] *Le Niger*, n. 10, 11/03/1972. *Apud Id. Ibid.*, pp. 321-322.
[80] *Le Niger*, n. 30, 10/08/1972. *Apud Id. Ibid.*, p. 330.
[81] « Cela exige de nous une entente dans des unions de plus en plus larges qui respectent nos diversités, notre travail pour qu'elles s'absorbent sur la base d'une synthèse commune africaine. Et celle-ci ne peut sortir que d'une éducation propre à l'Afrique, en renonçant à elle-même, qui ne peut, malgré nos formulations politiques fracassantes, que s'aligner sur ce qui existe, différent de nous. Pour qu'on s'intéresse à nous, il devient nécessaire que nous nous intéressions nous-mêmes, à notre propre cas qui ne saurait être, à la lumière d'un examen sérieux, tellement différent d'un pays africain à l'autre. Le reste, artificiel, est une question de cadre minoritaire qui impose ses vues propres à nos peuples dont souvent on ne tient pas suffisamment compte de la volonté d'unité immédiate, de la liberté de choix, immédiatement possible à partir de la vie communautaire de notre continent. » HAMA, Boubou. *Essai d'analyse de l'éducation Africaine.* Paris : Présence Africaine, 1968, p. 34.

renunciariam à África em prol de sua assimilação à civilização ocidental."[82] O argumento para que as jovens gerações não se envergonhassem de seu passado também ecoa em um artigo intitulado *Des étudiants déracinés* [Os estudantes sem raízes], no qual Boubou Hama convida tais jovens a reencontrarem os valores de África que haviam sido perdidos devido ao ensino estrangeiro por eles recebido.[83]

Em relação a suas obras, o livro *Essai d'analyse de l'éducation Africaine* [Ensaio de análise da educação africana] nada mais é que um enorme resgate dos conhecimentos de castas tradicionais do Níger (Sorko, Do, Sorkawa, Sonianké, Tchierko, Zima, Iro, Haouka, Zondo, etc.); para Boubou Hama, ali se encontrava a educação que realmente importava para o arcabouço cultural dos africanos. Está claro que este homem mantinha um forte compromisso com o resgate e salvaguarda do patrimônio cultural; ao recuperar a história e tradições de povos diversos, Boubou Hama acabou por compor um grande repertório de "africanidades", no qual as diversas etnias, seu passado, suas crenças e práticas eram as peças de um mosaico de África. Para ele, todas estas partes deveriam se unir. Neste sentido, queremos argumentar que sua proposta de união passava obrigatoriamente pela cultura; era ela que lançava as fundações da própria ideia de união, bem como a possibilitava.

Durante seminário organizado em honra a Boubou Hama em 1989, seu neto, Farmo Moumouni, comentou a respeito de sua abundante e variada obra: "estes escritos trabalham com base na diversidade pela reconstrução da consciência histórica dos povos negros, pela constituição da unidade africana, pela salvaguarda dos valores africanos em risco."[84] Em seguida, Jean Rouch corroborou a ponderação, trazendo à tona o livro de Boubou Hama intitulado *Enquête sur les fondements et la genèse de l'unité africaine* [Enquete sobre os fundamentos e a gênese da unidade africana][85] e relembrando que, desde o começo da relação dos dois, percebia que "para ele não havia nenhuma dúvida: logo após as independências, a única solução era a união africana, sem a qual o resto não poderia existir."[86]

---

[82] « ce rapide bilan est un acquis certain que la culture coloniale a voulu, dans son oppression et dans ses pressions, déprécier, avilir, dans le but clair, de préparer ainsi des générations africaines dégoûtées de leur passé et qui renonceraient à l'Afrique en faveur de leur assimilation à la civilisation occidentale. » HAMA, *Kotia-Nima II*, *Op. Cit.*, p. 131.

[83] *Le Temps du Niger*, 06/03/1972. *Apud* MARTIN, *Op. Cit.*, p. 321.

[84] « ces ouvrages travaillent dans la diversité à la reconstruction de la conscience historique des peuples noirs, à la constitution de l'unité africaine, à la sauvegarde des valeurs africaines en péril. » LAYA; PÉNEL; NAMAÏWA, *Op. Cit.*, p. 133. Intervenção de Farmo Moumouni.

[85] HAMA, Boubou. *Enquête sur les fondements et la genèse de l'unité africaine*. Paris : Présence Africaine, 1966.

[86] « pour lui il n'y avait aucun doute: juste après les indépendances, la seule solution était l'union africaine, sans laquelle le reste ne pouvait pas exister. » LAYA; PÉNEL; NAMAÏWA, *Op. Cit.*, p. 133. Intervenção de Jean Rouch.

Boubou Hama clamava por uma unidade *de África*: não escrevendo apenas para o povo nigerino, seu projeto abarcava o continente como um todo. A veemência com que insistia nesta questão estava relacionada ao contexto do processo de descolonização, ao fim da AOF e às tentativas frustradas de promover coligações entre países. Uma importante questão neste sentido iniciou-se em Junho de 1956, com a aprovação da *loi cadre*. De acordo com Cooper:

> A *loi cadre* – lei enquadramento – de 1956 é amplamente reconhecida como sendo um ponto de viragem na história da África francesa. Para alguns intelectuais africanos atuais, foi o momento no qual o destino da África foi selado. Como dito por Senghor na época, a África encontrava-se "balcanizada". O sistema de governo territorialmente delimitado que aquela lei enraizava viria a se tornar a base para os estados independentes da antiga África francesa. [...] para os africanos da época, a *loi cadre* representou uma vitória. Suas reivindicações políticas mais importantes da década anterior foram atendidas: sufrágio universal, colégio eleitoral único e assembleias territoriais com poder real. A *loi cadre* fez com que as assembleias territoriais eleitas em cada território fossem responsáveis pelo orçamento e por seu próprio serviço civil, rompendo assim com as tendências centralizadoras do governo francês.[87]

A partir daquele momento, apesar das vantagens estabelecidas pela nova lei, tanto a França quanto os territórios africanos precisaram se haver com atribulações de ordem econômica: o fato de os territórios da AOF serem, em comparação com a metrópole, mais fracos e mais pobres, estabelecia dilemas e tensões a respeito do controle político, das demandas por igualdade e autonomia, bem como levantava questões econômicas no sentido de que também havia territórios mais ricos (como Senegal e Costa do Marfim) e mais pobres (como Alto-Volta e Níger).[88] Esta diferença se manteve após as independências e, neste sentido, gostaríamos de sugerir que a insistência de Boubou Hama em uma união entre países africanos também estava ancorada em uma percepção de caráter econômico, de que o Níger, com seus parcos recursos, se beneficiaria muito de coligações com nações melhor supridas de riquezas.

---

[87] "The loi-cadre – framework law – of 1956 is widely recognized as a turning point in the history of French Africa. To some African intellectuals today, it is the moment when Africa's fate was sealed. Africa was "balkanized", as Senghor said at the time. The territorially bounded system of government entrenched by the law would become the basis for the independent states of former French Africa. [...] for Africans at the time the loi-cadre constituted a victory. They won their most important political demands of the previous decade: universal suffrage, the single electoral college, and territorial assemblies with real power. The loi-cadre made elected assemblies in each territory responsible for the budget and for its own civil service, and it thus broke with the centralizing tendencies of French rule." COOPER, *Op. Cit.*, p. 214. Grifos nossos. Um esclarecimento a respeito do termo "balcanização": invocado frequentemente por Boubou Hama em seus textos, refere-se a "um desmantelamento imperial anterior: aquele do Império Austro-Húngaro, após sua derrota na Primeira Guerra Mundial, em estados-nação que eram aparentemente muito pequenos, muito pobres e muito fracos para fazerem frente aos conflitos de poder da Europa." *Id. Ibid.*, p. 237. Voltaremos a esta questão no Capítulo 5 deste trabalho.

[88] *Id. Ibid.*, pp. 224-225, 233, 286.

Um segundo elemento da equação é o ano de 1958, no qual se apresentaram alguns elementos importantes. Em primeiro lugar, há a presença de um clamor generalizado por uma "União Africana", compartilhado tanto por sindicatos quanto por líderes políticos como Senghor (Senegal), Sékou Touré (Guiné) e Houphouët-Boigny (Costa do Marfim), os quais, ao mesmo tempo em que defendiam uma união, entendiam suas dificuldades frente ao advento da *loi cadre*.[89] Isto demonstra que Boubou Hama não era uma voz isolada, ou seja, sua discussão em torno deste tema estava "na ordem do dia" às vésperas das independências; retomaremos esta discussão no Capítulo 5 deste trabalho. Em segundo lugar, há o estabelecimento da Quinta República da França e a consequente concepção de uma nova Constituição, cuja aprovação em referendo[90] foi motivo de grande transtorno no Níger.

Os pontos chave da discordância referiam-se à manutenção dos territórios africanos em uma *communauté* francesa e à possibilidade de se tornarem independentes; de acordo com Cooper, "a campanha no Níger revelou até que ponto o governo francês estava disposto a ir para manipular os votos."[91] Depoimentos de Djibo Bakary, então membro do partido Sawaba – à época coligado ao *Parti de Regroupement Africain* [Partido de Reagrupamento Africano / PRA] de Senghor – e um dos homens que demandavam que o governo francês reconhecesse, na Constituição, a possibilidade de os territórios membros da *communauté* acederem à independência, informam sobre a situação das eleições no Níger:

> A administração então tomou suas providências para impedir que o *non* vencesse. Pessoas que não têm nenhuma razão para simpatizar com o Sawaba e comigo afirmaram-no. [...]
>
> Em relação ao referendo, sabíamos que não o ganharíamos por conta das manobras da administração. Haviam nos dito claramente. O chefe do 2º Gabinete em Niamey havia dito a um de nossos amigos que todas as providências haviam sido tomadas e que nós não tínhamos como obter êxito. [...]
>
> Nas cidades, as pessoas puderam votar livremente. Mas as populações das zonas rurais estavam aterrorizadas. Houve barreiras para impedir os eleitores de irem votar. Nestas condições, era inevitável que o *oui* vencesse no Níger.[92]

---

[89] COOPER, *Op. Cit.*, pp. 279-280.

[90] Alguns resultados dos votos nos territórios da AOF foram: *oui* para Senegal, Soudan e Costa do Marfim, enquanto que a Guiné votou *non*, ficando notória a frase dita por Sékou Touré a Charles de Gaulle: "preferimos a pobreza em liberdade à prosperidade em escravidão." *Id. Ibid.*, p. 315.

[91] "The campaign in Niger revealed how far the French government would go to manipulate the vote." *Id. Ibid.*, p. 321.

[92] « L'administration a donc pris ses dispositions pour empêcher que le 'non' l'emporte. Des gens qui n'ont aucune raison d'avoir de la sympathie pour le Sawaba et pour moi l'ont dit. [...] Pour le référendum, nous savions que nous ne le gagnerions pas à cause des manœuvres de l'administration. On nous l'avait dit clairement. Le chef du 2e Bureau à Niamey avait dit à un de nos amis que toutes les dispositions étaient prises et que nous n'aurions pas les moyens de réussir. [...] Dans les villes, les gens ont pu voter librement. Mais les populations des campagnes étaient terrorisées. Il y a eu des barrages pour empêcher les électeurs d'aller voter. Dans ces conditions, il était inévitable que le 'oui' l'emporte au Niger. » BENOIST, *Du parti progressiste nigérien au Sawaba*, *Op. Cit.*, pp. 109-110. Grifos nossos.

Além do estabelecimento da *loi cadre* em 1956 e da aprovação, em referendo realizado em 1958, da nova Constituição francesa, a qual também fez com que a instituição da AOF fosse suprimida – mesmo que, na prática, tenha deixado de funcionar apenas no ano seguinte, em 1959 –, um terceiro e último elemento do período pré-independência precisa ser destacado: as coligações entre territórios. Brevemente, em Janeiro de 1959, formou-se a *Fédération du Mali* [Federação do Mali], constituída por Senegal, Soudan, Alto-Volta e Daomé: "ao tomar o nome 'Mali' – tal qual o antigo império que governara uma grande porção do território saheliano entre os séculos XIII e XVI – a nova federação fazia uma referência imperial. Senghor falou sobre os três grandes impérios da história da África Ocidental, Gana, Mali e Songhay, e insistiu: 'queremos enraizar a Federação na tradição africana. Em uma palavra, queremos ressuscitar nosso passado'."[93] Mais uma vez, fica claro como Boubou Hama não era uma voz isolada naquele contexto. Por sua vez, em Maio do mesmo ano de 1959, Houphouët-Boigny formou uma coligação rival à *Fédération du Mali* – que no segundo mês de existência já contava apenas com Senegal e Soudan –, a qual batizou *Conseil de l'Entente* [Conselho da Entente], formado pela Costa do Marfim, Níger, Alto-Volta e Daomé, estes últimos saídos da outra federação. Ambas as coligações foram dissolvidas muito rapidamente e todos os territórios envolvidos atingiram suas independências em 1960.

O resgate deste contexto mais amplo e o trajeto percorrido pelos territórios da AOF, logo desfeita, ajudam a compreender as posições de Boubou Hama. Em *Kotia-Nima III*, ele lista uma série de dificuldades enfrentadas em África – sendo que a primeira a ser referenciada é o desentendimento ocorrido na Guiné entre Sékou Touré e Charles de Gaulle, e a segunda é o desmantelamento da *Fédération du Mali* –, abarcando os territórios mais diversos e de colonizações das mais variadas. Seu argumento é o de que "tudo isso, unido aos temperamentos de nossos líderes africanos, contribuiu para saturar 'a unidade africana' de complexidades sérias, onde a ótica política e o espírito de grupo venceram sobre a necessidade de uma visão sã de nossa união indispensável."[94] No entanto, no texto, Boubou Hama não se abate e reconvoca os africanos, insistindo na premissa unificadora: "assim, nossa unidade africana – mesmo com a diversidade dos grupos, o particularismo dos Estados, aquele

[93] "In taking the name of 'Mali' – after an old empire that had once ruled a great swatch of Sahelian territory from the thirteenth to the sixteenth centuries – the new federation was making an imperial reference. Senghor spoke of the three great empires of West African history, Ghana, Mali, and Songhai, and he insisted 'we want to enracinate the Federation in the African tradition. In a word, we want to resuscitate our past'." COOPER, *Op. Cit.*, p. 333.

[94] « Tout cela, avec les tempéraments de nos leaders africains, a contribué à saturer 'l'unité africaine' de complexités sérieuses où l'optique politique et l'esprit de group l'ont emporté sur la nécessité d'une saine vision de notre union indispensable. » HAMA, *Kotia-Nima III, Op. Cit.*, p. 168.

dos estilos políticos – encontrará o suporte indispensável para se organizar e se construir em uma África que é e que deve ser *Mais*."[95]

O ideal de Boubou Hama residia na construção de uma cooperação enriquecedora através da diversidade, tendo em mente, ao mesmo tempo, a noção de unidade; desta forma, ele levantava a ideia de síntese, simbiose e trabalho em grupo pelo interesse geral da África, afirmando que o continente – não apenas os territórios da ex-AOF – deveria se unir. Com tal objetivo em mente, Boubou Hama estabelecia seu projeto para que a África fosse conhecida pelos próprios africanos. Em seu livro, de 1973, chamado *Le double d'hier rencontre demain* [O duplo de ontem encontra o amanhã], bem como em sua sequência intitulada *Aujourd'hui n'épuise pas demain* [O hoje não esgota o amanhã], há um personagem chamado Souba, que representa (e é ele mesmo) o "amanhã"; "Souba também representa a África e a alegoria sugere que é apenas conservando um entendimento apropriado e um respeito pela África que o melhor do que o Ocidente tem para oferecer pode ser assimilado de maneira apropriada."[96] É verdade que Boubou Hama continuou a insistir na relação e nas possibilidades de cooperação entre a África e o Ocidente[97], mas isto deveria ser feito a partir de uma África que se encontrava unida e possuía um conhecimento estruturado sobre si mesma, sua cultura e sua personalidade.

Desta forma, a luta e as ações de Boubou Hama no período do pós-independência tinham um direcionamento que apontava para a difusão do conhecimento. Argumentamos em outro momento (Capítulo 1) que a concessão de acesso à educação era uma via de mão dupla, significando que o fornecimento de instrumentos de crítica também podia voltar-se contra os próprios governos. Da mesma forma, o fomento da cultura acabava por engendrar a crítica, na medida em que provia aparelhagem intelectual para o exame e subsequente julgamento das situações históricas, sociais e políticas; neste ponto, gostaríamos de sugerir que isso acabou por afetar o próprio Boubou Hama.

Em 7 de Janeiro de 1974, o jornal *Le Niger* publicou um texto no qual Boubou Hama fazia um apelo aos jovens para que, juntos, os africanos buscassem na tradição (valores morais, sensibilidade) elementos para seguir em frente.[98] Em 11 de Fevereiro, o mesmo jornal divulgou outro artigo, no qual Boubou Hama novamente se dirigia à juventude nigerina; seu

---

[95] « Ainsi, notre unité africaine – même dans la diversité des groupes, le particularisme des États, celui des styles politiques – trouvera le support indispensable pour s'organiser et se construire dans une Afrique qui est et qui doit être *Plus*. » HAMA, *Kotia-Nima III*, *Op. Cit.*, p. 169. Grifo no original.

[96] "Souba also represents Africa and the allegory suggests that it is only by retaining a proper understanding and respect for Africa that the best of what the West has to offer can be appropriately assimilated." JACK, Belinda. *Op. Cit.*, p. 250.

[97] HAMA, *Kotia-Nima III*, *Op. Cit.*, p. 205.

[98] *Le Niger*, n. 1, 07/01/1974. *Apud* MARTIN, *Op. Cit.*, p. 362.

título – *Le Niger, retour à l'Afrique, sur le chemin de son évolution continue, retour de l'homme à ses origines. Paroles à la jeunesse*. [O Níger, retorno à África, sobre o caminho de sua evolução contínua, retorno do homem a suas origens. Palavras aos jovens.][99] – era promissor e confiante, tratando de um retorno às origens e do lançamento de um futuro esperançoso.

Em 15 de Abril, ocorreu um golpe militar. Boubou Hama foi preso.

5. O golpe de Estado – 1974

De acordo com Jibrin Ibrahim, "o fator de maior importância que parece ter precipitado a mudança de regime foi a preocupação da França em relação à tentativa de Diori de fazê-la pagar mais pelo urânio"[100], descoberto pelos franceses em fins dos anos 1950 e comercializado com eles após a independência. Com base neste argumento, subentende-se que o golpe de Estado – levado a cabo pelo *Lieutenant-Colonel* [Tenente Coronel] Seyni Kountché[101] – que desbancou o governo de Diori Hamani, teria tido apoio francês. Com o seguinte documento, Kountché proclamou, oficialmente, a tomada do poder e o estabelecimento dos militares como novos dirigentes:

> Nigerinas, Nigerinos.
>
> Neste dia de 15 de Abril de 1974, o exército decidiu assumir suas responsabilidades, colocando fim ao regime por vocês conhecido.
>
> Após 15 anos de um governo marcado por injustiça, corrupção, egoísmo e indiferença em relação ao povo ao qual ele deveria assegurar o bem-estar, não podemos mais tolerar a permanência desta oligarquia.
>
> Na qualidade de Chefe de Estado Maior e General das Forças Armadas, decido e proclamo a suspensão da Constituição, a dissolução da Assembleia Nacional, a supressão de todas as organizações políticas e parapolíticas.
>
> – reafirmo nosso pertencimento a todas as organizações na escala do continente africano e àquelas da comunidade internacional.
>
> – o respeito a todos os compromissos firmados anteriormente, desde que tenham em consideração os interesses e a dignidade de nosso povo.
>
> Esta responsabilidade, nós a assumiremos dentro da ordem, da justiça e da solidariedade.

---

[99] *Le Niger*, n. 6, 11/02/1974. *Apud* MARTIN, *Op. Cit.*, p. 367.

[100] "The major factor that seemed to have precipitated the change of regime was France's concern over Diori's attempt to make France pay more for uranium." IBRAHIM, Jibrin. *Political Exclusion, Democratization and Dynamics of Ethnicity in Niger*. In: *Africa Today*, vol. 41, n. 3, Electoral Successes: Harbingers of Hope? Indiana University Press Stable, 3rd Qtr., 1994, p. 25. Disponível em http://www.jstor.org/stable/4187000
Neste artigo, o autor também faz referência a outro trabalho seu, um artigo intitulado *From Political Exclusion to Popular Participation: Democratic Transition in Niger Republic*, que detalha a questão.

[101] Cf. Apêndice D.

> As autoridades militares e civis também velarão sem descanso pela manutenção da ordem, pela proteção das pessoas e dos bens que se encontram sob sua responsabilidade.
>
> O toque de recolher fica instaurado, a contar a partir de hoje, entre as 19h30 e as 6h.
>
> Nigerinas e Nigerinos, meus irmãos, frente à situação extremamente dramática na qual se encontra nosso país, sei que posso contar convosco para que viva o Níger...[102]

Gostaríamos de chamar a atenção para alguns pontos principais. Em primeiro lugar, a manutenção de acordos estabelecidos anteriormente e a continuação do envolvimento em organizações internacionais, tanto dentro quanto fora de África, denotam o reconhecimento da importância de se conservar relações com outros países, também percebida pelo governo de Diori Hamani e, claramente, por Boubou Hama. Em segundo lugar, a descrição da administração anterior como sendo injusta e indiferente em relação ao povo nigerino também ecoa, como veremos, no apoio popular que o golpe recebeu. Por fim, o uso de termos como "manutenção da ordem" e a instalação de um toque de recolher fazem referência a um controle governamental ostensivo sob a égide do militarismo.

De acordo com um artigo publicado em 1975 por Richard Higgott e Finn Fuglestad, à época imediatamente anterior ao golpe, o comitê central [*politburo*] do PPN, encabeçado por Boubou Hama e Diamballa Maïga, fazia uso da máquina estatal de modo: a garantir a continuidade no poder, a não ter oposição, a não alargar a base de poder do partido, e a não promover eleições (fossem internas ao partido, fossem nacionais). Ainda segundo os autores, aqueles dois homens eram figuras extremamente impopulares, tendo supostamente forçado Diori Hamani, este partícipe de uma ala mais liberal e reformista do PPN, a desistir de remodelar seu quadro ministerial.[103] Sabemos que Hamani, Hama e Maïga eram realmente muito próximos e trabalhavam juntos no governo do Níger, mas não temos evidências para comprovar se tais afirmações relativas a um controle "manipulador" do partido e do

---

[102] « Nigériennes, Nigériens. Ce jour 15 avril 1974, l'armée a décidé de prendre ses responsabilités en mettant fin au régime que vous connaissez. Après 15 ans de règne jalonnés d'injustice, de corruption, d'égoïsme et d'indifférence à l'endroit du peuple auquel il prétendait assurer de bonheur, nous ne pouvons plus tolérer la permanence de cette oligarchie. En ma qualité de Chef d'État Major-Général des Forces Armées je décide et proclame la suspension de la Constitution, la dissolution de l'Assemblée nationale, la suppression de toutes les organisations politiques et para-politiques. – réaffirme notre appartenance à toutes les organisations à l'échelle du continent africain et à celles de la communauté internationale. – le respect de tous les engagements précédemment souscrits à condition qu'ils tiennent compte des intérêts et de la dignité de notre peuple. Cette responsabilité, nous l'assumerons dans l'ordre, le [sic] justice et la solidarité. Aussi les autorités militaires et civiles veilleront sans défaillance au maintien de l'ordre, à la protection des personnes et des biens dans leur zone de responsabilité. Le couvre-feu est instauré de 19h30 à 6h et ce à compter de ce jour. Nigériennes et Nigériens, mes frères, devant la situation la plus dramatique que connaît notre pays, je sais que je peux compter sur vous pour que vive le Niger... » MARTIN, *Op. Cit.*, p. 379.

[103] Cf. HIGGOTT, Richard; FUGLESTAD, Finn. *The 1974 Coup d'État in Niger*: Towards an Explanation. In: *The Journal of Modern African Studies*, Vol. 13, No. 3. Cambridge : Cambridge University Press, Sep./1975, pp. 386-387. Disponível em http://www.jstor.org/stable/159846 Acesso em 28/09/2015, às 10h49.

presidente de fato procedem. De qualquer forma, durante o golpe, nenhum deles foi poupado. Segundo Higgott e Fuglestad, alguns homens da guarda presidencial e a própria esposa de Diori Hamani foram mortos durante a condução do golpe, e o presidente, todos os ministros, o presidente da Assembleia Nacional – lembramos que esta posição era ocupada por Boubou Hama desde a independência, em 1960 – e vários outros líderes do PPN foram presos. Para os autores: "nossa interpretação do papel de Boubou Hama como o poder por detrás do regime do PPN parece ser sustentada pelas pessoas de Niamey. Imediatamente após o golpe, o grito unívoco nas ruas da capital estava imbuído de significado: 'Abaixo o bandido Diori. Abaixo o tirano Boubou'."[104]

Tais clamores da população evidenciariam um profundo descontentamento com o governo do PPN, estabelecido a partir da independência do Níger e aparentemente encontrando-se bastante desgastado junto à aprovação popular. Daí o apoio ao novo regime que se estabelecia. Entretanto, na sequência, este recrudesceu e acabou por mostrar-se extremamente repressivo:

> ...o novo regime de Seyni Kountché logo instalou um sistema de terrorismo cego, começando com os membros principais de seu próprio Conselho Militar Supremo. De fato, os membros do conselho nunca chegaram a ser anunciados e, em questão de um ano, a maioria deles havia sido morta ou posta na prisão. Em 4 de Agosto de 1975, o presidente Seyni Kountché fez uma transmissão na rádio na qual declarou:
>
> > "A partir de hoje, o navio que é o Estado Nigerino tem apenas um capitão; eu sou o capitão e eu continuarei sendo o capitão."
>
> O regime militar havia se transformado em uma tirania de um homem só, terminando apenas com sua morte em 1987. O presidente Kountché transformou todo o país em um aquartelamento militar virtual, com policiais militares controlando o movimento e as atividades das pessoas. Na capital, por exemplo, ele empregou 10 mil policiais políticos para controlar uma população de apenas 400 mil pessoas. Todas as noites, Niamey encontrava-se sob toque de recolher a partir das 6 horas da tarde. Pessoas desapareciam por terem feito um comentário descuidado e o silêncio tornou-se a palavra de ordem para a sobrevivência. Apenas Tuaregues nômades e estudantes eram capazes de oferecer algum elemento de resistência para o terrorismo de Estado organizado por Seyni Kountché.[105]

---

[104] "Our interpretation of the rôle of Boubou Hama as the *éminence grise* of the P.P.N. régime would appear to be supported by the people of Niamey. Immediately after the coup the rallying cry in the streets of the capital was not without significance; 'A bas le *truand* Diori. A bas le *tyrand* Boubou.'" *Id. Ibid.*, p. 397, nota de rodapé n. 2. Grifos no original.

[105] "...the new regime of Seyni Kountché soon installed a system of blind terrorism, starting with the top members of its own Supreme Military Council. In fact, the members of the council were never announced and, within a year, most of them had been killed or put in prison. On 4 August 1975, President Seyni Kountche made a radio broadcast in which he declared: From today, the ship that is the Nigerien State has only one captain; I am the captain and I shall remain the captain. The military regime had turned into a one-man tyranny that only ended with his death in 1987. President Kountché turned the whole country into a virtual military cantonment with gendarmes controlling the movement and activities of people. In the capital, for instance, he employed 10,000 political police to control a population of only 400,000 people. Niamey was under curfew from 6 pm each night. People disappeared for having made a careless comment and silence became the watchword for survival. Only nomadic Tuaregs and students were able to put up some element of resistance to the State terrorism organized by Seyni Kountché." IBRAHIM, *Op. Cit.*, pp. 25-26.

Por outro lado, um depoimento feito em 1989 por André Salifou, discípulo de Boubou Hama, apresenta um relato um tanto mais ameno a respeito da pessoa de Kountché e de suas ações, atribuindo ao próprio povo nigerino uma parcela de responsabilidade sobre os acontecimentos e sobre a transformação sofrida por este homem. Segundo Salifou, "o Kountché de 1974, 1975, 1976, era um Kountché que escutava seus ministros. [...] Depois, progressivamente, nossos ministros se demitiram, e para as menores coisas se dizia [...] 'Preciso telefonar para Kountché.' [...] E foi assim que, progressivamente, ele acabou por recuperar e então exercer todos os poderes que havia concedido a seu círculo e a seus colaboradores [...]."[106] Esta declaração confessional e responsabilizadora apresenta uma outra visão sobre o caso, mas não contesta a violência exercida ou o clima de extrema insegurança instalado.

Apesar do ambiente de desconfiança e perigo, e apesar de seu encarceramento, do qual foi libertado em 1977, Boubou Hama não parou de produzir. Um de seus trabalhos escritos sob o regime do golpe encontra-se no primeiro volume do renomado e amplamente traduzido compêndio de *História Geral da África*. De acordo com o jornal *Le Niger*, em Julho de 1970 foi feita uma reunião em Niamey, que contou com os diretores dos centros de pesquisa africanos, sob a égide da UNESCO, no interior do programa *Histoire Générale de l'Afrique*, na qual Boubou Hama marcou presença.[107] No ano seguinte, o mesmo jornal noticiou sua partida para Paris em resposta a um convite da UNESCO para participar de uma reunião relativa àquela mesma coleção.[108] Em 1972, outra notícia relatou uma nova viagem a Paris de modo a estar presente na conferência geral daquela instituição e, sobretudo, no debate sobre a tradição oral.[109]

Tais publicações informam sobre o envolvimento de Boubou Hama naquele grande projeto, no qual desempenhou a função de membro do comitê científico internacional entre 1971 e 1978[110]; ou seja, sua participação não se encerrou em razão do golpe de 1974. A este respeito, e especialmente no que se refere ao processo de escrita do capítulo que Boubou

---

[106] « ...le Kountché de 1974, 1975, 1976, c'était un Kountché qui écoutait ses ministres. [...] Puis, progressivement, nos ministres ont démissionné, et pour la moindre chose on disait [...] 'Il faut que je téléphone à Kountché.' [...] Et c'est ainsi que progressivement tous les pouvoirs qu'il avait pourtant concédés à son entourage et à ses collaborateurs il a fini par les récupérer et par les exercer [...]. » LAYA; PÉNEL; NAMAÏWA, *Op. Cit.*, pp. 180-181. Intervenção de André Salifou.

[107] *Le Niger*, n. 32, 9-13/07/1970. *Apud* MARTIN, *Op. Cit.*, p. 276.

[108] *Le Niger*, n. 14, 29/03/1971. *Apud Id. Ibid.*, p. 294.

[109] *Le Niger*, n. 40, 30/10/1972. *Apud Id. Ibid.*, p. 334.

[110] "...de 1971 a 1978, ele é membro do Comitê científico internacional para a redação de uma História Geral da África (UNESCO)." LAYA; PÉNEL; NAMAÏWA, *Op. Cit.*, p. 211.

Hama, juntamente com Joseph Ki-Zerbo, enviou para o primeiro tomo do *Histoire Générale de l'Afrique*, André Salifou relembra:

> E eu estava aqui em Niamey, de férias, quando o presidente Boubou Hama precisou de fotos de estatuetas que estavam neste livro, *Enquête sur les fondements et la genèse de l'unité africaine*... Ele chamou um dos pesquisadores com os quais trabalhava para dizer-lhe: "Bom, eu, minha situação é a que é, estou em prisão domiciliar; não posso sair, mas Ki-Zerbo me escreveu e ele quer que, em resposta, eu lhe envie meu texto juntamente com as fotografias que estão no livro *Enquête sur les fondements*..., reproduzi-las e enviá-las a Ki-Zerbo." Ele esperou três semanas. Não viu nem o livro, nem as fotos, nem o pesquisador [...]. E depois, eu tinha voltado do *holi* [férias], como dizemos no sistema da ONU, e fui visitá-lo. Ele me diz: "Escute, filho de colono, estou com um problema; ei-lo."[111]

Na sequência da narração, vemos o desenvolvimento da questão e como Salifou de fato conseguiu atender ao pedido de Boubou Hama, concluindo que este ato de caráter banal fora percebido por ele como algo fundamental, ao que se acrescenta a percepção de Salifou de que tudo que pudesse ser feito por Boubou Hama e sua família no período entre o golpe e sua morte, representavam muito para ele. Este relato singelo mostra, para além da fidelidade de um acólito a seu mestre, duas questões: em primeiro lugar, a maneira pela qual o regime instalado por Seyni Kountché tratou os membros do governo anterior, indicada pela manutenção de Boubou Hama como prisioneiro em sua própria casa em Niamey e a falta de acesso que tinha a seus próprios livros. Em segundo lugar, a preservação, mesmo naquela situação adversa, da verve produtiva deste homem, sempre direcionado ao resgate e à preservação de uma herança, em prol do que continuava a trabalhar em escritos sobre cultura, sobre história, sobre África.

6. Conclusão

A trajetória de Boubou Hama como Homem de Estado encontra-se intimamente ligada ao processo histórico e político, tanto do Níger quanto de outros territórios africanos, no

---

[111] « Et j'étais ici à Niamey, en congé, quand le président Boubou Hama a eu besoin des photos des statuettes qui étaient dans ce livre, *Enquête sur les fondements et la genèse de l'unité africaine*... Il a appelé un des chercheurs avec lesquels il travaillait pour lui dire: 'Bon, moi, ma situation elle est ce qu'elle est, je suis en résidence surveillé ; je ne peux pas sortir, mais Ki-Zerbo m'écrit et il veut que, par retour du courrier, je lui renvoie mon texte plus les photographies qui sont dans le livre *Enquête sur les fondements*..., reproduire le cliché et l'envoyer à Ki-Zerbo. Il a attendu trois semaines. Il n'a vu ni le livre, ni le cliché, ni le chercheur [...]. Et puis, j'étais venu en *holi* comme on dit dans le système de l'ONU et je pars lui dire bonjour. Il me dit : 'Écoute, fils de colon, j'ai un problème ; le voici.' » LAYA; PÉNEL; NAMAÏWA, *Op. Cit.*, pp. 200-201. Intervenção de André Salifou. Grifos no original.

período anterior e posterior às independências. No tocante a seu desenvolvimento intelectual e ao andamento de suas posições políticas, percebemos a importância que a educação e a cultura tinham para ele, corroborando a ideia da existência de uma relação marcante entre o ensino colonial e a subsequente atuação no campo político. Poderíamos inclusive pensar em noções de entrecruzamento e co-construção, desenvolvidas a partir tanto da educação recebida quanto da elaboração de percepções e juízos próprios no âmbito da realidade colonial.

Além disso, o comprometimento ativo de Boubou Hama em instituições diversas, incluindo em especial o PPN – primeiro partido político surgido naquela colônia –, também colaboraram para a formatação de ideais conjuntos no ambiente dos *évolués* nigerinos, os quais também mantinham relações com intelectuais e políticos de outros territórios da AOF, através, por exemplo, da coligação de partidos conhecida por RDA. A forte representação de Boubou Hama no cenário político terminou em 1974, quando o golpe perpetrado por Seyni Kountché acabou por afastá-lo da esfera pública; chega a ser até mesmo simbólica a dissolução, naquele ano, da *L'Amicale*[112], uma das primeiras associações com as quais Boubou Hama se envolveu e aquela que propiciou suas primeiras relações com outros personagens fundamentais para a história política do Níger, Diori Hamani e Djibo Bakary.

Apesar de todas as reviravoltas referentes à administração e ao governo nigerino antes e depois da independência, o plano elaborado por Boubou Hama em prol da resistência aos abusos da colonização e em defesa do desenvolvimento do continente africano estava baseado na educação e na cultura, com as quais manteve um acirrado comprometimento antes, durante e depois de seu percurso político. Ademais, sua proposta de uma união africana – compartilhada com diversos outros líderes naquele continente – estava calcada justamente na cultura e no conhecimento. Argumentamos que a ideia de uma união, na qual Boubou Hama insistiu incessantemente, além de estar relacionada a um contexto histórico específico da década de 1950, também se conectava a um projeto de salvaguarda de costumes, tradições, cultura e história de povos e, subsequentemente, de difusão do conhecimento para que a África fosse conhecida pelos próprios africanos. Este ponto continuou a ser central para Boubou Hama apesar de adversidades tanto políticas quanto pessoais bastante sérias que acabou por enfrentar.

Um indivíduo bastante próximo àquele homem, André Salifou, relata "que o Boubou Hama dos anos 1970-1974 era de fato o Boubou Hama de 1970 até sua morte: era um homem completamente transfigurado por seus problemas pessoais de família. Os dramas que

[112] LAYA; PÉNEL; NAMAÏWA, *Op. Cit.*, p. 55. Intervenção de Diouldé Laya.

conheceu eram tais que seria preciso não ser um homem para não ser marcado por eles."[113] Além disso, o golpe de Estado de 1974 estabeleceu outro ponto de viragem. Boubou Hama foi aprisionado – em Agadès e depois em Niamey[114] – e banido da cena pública por conta de um momento político específico, mas gostaríamos de sugerir que talvez seu projeto de desenvolvimento cultural também pudesse ter sido visto como algo perigoso.

De qualquer forma, gostaríamos de insistir que, para Boubou Hama, a unidade e o desenvolvimento de África deveriam estar calcados no conhecimento a respeito da própria história e atributos daquele continente; segundo ele: "a tradição, o passado, nem sempre é uma regressão [...], ao contrário, é a indicação nítida, eu diria mesmo a base única que pode nos conduzir ao desenvolvimento generalizado de nosso continente."[115] A crença em seu projeto para o Níger e a África era tal que Boubou Hama continuou a escrever e produzir mesmo encontrando-se na prisão e, na sequência, em domicílio vigiado, como atestam algumas obras como: seu capítulo na coleção de História Geral da África da UNESCO[116], seus *carnets de prison*[117], e os Tomos V e VI de seu *Contes et légendes du Niger* [Contos e lendas do Níger].[118]

---

[113] « que le Boubou Hama des années 1970-1974 était en fait le Boubou Hama de 1970 à sa mort: c'était un homme complètement transfiguré par ses problèmes personnels de famille. Les drames qu'il a connus étaient tels qu'il aurait fallu ne pas être un homme pour ne pas en être marqué. » *Id. Ibid.*, p. 85. Intervenção de André Salifou. Na mesma página, a nota de rodapé n. 178 traz a informação: "o genro de Boubou Hama, deputado como ele, matou sua filha sob acusação de adultério."

[114] Cf. http://www.presenceafricaine.com/72_hama-boubou Acesso em 09/04/2016, às 16h44.

[115] « La tradition, le passé, n'est pas toujours une régression [...], il est au contraire l'indication nette, je dirai même la base unique qui peut nous conduire au développement généralisé de notre continent. » HAMA, *Les grands problèmes de l'Afrique des indépendances*, *Op. Cit.*, p. 37.

[116] HAMA, Boubou; KI-ZERBO, J. *Lugar da história na sociedade africana*. [1980] In: *História geral da África*, I: Metodologia e pré-história da África / editado por Joseph Ki-Zerbo. – 2. ed. rev. – Brasília : UNESCO, 2010.

[117] Não tivemos acesso a esta obra, mas a referência completa que podemos encontrar em LAYA; PÉNEL; NAMAÏWA, *Op. Cit.*, p. 219 e *online* é a seguinte: HAMA, Boubou. *L'itinéraire de l'homme et du militant*. Montréal : Hurtubise, 1993.

[118] HAMA, Boubou. *Contes et Légendes du Niger*. Tome V, Tome VI. Paris : Présence Africaine, 1976.

PARTE II

CONTES ET LÉGENDES DU NIGER E A LITERATURA ORAL

CAPÍTULO 3

Contes et légendes du Niger

> Boubou Hama gostava muito de falar da tradição como um elemento de contestação, ou seja, de questionamento da ordem social e a perturbação da ordem social. Acho que este é um aspecto que o fascinava.[1]

1. Boubou Hama compilando contos e lendas

Preliminarmente, gostaríamos de comentar o título da obra de Boubou Hama que dá nome ao presente capítulo. A este respeito, queremos sugerir que, primeiro, se pense nos contos e lendas coletados como abarcando uma grande extensão territorial e como fazendo parte do arcabouço cultural de povos diversos; em segundo lugar, também entendemos que se deva levar em consideração a abrangência da transmissão de tais narrativas, a partir de uma rede de narradores que ultrapassa fronteiras. Neste sentido, gostaríamos de argumentar que, apesar de Boubou Hama ter escolhido o título *Contes et légendes du Niger* [Contos e lendas do Níger] para sua coletânea, as histórias não estão circunscritas ao Níger como o entendemos após a Conferência de Berlim de 1884-1885 ou seu estabelecimento como colônia em 1922. Elas se estendem em todas as direções e, como havíamos comentado anteriormente (Introdução), reiteram uma ideia de povos e etnias que foram separados por aquela arbitrariedade europeia, a qual foi respeitada de alguma forma pelo título da coletânea, mas é completamente inexistente nos próprios contos e lendas. É por este viés que devemos pensá-los, bem como nos povos aos quais eles se referem: como um volume de populações em trânsito, sem nossas conhecidas fronteiras.

Ao mesmo tempo, apesar desta consideração, a palavra *Niger* está no título; acreditamos que não apenas pelo fato de a publicação dos seis volumes da obra ter sido levada a cabo após a independência de 1960, mas também porque, argumentaremos, Boubou Hama estava, com esta coleção de histórias, construindo algo que dizia respeito ao Níger de seu próprio tempo. Uma questão que se abre no tocante ao homem e sua relação com a obra diz

---

[1] « Boubou Hama aimait trop parler de la tradition comme élément de contestation, c'est-à-dire de questionnement sur l'ordre social et le bouleversement de l'ordre social. Je crois que c'est un aspect qui a retenu beaucoup son attention. » LAYA, Diouldé; PÉNEL, Jean-Dominique; NAMAÏWA, Boubé (Dir.). *Boubou Hama*: un homme de culture nigérien. Paris : L'Harmattan, 2007, p. 153. Intervenção de Diouldé Laya.

respeito ao próprio processo de recolha de relatos e histórias que eram, essencialmente, transmitidos de maneira oral.

O estudioso David Henige, em capítulo sobre a tradição oral como meio de construção do passado, elenca diversos dos problemas inerentes à coleta e ao uso de fontes orais, na perspectiva acadêmica. Alguns pontos levantados neste sentido são: o papel da aculturação no processo de uma pesquisa interativa, a cronologia duvidosa imposta por e nas tradições orais, a impossibilidade de verificar ou criticar informações a partir das mesmas fontes por conta da falta de acesso e disponibilização dos materiais coletados, o problema da língua quando da contratação de informantes nativos e as distorções causadas pela tradução, o perigo de que informantes percam objetividade a partir do momento em que são pagos para proverem relatos, problemas relativos à logística de tempo e recursos para pesquisa de campo, especificidades tanto das entrevistas em grupo quanto das individuais que podem comprometer os relatos, a falta da performance existente na fala do locutor quando se transcrevem os relatos, a possível discrepância na resposta de um mesmo informante no caso de questioná-lo novamente para checar informações, a falta de atenção para fontes escritas que podem ter afetado as tradições orais, e o problema da falta de uma cronologia e datação precisas.[2] Em contrapartida, o autor também arrola uma série de precauções a serem tomadas e de orientações para ajudarem o pesquisador a obter maior fidelidade no processo de recolha de tradições orais. Em resumo, argumenta que o uso de dados orais deve ser acompanhado de, no mínimo, "o depósito dos materiais originais com restrição limitada ou sem restrição de uso; detalhes de acompanhamento das técnicas de entrevistas e coletas utilizadas; e uma lista completa dos informantes e das perguntas formais utilizadas."[3]

Trazendo estas questões para nossa pesquisa, o que podemos perceber é que Boubou Hama não tomou – e como veremos, não precisava ter tomado – nenhuma daquelas precauções. Inclusive, alguns dos pontos levantados por Henige nem chegariam a se aplicar a Boubou Hama, uma vez que provavelmente algumas, ou todas as línguas em que as histórias foram contadas eram suas conhecidas. Assim, entendemos, e não apenas por este aspecto, que seu objetivo não foi, em nenhum momento, o de produzir um trabalho histórico ou antropológico quando reuniu 67 contos e lendas em seis livros.[4]

---

[2] HENIGE, David. *Oral tradition as a means of reconstructing the past*. In: PHILIPS, John Edward (Ed.). *Writing African History*. USA : University of Rochester Press, 2005, pp. 172-186.
[3] "the deposit of raw materials with limited or no restrictions on their use; accompanying details of interviewing and collecting techniques; and a full list of informants and formal questions." *Id. Ibid.*, p. 188.
[4] Cf. Apêndices A, B e C.

Diferentes referências biográficas descrevem Boubou Hama como filósofo, historiador, etnólogo e antropólogo; apresentamos algo de seu trabalho neste sentido em outros momentos e, por ora, como exemplo, podemos relembrar sua contribuição para a coleção de *História Geral da África* da UNESCO e sua presença constante no que concerne a centros de pesquisa e organizações científicas. Por outro lado, as alusões à sua vida também o apresentam como escritor, poeta e membro de associações literárias, sobre o que igualmente nos debruçamos, percebendo os caminhos tomados por seu percurso intelectual, o qual era, ao mesmo tempo, indissociável de seu percurso político (Capítulos 1 e 2). Devemos ter em conta todos estes ângulos para nos aproximarmos e compreendermos aquela obra de contos e lendas à luz da trajetória de seu autor.

Assim, longe da perspectiva técnica e científica da qual nos fala Henige, Boubou Hama buscou, naqueles livros, registrar as histórias sem interpretá-las ou analisá-las, ou seja, o caráter de seu trabalho se afasta de um "Boubou Hama cientista" e se aproxima de um "Boubou Hama artista", o que se evidencia pela falta de determinados elementos caros à pesquisa histórico-antropológica: não há nenhuma indicação de método de coleta e seleção das histórias, não há nenhuma divisão aparente dos tipos de contos e lendas que foram selecionados para cada tomo, não estão explicitados os objetivos da compilação, bem como não há quaisquer indicações de datação.[5] A carência de tais aspectos torna evidente a especificidade da obra, qual seja um registro emblemático de narrativas que, sem o peso do método científico, apresentam-se como uma coletânea leve e fascinante.

Além disso, apesar de se tratarem de histórias que não foram inventadas por Boubou Hama, gostaríamos de argumentar que sua própria pena se fez presente constantemente na escrita e posterior publicação dos livros. Por outro lado, existem algumas indicações a respeito de seus "informantes"[6], pois há evidências de que ele mesmo tenha trabalhado no processo de recolha dos contos e lendas. Um indício deste fato está no Tomo III, onde, em meio ao texto, Boubou Hama escreve que o personagem N'Dunya oferece aos *griots*[7] "...esta

---

[5] Exceção para as lendas do Tomo I, mesmo que as informações providas sejam um pouco vagas.

[6] A palavra 'informante' está imbuída de uma carga antropológica e etnológica que não se aplica ao trabalho conduzido por Boubou Hama. Além disso, resgatando uma percepção de Walter Benjamin, "aquele que informa" é muito diferente do "aquele que narra", sendo a informação uma forma de comunicação que, segundo o autor, é estranha tanto à narrativa quanto ao romance, chegando mesmo a tornar-se ameaçadora. Desta forma, preferiremos utilizar, daqui para frente, o termo 'narradores'. Cf. BENJAMIN, Walter. *O narrador*: considerações sobre a obra de Nikolai Leskov. In: BENJAMIN, Walter. *Magia e técnica, arte e política*: ensaios sobre literatura e história da cultura. Obras escolhidas, Vol. I, 3ª ed. São Paulo : Brasiliense, 1987, pp. 202-203.

[7] "*Griot* é o nome dado pelos franceses ao diéli que entre os bambara significa 'contador de histórias. A tempo: diéli é quem tem a força vital." HERNANDEZ, Leila Maria Gonçalves Leite. *A África na sala de aula*: visita à história contemporânea. 4ª ed. São Paulo : Selo Negro, 2008, p. 29, nota 15. E ainda: "Mas afinal, quem são os *griots*? São trovadores, menestréis, contadores de histórias e animadores públicos para os quais a disciplina da

‘lenda’, que é contada às margens do Níger e que eu recolhi na região Wogo (Tillabéry), pela boca de Maïga Zibo.”[8] Além desta indicação, é a partir de frases de agradecimento que Boubou Hama nos presenteia com a proveniência de 19 contos abarcados sob o título mais abrangente *Les écoliers du Niger content les fables et légendes de leur pays* [Os estudantes do Níger contam as fábulas e lendas de seu país]:

> Minhas primeiras palavras são para agradecer nossos jovens estudantes que se dispuseram a responder a esta demanda. Meus agradecimentos vão igualmente ao Senhor Desenclos (UNESCO), que recolheu esses contos, e a uma amiga, Andrée Clair, que já produziu um certo número de livros infantis, seja sozinha, seja em colaboração comigo próprio, para os estudantes nigerinos, para as crianças africanas, para as crianças, simplesmente.[9]

Tais dados a respeito dos narradores reiteram a noção de que Boubou Hama era um coletor/receptor de contos e lendas que, na sequência, trabalhou na direção de contar as histórias que lhe foram passadas. Assim sendo, gostaríamos de esclarecer nossa opção metodológica: considerar ele próprio como “autor” – ou pelo menos um dos autores – daquelas narrativas. Como considerado por Ítalo Calvino a respeito de si mesmo no processo de coleta e escrita de contos italianos, “a novela vale por aquilo que nela tece e volta a tecer quem a reproduz, por aquele tanto de novo que a ela se agrega ao passar de boca em boca. Decidi tornar-me, também eu, um elo na anônima cadeia sem fim pela qual as fábulas se perpetuam, elos que não são jamais puros instrumentos, transmissores passivos, mas [...] seus

---

verdade perde rigidez, sendo-lhe facultada uma linguagem mais livre. Ainda assim, sobressai o compromisso com a verdade, sem o qual perderiam a capacidade de atuar para manter a harmonia e a coesão grupais, com base em uma função genealógica de fixar as mitologias familiares no âmbito de sociedades tradicionais.” *Id. Ibid.*, p. 30. Segundo Hampaté Bâ, “não se deve confundir os tradicionalistas-*doma*, que sabem ensinar enquanto divertem e se colocam ao alcance da audiência, com os trovadores, contadores de história e animadores públicos, que em geral pertencem à casta dos *Dieli* (*griots*) ou dos *Woloso* (‘cativos de casa’). Para estes, a disciplina da verdade não existe [...], a tradição lhes concede o direito de travesti-la ou de embelezar os fatos, mesmo que grosseiramente, contanto que consigam divertir ou interessar o público. ‘O *griot*’ como se diz – ‘pode ter duas línguas’.” HAMPÂTÉ BÂ, Amadou. *A tradição viva*. In: *História geral da África*, vol. I: Metodologia e pré-história da África / editado por Joseph Ki-Zerbo. [1980] Brasília : UNESCO, 2010, p. 178. Grifos no original. Para outros detalhes: Cf. *Id. Ibid.*, pp. 193-200.

[8] « …cette ‘légende’ qu’on raconte sur les bords du Niger et que j’ai recueillie au pays Wogo (Tillabéry), de la bouche de Maïga Zibo. » Tomo III, Funya, le vaurien / Parole de roi, p. 147. Em tempo, por questões de espaço e facilidade de leitura, optamos por citar os contos e lendas de Boubou Hama desta forma: número do tomo, título do conto ou lenda, após a barra, título do(s) capítulo(s) do conto ou lenda (quando houver) e página. As referências completas poderão ser encontradas na parte de Referências Bibliográficas deste trabalho. Também é possível consultar as sequências de capítulos das histórias, pois os sumários (em francês e em português) de todos os tomos estão disponíveis nos Apêndices A e B.

[9] « Mes premiers mots sont pour remercier nos jeunes écoliers qui ont bien voulu faire cette enquête. Mes remerciements vont également à Monsieur Desenclos (Unesco) qui a recueilli ces contes, et à une amie, Andrée Clair, qui a fait déjà un certain nombre de livres d’enfants, soit seule, soit en collaboration avec moi-même, pour les écoliers nigériens, pour les enfants africains, pour l’enfant tout simplement. » Tomo IV, Les écoliers du Niger content les fables et légendes de leur pays, comentário após início de tal coletânea, p. 45.

verdadeiros 'autores'."[10] Desta forma, e também na esteira de Paulo Fernando de Moraes Farias, cujos trabalhos propõem o entendimento de fontes históricas como resultado dos projetos de seus autores e não como pacotes de informação bruta, gostaríamos de argumentar que aquela coleção de contos e lendas deve ser vista como um texto moldado pelo pensamento e pelos projetos intelectuais/políticos de Boubou Hama.[11]

Corroboram esta questão alguns curtos poemas que se encontram no início dos Tomos III, IV, V e VI, intitulados todos *Oiseau blanc, retour de moisson* [Pássaro branco, regresso de colheita], mas de conteúdo variável. Todos começam com uma pergunta ao Pássaro Branco que retorna da colheita (de histórias) sobre o que ele havia visto e, então, um curto diálogo se inicia. Em um deles, o Pássaro responde que viu crianças em torno de um velho de cabelos brancos; quando perguntado o que então fizera, replica "eu murmurei meus contos, em toda confiança, na orelha do velho homem, e retomei meu voo em direção a outras regiões, em direção a outras crianças."[12] A imagem deste pássaro aparece já no Tomo I, onde mesmo não havendo um poema como nos outros tomos, encontramos o seguinte texto: "O conto acabou. Eu o enrolei. Coloquei-o sob a asa de um pássaro branco. Ele vai, a cada noite, contá-lo a outras crianças, a todas as crianças do mundo às quais eu o destino."[13]

O pássaro é a representação do transmissor, daquele que narra e divulga os contos; portanto, o vemos como uma imagem do próprio Boubou Hama que, com seus livros, propalava e difundia narrativas orais em formato escrito. No poema do Tomo IV, o interlocutor do Pássaro Branco diz: "um grande frio se abateu sobre mim, pássaro branco, mensageiro de voo leve. Mas adaptemos o conto à vida moderna. Assim o passado e o presente traçarão uma linha reta em direção ao futuro."[14] Boubou Hama também era este interlocutor que, juntamente com os narradores que ouvia, propunha adaptações condizentes

---

[10] CALVINO, Ítalo. *Fábulas italianas*: coletadas na tradição popular durante os últimos cem anos e transcritas a partir de diferentes dialetos. [1954] São Paulo: Companhia das Letras, 1992, pp. 20-21.

[11] Cf. MORAES FARIAS, Paulo Fernando de. *Arabic Medieval Inscriptions from the Republic of Mali*: Epigraphy, Chronicles, and Songhay-Tuareg History. Fontes Historiae Africanae, new series. Oxford : Oxford University Press for The British Academy, 2003.

[12] « J'ai murmuré mes contes, en toute confiance, à l'oreille du vieil homme, et j'ai repris mon vol vers d'autres régions, vers d'autres enfants. » Tomo III, Oiseau blanc, retour de moisson..., p. 7.

[13] « Le conte est fini. Je l'ai enroulé. Je l'ai mis sous l'aile d'un oiseau blanc. Il ira, chaque soir, le raconter à d'autres enfants, à tous les enfants du monde auxquels je le destine. » Tome I, Toula / Elle vit, Toula!, p. 212. Esta é uma das variações desta frase, que está presente ou ao final de diversos contos e lendas ou ao final dos próprios tomos de *Contes et légendes du Niger*. Além disso, em *Essai d'analyse de l'éducation Africaine* [Ensaio de análise da educação africana], temos a seguinte frase: "E eu deixo o conto lá onde eu o peguei. Eu o coloquei na asa de um pássaro branco, que com ele levantou voo." A ela, encontra-se atrelada a seguinte nota de rodapé: "Assim, tanto entre os Songhay quanto entre os Zarma, se terminam as fábulas." HAMA, Boubou. *Essai d'analyse de l'éducation Africaine.* Paris : Présence Africaine, 1968, p. 257.

[14] « Un grand froid est tombé en moi, oiseau blanc, messager au vol léger. Mais adaptons le conte à la vie moderne. Ainsi le passé et le présent traceront une ligne droite vers l'avenir. » Tome IV, Oiseau blanc, retour de moisson..., p. 7.

com seu contexto atual, as quais podemos perceber em todos os livros de seu *Contes et légendes du Niger* [Contos e lendas do Níger]. Retomaremos esta questão posteriormente (Capítulo 4); por ora, buscaremos, nas seções seguintes, apresentar algumas das histórias que compõem aquela coletânea a partir de divisões temáticas.

2. Histórias sobre origens, lugares e povos

Algumas narrativas possuem o atributo de remeter a origens de povos, versando sobre traços de suas características, história e eventos míticos a eles relacionados. Nesta esteira, também trazem informações a respeito de localidades e regiões, o que corrobora a ideia da ampla extensão territorial abarcada pelos contos e lendas. Além disso, veremos que alguns elementos exibidos por eles também marcam presença em outras obras de Boubou Hama. Atentaremos, aqui, para duas histórias, ambas presentes no Tomo I.

A primeira delas, intitulada *La princesse et la jument* [A princesa e a jumenta], abre a coletânea de Boubou Hama e inicia-se com a apresentação de dois amigos, o príncipe de Zanfara e aquele de Kebbi. Já na primeira vez em que são citados, há uma nota de rodapé explicando que "Zanfara e Kebbi são duas províncias da atual Nigéria do Norte."[15] Os dois príncipes eram idênticos, sendo impossível distinguir um do outro por seus traços físicos e comportamentais, possuindo ambos, inclusive, o mesmo nome, Hima-Céré ("que se parecem")[16]. Na história, a própria esposa do príncipe de Zanfara, que se casa primeiro, fica atormentada por não ter certeza se o homem que compartilhava sua cama todas as noites era realmente seu marido, recebendo, em dado momento, ajuda do gênio do poço para reconhecê-lo.[17] Respeitando a ideia do "duplo"[18], a morte de ambos os pais dos príncipes ocorre no mesmo dia; ascendendo ao trono de Zanfara e de Kebbi, os amigos acabam por se separar.

---

[15] « Le Zanfara et le Kebbi sont deux provinces de la Nigéria du Nord actuel. » Tomo I, La princesse et la jument / Les deux amis, p. 11. O reino de Kebbi também é citado em *L'empire de Gao* [O império de Gao], quando Boubou Hama e Jean Boulnois tratam da distribuição territorial do povo Songhay e suas origens: Cf. BOULNOIS, Jean; HAMA, Boubou. *L'empire de Gao*: histoire, coutumes et magie des Sonrai. Paris : Adrien-Maisonneuve, 1954, p. 49, pp. 61-65. Além disso, as duas localidades também são citadas, juntamente com outras, em referência a regiões para onde os Songhay de Aïr haviam se deslocado: Cf. HAMA, *Essai d'analyse de l'éducation Africaine*, *Op. Cit.*, p. 80.

[16] « qui se ressemblent. » Tomo I, La princesse et la jument / Les deux amis, p. 12.

[17] *Id. Ibid.*, pp. 12-16.

[18] A temática do duplo é recorrente nas obras de Boubou Hama, sendo este um traço não apenas do autor, mas um tema presente no próprio arcabouço cultural dos povos sobre os quais se debruça. Alguns exemplos neste sentido podem ser encontrados em: BOULNOIS; HAMA. *L'empire de Gao*, *Op. Cit.*, pp. 77-102; HAMA, Boubou. *Kotia-Nima I*: rencontre avec l'Europe. Paris : Présence Africaine, 1968, p. 21, p. 72, pp. 135-137; HAMA, Boubou. *Kotia-Nima III*: dialogue avec l'Occident. Paris : Présence Africaine, 1969, p. 13, p. 61, p. 237, p. 243; HAMA, *Essai d'analyse de l'éducation Africaine*, *Op. Cit.*, p. 146.

Neste momento, trocam dois anéis – "cada um deles encerrava o 'reflexo' de seu proprietário"[19] –, através dos quais poderiam continuar se comunicando a distância, e combinam que o primeiro filho que tivessem de suas esposas deveria ir até o reino do outro para resgatar o anel.

A esposa do rei de Zanfara dá à luz um menino que, quando chega à idade de vinte e um anos, resgata o anel de seu pai junto ao rei de Kebbi. Este, no entanto, havia concebido uma menina, que apesar de ter sido anunciada ao reino como garoto e criada ocultamente como tal, não se encaixava no acordo entre os reis. Apesar da apreensão de seu pai, de que "eles te matarão para te punir pelo travestimento proibido por nossos costumes"[20], ela decide ir até o rei de Zanfara em busca do anel paterno, com vistas a recuperar sua saúde, debilitada pela distância do anel que continha seu reflexo. Esta garota se chamava Weyza-Goungou, e eis as informações providas em uma *Introdução* de Boubou Hama à lenda:

> Weyza-Goungou é um nome, está claro, mas também é uma lenda. Antes de contá-la, parece-me necessário instruí-los sobre a história apaixonante de Weyza-Goungou tal como as tradições Songhay a retiveram e transmitiram.
>
> Weyza-Goungou era uma *ilha* e também o nome de uma rainha de *Kebbi*. Esta, segundo o Tarickh-el-Fettach, casou-se com um estrangeiro vindo do *Leste*, com quem teve filhos que estão na origem do povo Songhay. O nome da rainha era "Weyza", a "filha da mulher", enquanto Goungou quer dizer "*ilha*" em Songhay. Weyza-Goungou significa, portanto, "a *ilha* dos filhos da mulher". Weyza-Goungou remonta à época do matriarcado Songhay, quando as mulheres tinham o papel dirigente. Weyza-Goungou era, portanto, a *ilha* da rainha Weyza, cujo esqueleto ainda pode ser visto no *Kebbi*. A *ilha* era artificial, formada por um *canal* escavado pelas mãos de homens, cujas extremidades uniam-se ao *Goulbin-Kebbi*, e não ao *rio Níger*. O *canal*, assim, formava com o *Goulbin-Kebbi* uma grande *ilha* na qual foi construída uma grande *vila*, a *capital* da rainha Weyza.
>
> Quando o poder passou para o ramo masculino, a *capital do Kebbi* foi transportada para *Argoungou*, a *ilha* dos filhos do homem.
>
> Emergindo do fundo do passado Songhay, Weyza-Goungou, sua *ilha* e sua rainha tornaram-se uma lenda, a qual conta a aventura apaixonante de Weyza-Goungou, a primeira rainha do *Kebbi*.
>
> Isto não é história, é uma variante da lenda da *região Songhay* que chega até nós.[21]

---

[19] « chacune d'elle renfermait le 'reflet' de son propriétaire. » La princesse et la jument / Les deux bagues, p. 17.

[20] « ils te tueront pour te punir de ton travestissement interdit par nos coutumes. » *Id. Ibid.*, p. 20.

[21] « Weyza-Goungou est un nom, bien sûr. Mais, il est aussi une légende. Avant de vous la raconter il me paraît nécessaire de vous instruire de l'histoire passionnante de Weyza-Goungou telle que l'ont retenue et transmise les traditions songhay. / Weyza-Goungou était une île et aussi le nom d'une reine de Kebbi. Celle-ci, dit le Tarickh-el-Fettach, se maria avec un étranger venu de l'Est. Elle eut de son mariage avec l'étranger des enfants qui furent à l'origine des Songhay. Le nom de la reine était 'Weyza', la 'fille de la femme'. Goungou veut dire 'île' en songhay. Weyza-Goungou signifie donc 'l'île des fils de la femme'. Weyza-Goungou remonte à l'époque du matriarcat songhay où les femmes avaient le rôle dirigeant. Weyza-Goungou étaient donc l'île de la reine Weyza. Son squelette est encore visible au Kebbi. L'île était artificielle. Elle était formée par un canal creusé de mains d'hommes. Les deux bouts de celui-ci étaient accolés au Goulbin-Kebbi et nom au fleuve Niger. Le canal, ainsi, formait avec le Goulbin-Kebbi une grande île dans laquelle était construite une grande ville, la capitale de la reine Weyza. / Quand le pouvoir passa à la branche masculine, la capitale du Kebbi se transporta à Argoungou, l'île des fils de l'homme. / Surgissant du fond du passé songhay, Weyza-Goungou, son île et sa reine devinrent une légende. Celle-ci raconte l'aventure passionnante de Weyza-Goungou, la première reine du

As palavras em itálico (por nós destacadas) são as que trazem alguma indicação de lugar. Como citado, as localidades de Zanfara e de Kebbi fazem parte da atual Nigéria, sendo ainda identificadas em mapas atuais e, em termos de hoje, distam mais de 300 quilômetros uma da outra. Por outro lado, não pudemos encontrar, nem em mapas atuais, nem no mapa provido por Jean Boulnois e Boubou Hama em seu *L'empire de Gao: histoire, coutumes et magie des Sonrai* [O império de Gao: história, costumes e magia dos Songhay], nem a ilha Weyza-Goungou, nem a ilha Argoungou. Temos indicação de que tais lugares não existem mais; em obra posterior, Boubou Hama faz uma referência que denota a incerteza a respeito da localização da primeira ilha: "...criação do Império de Gana, que se estendia desde a Mauritânia até Kebbi, na Nigéria, onde, sem dúvida encostada no [rio] Goubbin-Kebbi, se encontrava 'Weiza-Goungou', a ilha da rainha Weiza, que foi o berço do povo Songhay."[22]

Também é difícil identificar o que se entendia por região Songhay, uma vez que certamente ultrapassava as fronteiras entre os atuais países Níger e Nigéria.[23] As referências de espaço de Boubou Hama não parecem estar ligadas a seu próprio tempo, mas sim ao tempo da lenda, cuja referência escrita é o Tarikh el-Fettach (ou Tarikh al-fattash)[24], redigido em árabe entre os séculos XVI e XVII. Este texto retraça a história do então chamado Tekrour (ou Tarkur, ou ainda, Terkur), um antigo estado do oeste africano (c.800-c.1285). Como também citado por Boubou Hama, o próprio nome de Weyza-Goungou aparece no Tarikh el-Fettach, que traz ainda o nome e a origem do "estrangeiro vindo do leste" com quem a rainha se casa:

> Os sábios dizem que quatro homens, que faziam parte do exército de Omar ben Abdelazîz (Deus lhe testemunha sua satisfação), partiram do Iêmen e pararam no Bornou. Eles mataram os soberanos do Bornou, onde se instalou um dos quatro homens, chamado Idris. Os outros prosseguiram até Koukiya, onde se instalou

---

Kebbi. / Ce n'est pas de l'histoire. C'est une variante de la légende du pays songhay, parvenue jusqu'à nous. » Tomo I, La princesse et la jument / Introduction, pp. 9-10. Grifos nossos.

[22] « ...création de l'empire du Ghana qui s'étendait de la Mauritanie jusqu'à Kebbi en Nigéria où, sans doute adossé au Goubbin-Kebbi, se trouvait 'Weiza-Goungou', l'île de la reine Weiza qui fut le berceau du peuple Songhay. » HAMA, Boubou. *Les grands problèmes de l'Afrique des Indépendances.* Paris : Éditions Pierre Jean Oswald, 1974, p. 31. Cf. Apêndice E.

[23] Em *L'Empire de Gao*, Boubou Hama e Jean Boulnois comentam sobre a distribuição dos Songhay ao longo de regiões e lugares, sendo citadas diversas localidades compreendidas nas colônias do Níger, Nigéria, Soudan e Daomé: Cf. BOULNOIS; HAMA, *L'Empire de Gao*, *Op. Cit.*, pp. 17-21.

[24] O autor deste texto é Mahmoûd Kâti ben El-Hâdj El-Motaouakkel Kâti e um de seus netos, e o título completo da obra é Tarikh El-Fettach fi Akhbâr El-Bouldân Oua-L-Djouyouch Oua-Akâbir En-Nâs, ou *Chronique du chercheur pour servir à l'histoire des villes, des armées et des principaux personnages du Tekrour* [Crônica do investigador para servir à história das cidades, dos exércitos e dos principais personagens do Tekrour]. O texto árabe e sua tradução francesa, feita por Octave Houdas e Maurice Delafosse, foram publicados em dois volumes em Paris, em 1913, contêm um croquis do Sudan Nigerino fora do texto (com reprodução fotográfica de 1964) e foram reimpressos em Paris no ano de 1981. Informações disponíveis em http://www.maisonneuve-adrien.com/description/afrique/tarikh_fettach.htm Acesso em 04/09/14, às 16h44.

> Diâher-El-Yémen, que ali desposou *Oueïza*-Koukiya e dela teve filhos. É a ele que remonta a origem dos diâber-Danda. [...][25]

Apesar da grafia diferente, a pronúncia de 'Weyza' e 'Oueïza' é a mesma; seria, portanto, a partir de um casamento entre uma princesa de Kebbi (e posteriormente rainha de Zanfara) e um estrangeiro do Iêmen que se teriam estabelecido as origens do povo Songhay. Lembrando do que Boubou Hama expõe sobre o fato da história que narrou não ser "história", mas sim lenda, vale atentar para as partes finais do texto, onde o mesmo diz, contraditoriamente, que "a história da rainha Weyza não é um mito. Esta rainha aparece na proto-história dos Songhay."[26] Entendemos que esta contradição se explica da seguinte forma: por um lado, a narrativa possui elementos que a caracterizam como lenda, como a presença do gênio do poço que conversa com a esposa do príncipe de Zanfara, o fato de o rei de Kebbi definhar sem o anel que continha seu reflexo, a princesa Weyza ser auxiliada em sua aventura por uma jumenta falante, entre vários outros; por outro lado, ela também possui ao menos um elemento histórico evidente, a própria rainha Weyza, entendida como parte da história do povo Songhay.

Tal história é melhor rastreável a partir do século XV, quando em 1464 ascendeu ao trono Sonni Ali Ber (sendo Sonni, ou Chî, o título dos soberanos que estabeleceram e alargaram territórios sob sua autoridade após independência de tutelas Malinké)[27], fundador do Império Songhay, cuja máxima extensão a sudeste de fato se aproximava da região citada pela lenda, de Zanfara e Kebbi. No entanto, o limite de sua abrangência – pelo menos enquanto império – ficava mais a oeste, abarcando em sua totalidade o que hoje vemos como os países Níger, Burkina Faso, Mali e Mauritânia.[28] Ou seja, a lenda recolhida e escrita por

---

[25] « Les savants disent que quatre hommes faisant partie de l'armée d'Omar ben Abdelazîz (Dieu lui témoigne sa satisfaction) partirent du Yémen et s'arrêtèrent au Bornou. Ils tuèrent les souverains du Bornou, où s'installa l'un des quatre hommes nommé Idris. Les autres poussèrent jusqu'à Koukiya où s'installa Diâher-El-Yémen qui y épousa Oueïza-Koukiya et eut d'elle des enfants. C'est à lui que remonte l'origine des diâber-Danda. [...] » Tomo I, La princesse et la jument / Weyza-Goungou, reine de Kebbi et de Zanfara, p. 86. Grifo nosso. Ademais, a ilha Koukia também é citada por Boubou Hama em outro momento em referência a um lugar de convivência das castas Sorko, Sonianké, Kolnée e Do, além de estar relacionada aos movimentos migratórios dos Sorko. Por sua vez, Goungou (que segundo Boubou Hama pode ser também Weïza-Goungou) de Kebbi é uma localidade citada em relação à origem dos pescadores Ewé do Togo ex-britânico: Cf. HAMA, *Essai d'analyse de l'éducation Africaine*, *Op. Cit.*, p. 76-77.

[26] « l'histoire de la reine Weyza n'est pas un mythe. Cette reine appartient à la protohistoire des Songhay. » Tomo I, La princesse et la jument / Weyza-Goungou, reine de Kebbi et de Zanfara, p. 86.

[27] SIMONIS, Francis. *L'Afrique soudanaise au Moyen Âge*: le temps des grands empires (Ghana, Mali, Songhaï). Marseille : CRDP de l'académie d'Aix-Marseille, 2010, p. 55. O termo 'Malinké' se refere a povos da região do antigo Mali, que anteriormente à colonização era chamado de Manden (ou Mandé). Mesmo com a mudança de nome dos territórios após a sucessão do Império Songhay sobre o Império do Mali no domínio regional, os habitantes continuam sendo chamados de Malinkés. Outros termos referentes àqueles povos são 'Mandinga' e 'Mandé'.

[28] Cf. Apêndice E.

Boubou Hama é, mesmo que com as imprecisões típicas de uma narrativa que passou por muitos séculos e muitas bocas, também uma fonte de acesso à história de um povo.

No entanto, observamos outra interessante imprecisão. De acordo com Simonis, a formação do povo Songhay é geralmente estimada como tendo sido originada por uma assimilação progressiva entre pescadores nômades[29] que viviam às margens do rio Níger e agricultores (sedentários): "a partir dos séculos V e VI, colônias se desenvolveram ao longo do Níger de Dendi (atual Benin) até Tillabéry (Níger). Um primeiro reino [...] se estabelece em Koukia, ao sul de Gao, sob autoridade da dinastia dos Dia."[30] No entanto, de acordo com a passagem que comentamos do Tarikh el-Fettach, o "estrangeiro vindo do leste" (Diâher-El-Yémen) teria se casado com a rainha Weyza *de Koukia* (Oueïza-Koukiya), lugar que fica um tanto distante de Kebbi, onde ela reinava segundo a lenda contada por Boubou Hama. Se é verdade que a cidade de Koukia[31] estava presente no início da formação da população Songhay – inclusive permanecendo contida no Império Songhay formado no século XV –, não faria sentido cronológico que a rainha Weyza reinasse nem em Zanfara nem em Kebbi quando do encontro com o estrangeiro. Assim sendo, poderíamos pensar em deslocamentos, como um equivocado desvio geográfico; por outro lado, devemos ter em mente que a relação da lenda com o tempo é outra, ou seja, ela não deve ser entendida a partir do tempo histórico, mas sim de um tempo "descontínuo".[32]

De qualquer forma, é evidente que há um imenso espaçamento temporal entre as supostas origens do povo Songhay (século V), o estabelecimento do Império Songhay (século XV), o documento árabe Tarikh el-Fettach (séculos XVI e XVII), a história a qual este se refere (séculos VIII a XIII) e o texto escrito por Boubou Hama (século XX). Certamente,

---

[29] Em *L'empire de Gao*, Boubou Hama e Jean Boulnois relacionam as origens do povo Songhay em íntima conexão à casta dos pescadores Sorko: Cf. BOULNOIS; HAMA, *L'empire de Gao*, *Op. Cit.*, pp. 17-66.

[30] « Dès des Ve et VIe siècles, des colonies se développèrent de long du Niger de Dendi (Bénin actuel) à Tillabéry (Niger). Un premier royaume [...] se mit en place à Koukia, au sud de Gao, sous l'autorité de la dynastie des Dia. » SIMONIS, *Op. Cit.*, p. 55.

[31] Ou Gounguia, dependendo da grafia empregada, em geral, por autores árabes em relação ao idioma Songhay. Boubou Hama ainda chama a atenção para confusões ocorridas por conta de traduções de termos e nomes de lugares, referindo-se em especial ao *Tarikh* de Houdas e Delafosse: Cf. BOULNOIS; HAMA, *L'empire de Gao*, *Op. Cit.*, pp. 31-38.

[32] No curso intitulado *Fantasy & Science fiction*: *the human mind, our modern world* [Fantasia e ficção científica: a mente humana, nosso mundo moderno], promovido pela Universidade de Michigan e disponibilizado, em 2012, em vídeos pela empresa Coursera Inc. (www.coursera.org), o professor ministrante, Dr. Eric S. Rabkin, se refere (na unidade 1, em vídeo intitulado *The Grimm brothers: the morality of fairy tales* [Os irmãos Grimm: a moralidade dos contos de fadas]) à expressão *discontinuous past* [passado descontínuo] para se referir ao tempo dos contos de fadas, tanto em relação ao "era uma vez" quanto ao "e eles viveram felizes para sempre". De acordo com o professor, referir-se a um passado descontínuo serve como uma estratégia de criar um tempo fora do tempo, que é fantástico e desejável e que, portanto, cria uma "fantasia atávica" no tempo presente; um desejo de retornar a um tempo no qual "os desejos ainda ajudavam" (para usar a expressão corrente nos contos dos irmãos Grimm).

elementos foram confundidos, perdidos e modificados neste processo. Entre a narrativa alocada em Zanfara e Kebbi, onde se tinha o estabelecimento de uma ilha, sede do poder real feminino, que, na sequência, foi alterada para outra ilha, sob poder real masculino, e a delimitação posterior de um império, vemos um deslocamento do leste para o oeste. Dessa forma, podemos fazer a seguinte suposição: na narrativa de Boubou Hama, a rainha Weyza possui a maior relevância, sendo que o "estrangeiro vindo do leste" nem tem seu nome citado; no Tarikh el-Fettach, este estrangeiro é o "personagem principal" que se casa com uma mulher de Koukia, um dos primeiros reinos da região e posterior parte do Império Songhay; partindo do princípio de que a lenda é anterior ao Tarikh, o deslocamento que observamos possivelmente tem um caráter ideológico, pois o documento árabe estabelece a história dos Songhay como tendo em suas origens um homem, islâmico, que desposa uma princesa em um lugar que fará parte de um império.

O mesmo teria ocorrido, segundo o Tarikh el-Fettach, com os outros três homens saídos do Iêmen: o primeiro deles, como citado, se instalou em Bornou (ou Borno, região nordeste da atual Nigéria) após o assassinato de seus soberanos; o segundo foi o que se encontrou com Weyza e se situa na origem dos diâber-Danda; o terceiro e o quarto seguiram até Bîrou, onde "um deles, Souleïman El-Fâris, desposou a filha de um Kayamaga e dela teve filhos: é a ele que remonta a origem do ramo dos Askia"[33], dinastia do Império Songhay; e o último, "chamado Saïd El-Ansâr, continuou até Bâgana e desposou uma mulher Peule, da qual teve filhos: é a ele que remonta a origem dos povos do Mâssina."[34]

Entrando em alguns detalhes, a dinastia Askia do Império Songhay se iniciou após a morte do soberano Sonni Ali Ber, em 1492, quando um homem de etnia Soninké que era governador de Hombori e partidário do Islã, chamado Hombori-koï Mohammed, travou batalhas que selaram o fim da dinastia Sonni e o início da dinastia Askia, que durou de 1493 (sob governo deste patriarca chamado, como governante, de Askia El Hadj Mohammed, ou Askia Mohammad I) a 1592, quando o então governante Askia Mohammed Gaô foi morto durante invasões marroquinas e o próprio Império Songhay teve seu fim.[35] Outra questão é a citação dos povos do Mâssina, palavra Peule que se refere ao delta interior do rio Níger, uma planície aluvial no atual Mali que foi abarcada tanto pelo Império do Manden (ou Mali), que durou mais ou menos do século XIII ao XVI, quanto pelo Império Songhay (séculos XV a

---

[33] « l'un d'eux, Souleïman El-Fâris, épousa la fille d'un kayamaga et en eut des enfants: c'est à lui que remonte l'origine de la branche des Askia. » Tomo I, La princesse et la jument / Weyza-Goungou, reine de Kebbi et de Zanfara, p. 86.

[34] « nommé Saïd El-Ansâr, poussa jusqu'au Bâgana et épousa une femme peule dont il eut des enfants: c'est à lui que remonte l'origine des gens du Mâssina. » *Id. Ibid.*, p. 86.

[35] Cf. SIMONIS, *Op. Cit.*, pp. 55-62.

XVI).[36] Quer dizer, segundo o Tarikh el-Fettach, quatro homens vindos da região do Iêmen teriam não só estado presentes nas origens, mas teriam mesmo contribuído para a formação de povos; teriam destronado soberanos e iniciado ramos de populações que viriam a formar impérios e se tornar imperadores.[37]

Apesar de este Tarikh – juntamente com o Tarikh el-Soudan (ou Tarikh al-Sudan) – estar entre as pouquíssimas fontes escritas que se tem notícia e obra de referência para o estudo histórico da região do Sudan[38], este documento possui, ao menos no tocante à história dos quatro viajantes vindos do leste, um forte caráter de lenda, praticamente comparável, por que não, aos irmãos Cam, Jafeth e Sem, que biblicamente deram origem a povos. Além de esta parte possuir tal feição "lendária", o documento árabe também parece tendencioso no sentido de apontar homens islâmicos como fazendo parte da origem de povos que eram, como os Songhay, matrilineares e não eram inicialmente adeptos do Islã, ao passo que a lenda de Weyza-Goungou, tal como foi escrita por Boubou Hama, resgata outros aspectos daquela história. Nesta, por um estratagema da princesa Weyza, o rei de Zanfara acaba sendo deposto pelo grande tribunal, que nomeia em seu lugar o filho que tivera, sem saber, com a própria princesa Weyza, a qual se torna, por sua vez, rainha-mãe de Zanfara e, após a morte de seu pai, rainha de Kebbi. Aparentemente, o Tarikh nem chega a referenciar a história de uma mulher que reinava em dois reinos, enfatizando a presença masculina islâmica; ao passo que, por outro lado, Boubou Hama nos apresenta a outras questões relativas àqueles povos e reinos e, mesmo com uma narrativa de jaez lendário, permite acesso a um possível outro e provavelmente anterior lado da história.

O aspecto para o qual gostaríamos de chamar a atenção é que Boubou Hama trouxe à tona uma narrativa que possui, ao mesmo tempo, elementos de lenda e elementos de história; além disso, vemos a profunda relação que compartilha com os Tarikhs (el-Fettach e el-Soudan), considerados fontes máximas de conhecimento sobre aquela região.[39] Gostaríamos

---

[36] Cf. Apêndice E.

[37] O tema da fundação de dinastias por estrangeiros vindos do Iêmen no Tarikh el-Fettach também se encontra em outras obras de Boubou Hama. Cf. BOULNOIS; HAMA, *L'empire de Gao*, *Op. Cit.*, p. 27, p. 42, p. 106, p. 129. Cf. HAMA, *Kotia-Nima III*, *Op. Cit.*, p. 75. Cf. HAMA, Boubou. *Askia Mohammed Aboubacar*: L'élhadj et le Khalife, à travers la tradition et le "Fettach". Niamey : Centre d'études linguistique et historique par tradition orale (Organisation de l'Unité Africaine), CELHTO/OUA, 1980. A temática também é recorrente na região da África ocidental; muitos mitos de origem de sociedades desta região clamam ascendência árabe direta em um contexto de afirmação do Islamismo e ligação direta com o território onde o mesmo nasceu. Por outro lado, curiosamente, em outra obra de Boubou Hama, há referências a quatro irmãos que, em movimento oposto, teriam partido do Império de Gao em direção a leste, fundando dinastias nas regiões do Alto-Volta, Níger e Nigéria do norte: Cf. HAMA, Boubou. *Écrits sur le Soudan.* [1978] Niamey : Centre d'études linguistique et historique par tradition orale (Organisation de l'Unité Africaine), CELHTO/OUA, 1983, pp. 64-65.

[38] Cf. SIMONIS, *Op. Cit.*, pp. 14-16, 55-62.

[39] Cf. MORAES FARIAS, *Op. Cit.*

de sugerir que Boubou Hama propôs este resgate de maneira a, primeiro, destacar a importância do conhecimento existente na tradição oral (ao passo que os Tarikhs são fontes escritas) e, em segundo lugar, dar a conhecer, para um público amplo, a história de um dos povos que compunham o Níger. Esta questão se relaciona ao que vínhamos discutindo a respeito de seus projetos, os quais preconizavam a ampliação do conhecimento acerca do Níger e da África.

Ainda no Tomo I de *Contes et légendes du Niger* [Contos e lendas do Níger], temos a narrativa intitulada *Toula*, nome da personagem principal, sobrinha de um rei, que é sacrificada ao gênio de uma lagoa [*mare*] para salvar o povo da seca, transformando-se ela mesma em um espírito das águas.[40] Esta história se passa em região Songhay, mas também não pudemos identificar localidades exatas. A primeira frase da lenda é: "A lagoa de Yalambouli está seca"[41]; encontramos referência a este lugar em um livro sobre tradições Songhay, em capítulo de divisão espaço-temporal intitulado *Vers Téra* [Em direção a Téra][42], uma região do sudoeste do atual Níger. Interessantemente, tal referência também aparece naquele capítulo como estando relacionada à história de Toula (com grafia Toûlé), e identifica o rei – que no escrito de Boubou Hama é citado como "Baharga Béri, o rei dos Baharga"[43] – como Balma Fârimonzon, nomeado para o reinado do povo Baharga.[44] Além disso, Yalambouli é descrita como uma cidade grande a meio caminho entre Kôrogoûssou e Bankilaré, mas também é dito que Yalambouli se desloca posteriormente, que os Baharga se dispersam e que "de lá provêm Toûrikoukey, uma parte de Sirfikoyre, Darba, Tégué, e outras localidades; todas são resultado do deslocamento de Yabambouli [sic] consecutivo ao sacrifício de Toûlé."[45] A razão deste deslocamento e da dispersão do povo não é explicada em nenhum dos dois escritos.

Em relação ao próprio desenrolar da história, o rei, desesperado pela seca que maltratava seu povo, ouve o conselho de seu amigo e confidente, Zongom, e chama um adivinho para que, pela geomancia, diga o que deveria ser feito para livrar a todos da estiagem. Ao saber que apenas o sacrifício de uma garota cara a ele poderia apaziguar a ira do

---

[40] "Eu estou viva, minha mãe. Nunca na vida conheci tanta felicidade. Não me pranteie mais, minha mãe. Em meu novo estado, permanecerei viva para sempre. Não conhecerei mais a morte. Eu desci viva na vida, uma vida maravilhosa. Não me pranteie, minha mãe, eu estou viva do espírito da água da lagoa de Yalambouli. Não me pranteie, minha mãe, não se lamente, eu estou viva." Tomo I, Toula / Elle vit, Toula!, pp. 209-210.

[41] « La mare de Yalambouli est à sec. » Tomo I, Toula / Le chef, p. 171.

[42] SOUMALIA, Hammadou; HAMIDOU, Moussa; LAYA, Diouldé (Ed.). *Traditions des Songhay de Téra* (Niger). Paris : Éditions Karthala, 1998, capítulo IV.

[43] « Baharga Béri, le roi des Baharga. » Tomo I, Toula / Le chef, p. 171.

[44] SOUMALIA; HAMIDOU; LAYA, *Op. Cit.*, § 112-116, pp. 62-64.

[45] « de là proviennent Toûrikoukey, une partie de Sirfikoyre, Darba, Tégué, et autres localités; ces localités sont issues de la dislocation de Yabambouli [sic] consécutive au sacrifice de Toûlé. » *Id. Ibid.*, §116, p. 64.

gênio que causava a seca, o rei explica à esposa, Gouri, que a filha deles, Koundoum, deveria ser sacrificada. No entanto, de maneira a defender a filha, a rainha acaba por chamar seus dois irmãos, Winsi e Wantam, para opinarem sobre o sacrifício de Koundoum: "Os prantos de sua mulher nos dizem que ela se opõe à sua decisão. Ela aceitaria que nós a recusássemos. Nossa sobrinha não será sacrificada."[46] A partir daí, o rei decide sacrificar sua própria sobrinha Toula, filha de sua irmã, pois sobre ela possuía direitos de vida e de morte.[47]

A partir daí, Toula é de fato sacrificada ao gênio da lagoa, tornando-se ela mesma uma entidade que passa, a pedido de sua mãe, a tomar como vítimas (de afogamento, acreditamos) apenas "filhos de homens". No texto de Boubou Hama, a mãe da personagem diz: "peço que aceite apenas, como sacrifício, 'o sangue do lado masculino de seus pais', que devem para sempre suportar o peso do seu sacrifício, a responsabilidade de sua morte neste mundo."[48] O texto *Vers Téra* [Em direção a Téra] ainda acrescenta a informação de que Toula havia se transformado em uma serpente: "sim, vejo que é você que foi transformada em serpente. Se é verdade, beba o sangue de todo filho de homem, qualquer que seja. Mas se um filho de mulher entrar na lagoa e você o tocar, meu seio direito não te deu de mamar. Se é realmente você, trate de se agarrar ao que eu te disse."[49] Em nota de rodapé, Boubou Hama explicita que

---

[46] « Les pleurs de ta femme nous disent qu'elle s'oppose à ta décision. L'accepterait-elle que nous la refuserions. Notre nièce ne sera pas sacrifiée. » Tomo I, Toula / La recherche difficile d'une solution / Le lien du sang, p. 185.

[47] Tomo I, Toula / La recherche difficile d'une solution / Toula ou la voix du lait, p. 188. Importante notar que a ligação tio/sobrinha prevalece sobre aquela pai/filha. André Salifou tece o seguinte comentário a este respeito: "...entre os Negros, o sobrinho é justamente o filho. [...] Da mesma forma que, em algumas de nossas culturas, não existe tia pelo lado da mãe, a palavra 'tia' não existe. Tia materna, como? Isso não existe. Na maior parte das etnias, a tia materna é a mãe. Pode haver uma tia pelo lado do pai. Da mesma forma, não existe tio paterno. O irmão do pai é o pai. Pode haver um tio pelo lado da mãe. [...] qualquer homem que tenha raízes em sua cultura sabe muito bem que os dois [sobrinho e filho] se confundem maravilhosamente em África. É tão verdade que, em alguns sistemas, são eles os que recebem a herança de seus tios." LAYA; PÉNEL; NAMAÏWA, *Op. Cit.*, p. 81. Intervenção de André Salifou. Ainda em tempo, uma explicação relativa a tal costume encontra-se em citações feitas pelo próprio Boubou Hama: "Entre este povo [Tounka, do reinado de Gana, século XI], os usos e os regulamentos exigem que o rei tenha como sucessor o filho de sua irmã, pois, dizem eles, o soberano assim tem a certeza que seu sobrinho é de fato o filho de sua irmã; ao passo que ele não pode ter certeza de que aquele que ele vê como seu próprio filho o seja em realidade." HAMA, *Essai d'analyse de l'éducation Africaine*, *Op. Cit.*, p. 50. Tratava-se de uma norma em sociedades matrilineares: a autoridade masculina maior era o irmão da mãe; os títulos eram passados do tio para o sobrinho, filho da irmã. A este respeito, em um texto de 1960, o caribenho George Lamming relembra uma visita à região Achanti do atual Gana: "Conversávamos sobre diversos aspectos da cultura achanti e, em particular, sobre o costume de indigitar o sobrinho, e não o filho, como herdeiro." LAMMING. George. *A presença africana*. In: SANCHES, Manuela Ribeiro (Org.). *Malhas que os impérios tecem*: textos anticoloniais, contextos pós-coloniais. Lisboa : Edições 70, 2011, pp. 97-98. Por fim, sobre questões de matrilinearidade e patrilinearidade entre os Songhay: Cf. BOULNOIS; HAMA, *L'empire de Gao*, *Op. Cit.*, p. 174. Cf. HAMA, *Essai d'analyse de l'éducation Africaine*, *Op. Cit.*, p. 201.

[48] « ...je te demande de n'accepter, à ton tour, comme sacrifice, 'que le sang de tes parents de la branche masculine' qui doivent à jamais supporter le poids de ton sacrifice, la responsabilité de ta mort de ce monde. » Tomo I, Toula / Elle vit, Toula!, p. 211.

[49] « Oui, je vois que c'est toi qui as été transformée en serpent. Si c'est vrai, tout enfant d'homme quel qu'il soit, bois-lui le sang. Mais si un enfant de femme entre dans le marigot et si tu le touches, mon sein droit ne t'a pas

"Toula, até os nossos dias, em região Songhay, escolhe suas vítimas apenas entre os descendentes de seus pais pelo lado masculino."[50]

De acordo com Jean Boulnois e Boubou Hama em *L'empire de Gao* [O império de Gao], as serpentes míticas dos rios, chamadas Gorougodé, fazem parte da mitologia Songhay, estando cada uma delas responsável pelo comando de uma região fluvial, inclusive "a serpente Toula para o rio Dargol (é uma bela jovem)."[51] Esta obra também informa sobre a questão da vingança: "Toula mata apenas os descendentes do ramo masculino do atual chefe de Dargol, absorvendo assim o ódio do Holé Gnialia, a bela-dos-perfumes, ansiosa por se vingar, em sua vida além-túmulo, dos maus tratamentos recebidos por sua família paterna."[52] Ou seja, além de trazer uma questão sobre um funcionamento familiar tradicional, a lenda de Toula também fala sobre crenças relativas ao povo Songhay.

Ademais, esta lenda parece atingir toda a região Songhay, através da personagem Toula, que se torna a própria água: "eu viverei eternamente na lagoa de Youmban, naquela de Kokoro, nas águas de superfície, nas águas subterrâneas, na água, por tudo onde ela se encontrar. A água se tornou 'minha propriedade'"[53]; ou como responde sua mãe: "Viva no seio dos poços, das lagoas, dos lagos e dos rios, eternamente na água, e dispense por ela a vida em toda a região Songhay."[54] O resgate desta lenda parece sugerir uma ideia de união entre povos que, mesmo em localidades diferentes e mesmo com o deslocamento e dispersão, encontram-se amalgamados por um elemento central, a água – de especial necessidade em regiões áridas e, assim como os espíritos das águas, de grande importância para os Songhay (originários de povos pescadores) e outros que viviam perto dos rios –, cuja presença possui o caráter lendário que atinge a todos. Isso não parece se tratar, necessariamente, de uma busca de identidade, mas sim uma lembrança de um solo comum (no sentido "mítico") que de alguma maneira os unifica.

---

donné à téter. Si c'est bien toi, tâche de t'en tenir à ce que je t'ai dit. » SOUMALIA; HAMIDOU; LAYA, *Op. Cit.*, §115, p. 64.

[50] « Toula, de nos jours encore, dans le pays songhay ne choisit ses victimes que parmi les descendants de ses parents de la branche masculine. » Tomo I, Toula / Elle vit, Toula!, p. 211.

[51] « le serpent Toula pour la rivière Dargol (c'est une belle jeune fille) » BOULNOIS; HAMA, *L'empire de Gao*, *Op. Cit.*, p. 119. A questão das serpentes-gênio habitantes de rios e lagos também aparece no primeiro volume da autobiografia de Boubou Hama: Cf. HAMA, *Kotia-Nima I*, *Op. Cit.*, pp. 82-83, p. 138.

[52] « Toula ne tue que les descendants de la branche masculine du Chef actuel de Dargol, épousant ainsi la haine du Holé, Gnialia, la coquette-aux-parfums, anxieuse de se venger, dans sa vie d'outre-tombe, des mauvais traitements reçus par sa famille paternelle. » BOULNOIS; HAMA, *L'empire de Gao*, *Op. Cit.*, p. 119.

[53] « éternellement je vivrai dans la mare de Youmban, dans celle de Kokoro, dans les eaux de surfaces, dans les eaux souterraines, dans l'eau, partout où elle se trouvera. L'eau est devenue 'ma propriété'. » Tomo I, Toula / Elle vit, Toula!, p. 210.

[54] « Vis au sein des puits, des mares, des lacs et des fleuves, éternellement dans l'eau et dispenses-y la vie dans tout le pays songhay. » Tomo I, Toula / Elle vit, Toula!, p. 211.

Podemos sugerir que tal questão reverbera em algumas reflexões do próprio Boubou Hama acerca da relação entre África e Europa e de sua busca por uma síntese e conciliação entre os povos do mundo. Ao tratar desta temática em um dos pontos de *Kotia-Nima II*, a comparação geográfica trazida à tona ecoa na interligação ensejada pelas águas de Toula: "Os oceanos, frios ou quentes, a terra de Europa, aquela da África, de Ásia ou de América, pesadas ou leves, a água e a terra, por toda parte do mundo, são as mesmas."[55] Além disso, também gostaríamos de argumentar que *Toula* é uma história importante que, além de ser citada em duas obras de Boubou Hama, chegou a ser filmada – a partir da publicação de *Contes et légendes du Niger* [Contos e lendas do Níger] – como um longa-metragem, lançado em 1973.[56] O início e o final deste filme são ambientados na época da própria filmagem, quando o país se encontrava assolado por uma forte seca, ao passo que a lenda de Toula e seu sacrifício compõe o meio (e maior parte) da obra.

Este filme acaba por traçar um paralelo entre aquela estiagem mítica e a seca que de fato se abateu sobre o Níger e outros países do Sahel entre 1968 e 1973[57], a qual, como sugerido pela Dr.ª Benedetta Rossi, pode ter tido relação com o golpe de Estado perpetrado por Seyni Kountché[58] em 1974, a partir do qual Boubou Hama foi aprisionado. Estes exemplos ilustram formas pelas quais narrativas lendárias foram chamadas em causa durante o período de vida de Boubou Hama, que, argumentamos, fez uso deste tipo de história para responder a questões caras a si e presentes em seu próprio tempo.

3. Histórias sobre tradições/costumes e progresso

A história *Toula* traz consigo algumas questões relativas à importância dos costumes, tal como o respeito do rei pela opinião e decisão dos irmãos da rainha, tios maternos de sua filha Koundoum, ou quando, às margens da lagoa seca, o rei pergunta por que o gênio não o

---

[55] « Les océans, froids ou chauds, la terre d'Europe, celle de l'Afrique, d'Asie ou d'Amérique, grasses ou légères, l'eau et la terre, partout dans le monde sont les mêmes. » HAMA, Boubou. *Kotia-Nima II*: rencontre avec l'Europe. Paris : Présence Africaine, 1968, pp. 44-45.

[56] ALASSANE, Moustapha; SÖEHRING, Anna. *Toula, ou le génie de l'eau*. D'après une légende écrite par Boubou Hama. 76 min. Níger, 1973. Este é o título [Toula, ou o gênio da água] que aparece no início do próprio filme, sendo também possível encontrar informações sobre ele sob o título pluralizado *Toula, ou le génie des eaux* [Toula, ou o gênio das águas]. Agradeço ao amigo Gustavo Jugend por ter descoberto este filme e, em seguida, conseguido seu link para download.

[57] SIRCOULON, Jacques [Ingénieur Hydrologue, Office de la Recherche Scientifique et Technique Outre-Mer]. *La récente sécheresse des régions sahéliennes*. In: *La Houille Blanche* [Revue Internationale de l'eau], nº 6/7. France : Société Hydrotechnique de France, Octobre 1976, pp. 537-548.

[58] Cf. Apêndice D.

tomava como sacrifício no lugar de sua jovem sobrinha. Nesta situação, a resposta vem com uma voz abismal a partir de um estrondo da terra e com a acusação, por parte do gênio, de que o rei o havia negligenciado (uma ofensa e inobservância ao costume): "quero o sangue de sua filha ou de uma garota que te seja igualmente cara. Cabe a você decidir. Não quero o seu sangue velho. Não tenho o direito de desfrutá-lo. O costume me proíbe. Eu observo o costume."[59]

Alguns outros contos da compilação de Boubou Hama também trazem referências bastante explícitas sobre a questão costumes/tradições[60], uma temática importante para ele também em momentos de sua vida política. Um exemplo neste sentido aparece em uma carta que escreveu ao Governador Geral da AOF: "O costume não pode, não deve ser um meio de comando quando se fala de administração, mas um meio de conhecer, de esclarecer, de ver e de apreciar, naquilo que o costume tem de melhor, os imperativos pelos quais é possível salvaguardar a originalidade africana em um mundo em perpétua evolução."[61] Por outro lado, Boubou Hama não entendia os costumes e as tradições como elementos engessados e imutáveis, como veremos. Da mesma forma, sua preponderância como bases da sociedade acaba por ser contestada em outras histórias, nas quais há um contraponto entre aquele binômio e o "novo", como no caso de *Bania*, presente no Tomo I, e *Funya, le vaurien* [Funya, o patife], conto do Tomo III, em cujas narrativas nos centraremos a seguir.

A primeira história inicia com Bania, um jovem muito belo, chegando a um poço, onde se encontravam várias garotas, para matar sua sede. Sendo ofendido por várias delas, Bania recebe uma cabaça de água apenas de uma, Fanta, a feia princesa, proibida pelo costume de amá-lo.[62] Tendo Fanta chamado a atenção do jovem por seu gesto amigável, ele procura ser racional, comparando sua condição de filho de pai pobre e mãe *bouzou*[63] (não Songhay) à dela de filha do rei. As outras garotas também discutem esta questão nos mesmos

---

[59] « Pour te punir de ton inobservance de la coutume, je veux le sang de ta fille ou d'une fille qui t'est aussi chère. C'est à toi de choisir. Je ne veux pas de ton vieux sang. Je n'ai pas le droit de m'en repaître. La coutume me le défend. Moi, j'observe la coutume. » Tomo I, Toula / La recherche difficile d'une solution / Toula ou la voix du lait, p. 187.

[60] Outro bom exemplo neste sentido é o conto do Tomo III intitulado *La pepite d'or* [A pepita de ouro], sobre o qual não nos debruçaremos, ficando, ainda assim, a indicação.

[61] « La coutume ne peut pas, ne doit pas être un moyen de commandement quand on parle d'administration, mais un moyen de connaître, d'éclairer, de voir et d'apprécier, dans ce que la coutume a de meilleur, les impératifs par lesquels il est possible de sauvegarder l'originalité africaine dans un monde en perpétuelle évolution. » HAMA, *Kotia-Nima II, Op. Cit.*, p. 73.

[62] Tomo I, Bania / L'eau fraîche, p. 95.

[63] Em um artigo publicado no *Le Monde* em 1968, o termo aparece relativamente a escravos: "[Os Tuaregues conservam...] em alguma medida, seus escravos. Estes últimos, que aqui chamamos 'bouzous', equivalentes dos 'bellas' do Magreb, são, contudo, cada vez menos numerosos e adquirem cada vez mais liberdade em relação a seus mestres." *Le Monde*, 12/03/1968. *Apud* MARTIN, François. *Le Niger du président Diori*: chronologie 1960-1974. Paris : L'Harmattan, 1991, p. 217.

termos, considerando o amor entre eles escandaloso e que "seus pais jamais aceitarão que ela se case com um filho do povo."[64] A novidade chega distorcida aos ouvidos e bocas da vila, que consideram aquela relação bizarra e pervertida, declarando que "não existe mais tradição, não existe mais costume."[65] Por sua vez, Bania passa a sonhar com Fanta, situação em que os dois travam um diálogo sobre a questão de suas condições sociais diferentes, dizendo que, no entanto, o que amavam um no outro eram a reserva, a medida, a calma, a generosidade, a piedade, a amizade.

Adiza[66], uma das garotas presentes na cena do poço, se toma de amizade por Fanta, que lhe confessa o amor impossível, contrário às tradições e costumes[67], sobre o que ambas discorrem. Fanta então descreve um palácio e uma paisagem de sonho, onde Bania se encontra, e para onde Adiza pede que Fanta a leve para conhecer suas maravilhas. No dia seguinte, as duas conversam sobre o sonho que Fanta havia tido naquele ambiente maravilhoso, mas quando Adiza se inclui nesta viagem, Fanta diz que ela, por ser pobre, não tem a indumentária adequada para tal. Refletindo sobre a diferença social entre elas, Fanta se indigna e denuncia a injustiça dos costumes e das tradições que estabelecem esta clivagem.[68]

Procurando contornar a questão, diz que vai vestir Adiza com suas próprias roupas de princesa, ao que a outra resiste argumentando sobre sua condição e a tenacidade dos "hábitos de nossos pais"[69], ao que Fanta responde discursando com veemência sobre a origem da tradição e do costume, sobre a possibilidade de mudança, o porvir e a perturbação da ordem estabelecida a partir do povo e, em seu caso, de sua posição como princesa. Com este intuito, veste Adiza com suas roupas e causa furor na Corte do rei, que também a faz atentar para os costumes e tradições, entendendo a ação da filha como um sinal dos tempos, ou um capricho de meninas. Nas ruas, a indignação se estabelece em alguns, enquanto em outros a situação se coloca como um símbolo de mudança para a igualdade: "o feito estava lá; ele eclodiu como uma cruel realidade no flanco do costume."[70]

Saindo da vila, as duas meninas passam a adentrar em um ambiente que se confunde com o descrito pelo sonho de Fanta, que não aceita os sinais de submissão prestados por

---

[64] « ses parents n'accepteront jamais qu'elle épouse un fils du peuple. » Tomo I, Bania / L'eau fraîche, p. 100.
[65] « il n'existe plus de tradition, plus de coutume. » Tomo I, Bania / En toi, p. 104.
[66] A título de curiosidade, este também é o nome de uma garota presente na infância e adolescência de Boubou Hama; uma moça de quem ele gostava e com a qual convivia na cidade natal Fonéko e que, no entanto, precisou deixar quando chegou a carta que o levou para estudar na *École William Ponty*, em Gorée/Dakar. Cf. HAMA, *Kotia-Nima I, Op. Cit.*, p. 108 e HAMA, *Kotia-Nima II, Op. Cit.*, pp. 19-20.
[67] Tomo I, Bania / La belle captive, p. 111.
[68] Tomo I, Bania / Un signe des temps, p. 117.
[69] « habitudes de nos pères. » Tomo I, Bania / Un signe des temps, p. 118.
[70] « le fait était là. Il éclata comme une cruelle réalité dans le flanc de la coutume." Tomo I, Bania / Un signe des temps, p. 121.

Bania quando ele se faz presente para elas. Mais uma vez, é levantada a discussão sobre a diferença social baseada no costume e tradição e a questão do amor entre eles. Todo o encontro, repleto de elementos mágicos, no entanto acaba por ser apenas um sonho produzido pelas meninas, ainda no palácio do rei. Este, por sua, vez, decide casar sua filha com um príncipe, e a questão é novamente retomada. A partir daí, a lenda traz diversos outros elementos oníricos e mágicos, como a presença de criaturas míticas como *lutins* e gênios, em ambientes nos quais Bania e Fanta passam sete dias "ao abrigo de nossas tradições e de nossos costumes".[71] A cada dia, personagens e situações se apresentam; Fanta vai aprendendo e, ao final, compreende que houvera um casamento "espiritual" entre ela (princesa) e ele (o espírito do povo). Ao mesmo tempo, contudo, na realidade, ela entende que deve de fato se casar com o príncipe prometido por seu pai, enquanto Bania deve se casar com Adiza, ambos filhos do povo. Enfim, há um respeito à tradição, mesmo que esta esteja de alguma forma modificada.

De volta a seu palácio, há uma grande preocupação por parte dos pais de Fanta e de toda a Corte com a manutenção de sua virgindade durante o tempo em que esteve fora, a qual acaba por ser confirmada pela exibição do "pano nupcial" com marcas de sangue. Em dado momento, a própria princesa elogia Bania por ter protegido sua honra no período em que passaram juntos. Com relação a este tema, em seu livro a respeito da educação africana, Boubou Hama insere um resumo da lenda *Bania*[72], no qual destaca justamente a questão do respeito à honra e, em seguida, observa: "A educação africana pega suas leis emprestadas da própria concepção de uma sociedade, construída a partir de uma ética cujo fundamento prega apenas o humanismo entre os homens, o respeito profundo por aquilo que deve ser venerado."[73] Ou seja, a lenda foi chamada em causa para que ele tecesse considerações sobre ética, educação, respeito e sobre quais bases as sociedades se organizavam. Em seguida, no tocante à transmissão de conhecimentos através das gerações, Boubou Hama pergunta: "Isto

---

[71] « à l'abri de nos traditions et de nos coutumes. » Tomo I, Bania / À Bawna Koyre, p. 133. A título de curiosidade, a colina que dá nome a tal capítulo e que aparece, ao longo do conto, com a grafia Baouna-Koïre, é referenciada por Boubou Hama ao descrever sua vila natal, Fonéko, localizada próxima à outra vila, Dibilo: "Deste observatório, eu avistava Dibilo, sua colina coberta de bruma seca, ao longe, a linha às vezes cinza, às vezes azul, da colina de Baouna-Koïré, e a colina de Kossoreï, elevando sua ponta orgulhosa em direção ao céu. [...] Por muito tempo eu sonhei com um passeio sobre a colina de Baouna-Koïré, sonhei em entrar na vila próxima de Dibilo, de onde eu ouvia, quando o tempo estava seco, o som ritmado dos pilões." HAMA, *Kotia-Nima I, Op. Cit.*, p. 12.

[72] Neste ponto, a respeito daquela história, Boubou Hama insere uma referência a outro livro seu, intitulado *Histoire d'un peuple, les Zarma-Songhay* [História de um povo, os Zarma-Songhay], demonstrando que *Bania* é uma narrativa usada por ele em, pelo menos, três obras diferentes.

[73] « L'éducation africaine emprunte ses lois à la conception même d'une société, construite à partir d'une éthique dont le fondement ne prêche que l'humanisme entre les hommes, le respect profond de ce qui doit être vénéré. » HAMA, *Essai d'analyse de l'éducation Africaine*, *Op. Cit.*, p. 215.

não se encontra dentro do objetivo de deixar perpetuar-se a mesma sabedoria, com todo seu calor, toda sua realidade face aos problemas, à fisionomia que frequentemente muda o tempo e as gerações que se sucedem?"[74] Em outras palavras, havia um conjunto de saberes que deveriam ser preservados e transmitidos, e gostaríamos de sugerir que tais conhecimentos não apenas se encontravam no interior de lendas como *Bania*, mas que as próprias lendas também compunham aquele conjunto. O aspecto da proteção à virgindade de uma garota por parte de um garoto, por exemplo, fazia parte de um costume de crianças organizarem-se em associações de idade que continuaram a existir durante o período de vida de Boubou Hama, ou seja, vê-se o reflexo da lenda em uma prática social.[75]

Ainda em relação à lenda, seu final traz à tona novamente a questão da tradição e do povo, quando o rei conclui que não existe nem costume nem tradição quando não existe povo: "é, portanto, o povo que cria o costume e a tradição."[76] O monarca preza por esta revolução que perturba os mais conservadores da Corte e exprime o desejo de maior igualdade, para que pessoas de condições diferentes possam ficar juntas, dizendo ainda que a partir dali será o próprio povo o responsável por criar novos costumes e tradições. É interessante perceber não apenas as "imposições" que os costumes e tradições incutiam à sociedade da lenda, mas também a vontade de modificação deles. Por outro lado, é ainda mais curiosa a presença de aparentes contradições que ocorrem neste sentido. Mesmo trazendo a possibilidade de mudança, Fanta acaba por respeitar a tradição que criticava, ao se casar não com o homem do povo, mas com o príncipe que lhe fora prometido. Além disso, naquele ambiente mágico onde

---

[74] « Cela n'est-il pas dans le but de laisser se perpétuer la même sagesse avec toute sa chaleur, toute sa réalité en face des problèmes à la physionomie qui change suivant le temps et les générations qui se succèdent ? » *Id. Ibid.*, p. 215.

[75] Sobre associações de idade em geral: Cf. HAMA, *Essai d'analyse de l'éducation Africaine*, *Op. Cit.*, pp. 213-214. Especificamente em relação à questão da honra, Boubou Hama explica: "o garoto respeita escrupulosamente sua companheira. Disso depende sua honra. Também, no momento do casamento da garota, o primeiro presente é atribuído a seu companheiro de infância que a assistia no seio de tal associação, caso se reconheça que a garota tenha continuado virgem. Por esta via, a moral é, da mesma forma, escrupulosamente respeitada." Cf. *Id. Ibid.*, p. 216. A respeito deste costume, também temos o relato de Hampâté Bâ, ao discorrer sobre a turma de meninos (chamada *waaldé*) da qual fazia parte: "Para considerar-se completa, faltava-lhe emparelhar-se, de acordo com o costume, a uma associação de garotas da mesma faixa etária, de quem nos tornaríamos uma espécie de cavaleiros andantes e protetores oficiais, enquanto elas seriam nossas 'damas do coração' platônicas. Para usar um termo utilizado por alguns etnólogos franceses, seriam nossas 'Valentinas' e nós, seus 'Valentins'. (Que eu saiba, este costume, que remonta a um passado longínquo, existia em toda a África subsaariana.) [...] ...meus companheiros iam todas as noites, em pequenos grupos, vigiar para que ninguém fosse se engraçar com nossas futuras Valentinas. De acordo com a tradição, tínhamos nos tornado responsáveis por sua virtude e devíamos defendê-las e ajudá-las em todas as circunstâncias. [...] De fato, se a tradição permitia ao Valentim brincar galantemente com sua Valentina – hoje em dia diríamos flertar –, era com a condição expressa de respeitar sua castidade. [...] ...a comunidade o responsabilizava pessoalmente pela pureza da jovem até o casamento dela. Era uma questão de honra para ele e para toda a sua família. [...] Sua honra e glória consistia em conduzir sua 'dama' virgem até o dia do casamento." HAMPÂTÉ BÂ, Amadou. *Amkoullel*, o menino fula. São Paulo : Palas Athena : Casa das Áfricas, 2003, pp. 182-187.

[76] « c'est donc le peuple qui crée la coutume et la tradition. » Tomo I, Bania / La sortie du pagne, p. 167.

os personagens principais se encontraram – lugar que deveria propiciar um aprendizado e um crescimento a Fanta –, a mesma clivagem social aparece, pois também havia, por exemplo, uma "filha do povo" entre os gênios e, mesmo entre eles, a hierarquia era mantida com a proibição do casamento entre gênios de condições sociais diferentes. Mesmo naquele universo de sonho, os gênios e *lutins* reservam casas diferentes para Fanta e para Adiza por conta da diferença social entre elas, ou seja, eles repetem a hierarquia que a lenda propõe criticar. Em contrapartida, podemos pensar que a repetição das condições existentes no mundo real naquele mundo mágico venha justamente no sentido de demonstrar o quão arraigadas as tradições e costumes estavam, possibilitando, portanto, através de ensinamentos, uma mudança na própria Fanta, que ao fim percebe que não se deve ir agressivamente contra as tradições, sendo preciso perpetrar uma mudança na própria mentalidade do povo para que ele, então, crie novas tradições, mais adequadas ao seu tempo, ao invés de continuar utilizado aquelas que são ultrapassadas [*dépassées*].

O comentário de Boubou Hama a respeito da lenda diz que Bania encarna a consciência da sociedade em vias de transformação, assim como Fanta, que representa esta consciência a partir da liderança (por ser princesa) daquela sociedade. Segundo ele, "a lenda alega, portanto, que o costume é passível de aperfeiçoamento, que o homem pode encarná-lo com o bom ritmo da evolução e produzi-lo como exemplo."[77] Apesar de constatar que a lenda pode ser uma imagem da (sua) sociedade atual, diz que ela só pode ser bem compreendida no contexto do passado. Sobre esta constatação, podemos sugerir que Boubou Hama percebia que as lendas possuem "um tempo", mas que é possível fazer uma ponte entre elas e o momento em que se vive, ou seja, ao mesmo tempo fazer conhecer a história dos povos através de seus costumes e tradições, e compreender que tal passado traz ensinamentos para o presente.

Neste sentido, Boubou Hama proporcionava o conhecimento sobre os povos que constituíam a região do Níger, ligando as pessoas suas contemporâneas a uma "identidade imemorial", mas propunha também uma conexão com o tempo do pós-independência. Neste, o autor acabava por convidar a todos, incluindo os governantes – como a princesa Fanta e seu pai, o rei –, a reflexões. De forma equivalente, esta mesma ideia fica bastante clara na história *Funya, le vaurien* [Funya, o patife], cujo comentário de Boubou Hama se direciona, como ensinamento, aos "responsáveis do mundo":

---

[77] « la légende prétend donc que la coutume est perfectible, que l'homme peut en incarner le bon rythme de l'évolution et le produire en exemple. » Tomo I, Bania / Avant-propos, p. 92.

> O conto afirma que o jovem rei e a jovem rainha, na esteira de seus predecessores, conseguiram construir um império ainda mais próspero, o império mais rico do mundo. É por isso que recolhi este conto para vocês, dirigindo-o a todos os jovens príncipes, a todos os responsáveis do mundo, a todas as juventudes apaixonadas pela paz e pelo progresso.[78]

Esta história se passa da seguinte maneira. Havia um império magnífico, governado por um grande rei e uma bela rainha, onde reinava a felicidade, a paz, a riqueza, com liberdade e leis sábias. O único filho do casal se chamava N'Dunya[79], símbolo da vida e da prosperidade do império, mimado por todos. Como se pode esperar, a história será seguida de percalços, sendo um primeiro ensinamento o de que o conforto não garante, por si só, a bem aventurança dos homens.[80] Atingindo a adolescência, o príncipe se torna triste, entediado com o luxo que o rodeia, entendendo que este se interpunha entre ele e a realidade que observava nas crianças do povo, das quais queria se aproximar. A estes anseios, sua mãe se preocupa, explicando sobre o caráter da nobreza e os costumes que a sustentam. Por sua vez, seu pai o encoraja a percorrer o reinado, mas prezando, assim como a rainha, pela manutenção da etiqueta típica da nobreza.

Saindo do palácio com um cortejo magnífico, o príncipe é ovacionado pelo povo, dentre os quais era visto, "por uns, os velhos, como a tradição permanente, o passado, e por outros, os jovens, como o porvir, com a esperança que ele anunciava."[81] Também o próprio N'Dunya oscila entre a vontade de se aproximar do povo que o acolhe, a expressão de sua admiração com a natureza, e as admoestações de seus cortesãos pela prudência e etiqueta necessárias à condição de príncipe. Na viagem, N'Dunya passa a perceber duas faces do império de seu pai, o mundo tradicional, na terra, e o novo, a juventude.[82] Ao retornar, relata a seus pais a experiência magnífica e suas percepções sobre o velho e o novo, que ficavam escondidas pela rigidez da etiqueta, e sobre o fosso existente entre o povo e o rei. As acusações geram desconforto aos dignitários da Corte e ao próprio rei, mas o príncipe continua denunciando a diferença e a injustiça, primando pela metamorfose e dinamismo para renovar a sociedade: como compreender uma miséria que não se vive? como compreender um

---

[78] « Le conte affirme que le jeune roi et la jeune reine, à la suite de leurs prédécesseurs, réussirent à construire un empire plus prospère encore, l'empire le plus riche du monde. C'est pourquoi je l'ai recueilli pour vous, à l'intention de tous les jeunes princes, de tous les responsables du monde, de toutes les jeunesses éprises de paix et de progrès. » Tome III, Funya, le vaurien / Parole de roi, p. 150.

[79] Na versão da lenda que temos em mãos, o nome N'Dunya vem acompanhado do significado *ce monde* [este mundo]. Em *L'empire de Gao*, a palavra Songhay *N'Dounio*, traduzida como "mundo", vem acompanhada de uma nota de rodapé: "N'Dounio parece ser emprestada do árabe 'dunya', mundo, este mundo [*bas-monde*]?" Cf. BOULNOIS; HAMA, *L'empire de Gao*, *Op. Cit.*, p. 69, nota de rodapé n. 2.

[80] Tomo III, Funya, le vaurien / Le prince N'Dunya, p. 82.

[81] « pour les uns, les vieux, la tradition permanente, le passé et pour les autres, les jeunes, l'avenir, avec l'espoir qu'il annonçait. » Tomo III, Funya, le vaurien / Le confort du prince, p. 91.

[82] *Id. Ibid.*, p. 95.

povo que só se vê pelas malhas da tradição e da etiqueta? Com estes argumentos, o príncipe pede autorização para partir em viagem em busca do "povo", para viver como ele e passar pelo que ele passava.

O rei, por sua vez, similarmente à conclusão a que chega o rei da história *Bania*, diz que ele, sua Corte e os velhos encontravam-se presos nas amarras do costume e da tradição, "nós nos esquecemos de que são os homens que fazem a tradição e que ela deve se modificar com as modificações que se operam no povo"[83], dando, portanto, autorização à viagem do filho para, com a experiência, poder governar seu povo com sabedoria, dizendo ainda que "não se pode impedir o progresso."[84] Recusando dinheiro e escolta, N'Dunya empreende sua viagem levando três cavalos presenteados por seu pai, um preto, um vermelho e um branco.[85]

Ultrapassando todas as fronteiras onde ainda era reconhecido, o príncipe é recebido (bem ou mal) como um estrangeiro de passagem, conhecendo sofrimentos, encontrando animais perigosos e atravessando regiões inóspitas. Ao parar para repousar à sombra de um cupinzeiro gigante, é abordado por um gênio, seu habitante.[86] Ao relatar sua história, o gênio (rei dos gênios dos ares, dos mares, dos rios, dos lagos, dos que habitam as grutas, as árvores, e dos que erram pelo mundo)[87] diz conhecer o reino e o próprio pai de N'Dunya, e se propõe a ajudá-lo. Então, mostra uma vila maravilhosa dentro do cupinzeiro, toma os cavalos e os bens principescos de N'Dunya e o encaminha, em farrapos e montado num asno, para outro reino, onde há a princesa mais grosseira do mundo, que o fará passar por todas as formas de humilhação e injustiça. Assim se inicia o duro caminho rumo à sabedoria.

Nos capítulos seguintes, N'Dunya passa por três provas enquanto vive, nos intervalos entre elas, praticamente escravizado por aquela princesa, que o apelida de *Funya* (sujeito mau,

---

[83] « nous avons oublié que ce sont les hommes qui font la tradition et qu'elle doit se modifier avec les changements qui s'opèrent dans le peuple » *Id. Ibid.*, p. 103.

[84] « on n'arrête pas le progrès. » *Id. Ibid.*, p. 103.

[85] Estas cores estão presentes nos mais diferentes lugares das obras de Boubou Hama. De acordo com a professora Dr.ª Benedetta Rossi, estas são cores de espíritos Hausa (*aljanu*). Não iremos nos aprofundar na questão da simbologia cromática, apenas deixaremos registrados exemplos de outros momentos em que a questão das cores aparece em Boubou Hama: Cf. *L'empire de Gao*, p. 94, p. 110, p. 121, pp. 130-131, p. 135, p. 139, p. 142, p. 147, p. 169; Cf. *Kotia-Nima I, Op. Cit.*, p. 30; Cf. *Essai d'analyse de l'éducation Africaine, Op. Cit.*, p. 46. Em outros momentos ainda, as cores aparecem relativas àquelas dos homens: Cf. *Kotia-Nima II, Op. Cit.*, p. 34; Cf. *Kotia-Nima III, Op. Cit.*, p. 36, p. 46, p. 117; Cf. *Écrits sur le Soudan, Op. Cit.*, p. 34-36. Por sua vez, Leópold Senghor comenta, a respeito do artista africano: "Recorre a poucas cores – que de resto faz sempre primárias, ao ponto de saturação: o branco, o negro, o vermelho, cores da África..." SENGHOR, Léopold Sédar. *O contributo do homem negro*. In: SANCHES, *Op. Cit.*, p. 87.

[86] O cupinzeiro, assim como o formigueiro e outros lugares do meio físico, está carregado de simbolismo, sendo visto como um lugar geralmente habitado por figuras do mundo invisível: "O cupinzeiro é considerado como a morada dos espíritos quando estes não se abrigam na água, nas grandes árvores ou nas cavernas das colinas. O formigueiro tem um papel essencial. [...]" HAMA, *Essai d'analyse de l'éducation Africaine, Op. Cit.*, p. 217. Além disso, o cupinzeiro, em especial, também aparece mencionado em: BOULNOIS; HAMA, *L'empire de Gao, Op. Cit.*, p. 91, p. 93, p. 134, p. 138.

[87] Tomo III, Funya, le vaurien / Funya, le vaurien, p. 109.

crápula, patife), batendo-lhe e humilhando-lhe terrivelmente. Na primeira prova, um leão interdita o acesso dos habitantes ao rio; recorrendo a seu amigo gênio, N'Dunya vai de encontro à situação inteiramente vestido de preto, montado em seu cavalo preto. Lá chegando, pergunta se há pretendentes da princesa (três homens se apresentam), impõe-lhes a condição de que cada um deveria lhe dar um pedaço de seu dedinho do pé direito (proposição que é aceita), mata o leão e livra o rio para o povo. A segunda situação se apresenta quando, tempos depois, um gênio poderoso interdita o acesso ao rio; mais uma vez, N'Dunya retorna ao cupinzeiro e volta inteiro paramentado de vermelho, em seu cavalo vermelho, pede a ponta do dedinho da mão dos pretendentes da princesa e mata o gênio mau. Tempos passados, um grupo de bandidos [*rezzou*] sequestra a princesa e foge com ela para o outro lado do rio; pela terceira vez, N'Dunya aparece com seu cavalo branco, em trajes brancos, pede como recompensa a ponta do lóbulo da orelha direita dos três pretendentes, e extermina o grupo de bandidos, resgatando a princesa.

No entanto, N'Dunya continua sofrendo as vexações que esta lhe impõe, ao passo que se edifica com sabedoria e paciência. Chega então o momento da princesa escolher entre seus pretendentes: em frente ao rei e toda a população, um deles se apresenta como o matador do leão, um segundo como aquele que eliminou o gênio, e o terceiro como aquele que exterminou o grupo de bandidos. Neste momento, chegam dois cavaleiros, um vestido de branco em um cavalo branco (o próprio N'Dunya) e outro montado em um cavalo vermelho, cor de suas vestes (o gênio, seu amigo, em forma de um jovem). N'Dunya se ri das mentiras dos pretendentes pouco corajosos da princesa, apresentando como prova as partes dos dedos e orelhas que deles havia recolhido e apresentando-se como o verdadeiro herói das três situações. Em seguida, revela-se à princesa como seu conhecido e detestado Funya, e como N'Dunya, filho de um grande rei. A isto segue o ensinamento de não julgar pelas aparências, o oferecimento da mão da princesa em casamento e o valor da experiência que ensinou "que a violência é o oposto da sabedoria, sem a qual não se pode atingir a bem-aventurança dos homens, aquela de um povo."[88]

Depois de uma semana, o casal, cheio de aprendizado sobre paciência e o difícil caminho para a sabedoria, dirige-se à terra de N'Dunya, onde é recebido efusivamente pelo povo e, contrariamente à tradição, ao costume e à etiqueta, pelo rei e pela rainha. O príncipe é coroado o novo rei para construir um novo Estado, com novas bases à imagem da juventude, juntamente com o povo, a quem ele aconselha: "não destruam nada. Adaptem o que existe à

[88] « que la violence est l'opposé de la sagesse sans laquelle on ne peut faire le bonheur des hommes, celui d'un peuple. » Tomo III, Funya, le vaurien / Parole de roi, p. 147.

nossa situação atual. Mudem, reorientem com paciência, na paz, na justiça e na liberdade, aquilo que da tradição, posto que vetusta, deva desmoronar sob a pressão do progresso."[89] O elogio à paciência e ao progresso cabe perfeitamente a um país recém-independente, da mesma forma que o caminho árduo rumo à sabedoria e o rechaço à violência. Com este conto, Boubou Hama não chegava a propor, por exemplo, uma separação do universo do colonizador, mas, ao mesmo tempo, a situação do país no momento em que escrevia convidava a que se pensasse sobre a questão de um devir esperançoso no período "pós-colonial". Neste sentido, gostaríamos de sugerir que Boubou Hama, um homem extremamente próximo do presidente do Níger após a independência e alguém que apostava todas as suas fichas naquele governo, percebia ser este um conto que servia a seus propósitos e argumentação.

Obviamente, diversos outros elementos de *Funya, le vaurien* [Funya, o patife] poderiam ser analisados, por exemplo, no tocante a sua estrutura narrativa, possuidora de funções sequenciais e funções de personagens que vão totalmente ao encontro do que foi proposto na teoria morfológica de Vladimir Propp.[90] Contudo, no momento nos interessa perceber como o conto apresenta a discussão sobre tradições e costumes[91] – bem como sobre o embate entre o velho e o novo – e de que maneira ele servia à proposta de Boubou Hama de trazer novamente à tona, através da escrita, ensinamentos advindos do conhecimento popular e oral, de modo a conectar o presente com o passado; neste sentido, seu objetivo seria

---

[89] « ne détruisez rien. Adaptez ce qui existe à notre situation actuelle. Changez, réorientez avec patience, dans la paix, dans la justice et la liberté, ce qui, de la tradition, parce que vétuste, doit s'écrouler sous la pression du progrès... » *Id. Ibid.*, p. 150.

[90] Sem entrar no mérito de aprofundar a questão, vale apenas observar a interessante presença da função dos personagens elencados por Propp na história de Funya: o vilão, que luta contra o herói; o despachante, que envia o herói para sua aventura; o ajudante (mágico), que ajuda o herói em sua busca; a princesa e seu pai, a qual o herói merece, mas está impossibilitado de casar por conta de um mal injusto, mas cuja jornada termina com o casamento; o doador, que prepara o herói ou lhe dá objetos mágicos; o herói, que reage ao doador e casa com a princesa; e o falso herói, que leva crédito pelas ações do herói e tenta casar com a princesa. Cf. PROPP, Vladmir I. *Morfologia do conto maravilhoso*. [1928] Petrópolis/RJ : Editora CopyMarket.com, 2001. Por outro lado, poderíamos focar na estrutura ternária de contos nigerinos, sobre a qual vale conferir as considerações de Issa Daouda sobre o trabalho de Denise Paulme acerca da morfologia do conto africano: Cf. ISSA DAOUDA, Abdoul-Aziz. *La double tentation du roman nigérien.* Paris : L'Harmattan, 2006, pp. 142-143.

[91] A este respeito, e atrelando as duas narrativas analisadas, cabem algumas considerações. Na história *Bania*, apesar de a tradição não chegar a ser modificada, ela é problematizada pelos personagens, o que abriria espaço para que mudanças posteriores se operassem; por sua vez, no caso de *Funya*, o personagem principal fala do desmoronamento da tradição frente ao progresso. Ambos os contos são, portanto, marcados pelo elogio ao questionamento e à mudança em relação a costumes e tradições. Por outro lado, seria possível refletir acerca de tal questão a partir de uma ideia de "núcleo duro", composto por aspectos que, por caracterizarem, sustentarem e/ou gerarem coesão ao grupo social, não eram negociáveis. Possivelmente, determinadas tradições e costumes encontravam-se nesta categoria e, portanto, não eram passíveis de alteração, devendo ser respeitados *ipsis verbis*. Algumas questões que poderiam ser exploradas neste sentido seriam, por exemplo, desvendar os componentes de tal "núcleo duro" nas sociedades abarcadas pelas narrativas que Boubou Hama compilou, buscar compreender as razões da importância concedida àqueles elementos, e analisar as histórias a partir de tais perspectivas. Apesar de fugir ao escopo deste trabalho, deixamos esta significativa chamada de atenção – pela qual agradeço à professora Dr.ª Leila Gonçalves Leite Hernandez (USP) – para pesquisas futuras.

"historiográfico". Por fim, podemos ainda argumentar que a história de Funya era considerada importante por aquele homem, sendo também conceituada assim por outras pessoas, e recebeu novas publicações tanto antes quanto depois da morte de Boubou Hama.[92]

4. Histórias sobre educação

Assim como a narrativa das aventuras do príncipe N'Dunya, o conto centrado na personagem Bouli, "a garota educada [...], alegre, simples e, sobretudo, servil"[93], também foi publicado diferentes vezes[94], além de ter sido referenciado em outras obras de Boubou Hama.[95] Dentre as histórias compiladas em *Contes et légendes du Niger* [Contos e lendas do Níger], esta é a narrativa que mais traz consigo as noções de obediência, bondade e boa educação; encontrando-se no Tomo III, seu título é *La calebasse de la petite mère* [A cabaça da madrasta].[96] O conto narra a história de Bouli, cuja mãe morre após uma longa doença e cuja madrasta passa a tratá-la muito mal por conta de sua tristeza com o falecimento da mãe. Um dia, a garota lavava a cabaça de sua madrasta; esta, por encontrá-la triste, se zanga e lhe

---

[92] Por exemplo, sob o título levemente diferente *Founya, le vaurien*, pudemos encontrar uma edição de 1975, pela G.P., coleção Super 1000, com ilustrações de Béatrice Tanaka; uma edição de 1985, pela NEA de Abidjan e Edicef de Dakar, coleção Jeunesse; outra edição de 1985, pela NEA de Dakar e Edicef de Paris; e uma edição de 2001, pela Les nouvelles éditions africaines de Dakar e Edicef de Vanves, coleção Afrique en poche. As três últimas edições contam com ilustrações de Eugène Collilieux e todas contam com a co-autoria de Andrée Clair, a quem Boubou Hama se refere no próprio *Contes et légendes du Niger*. A respeito de tal parceria, ver ainda comentário da autora acerca da escrita de *Founya, le vaurien*: Cf. LAYA; PÉNEL; NAMAÏWA, *Op. Cit.*, p. 112, nota de rodapé n. 227.

[93] « la jeune fille polie [...], gaie, simple et surtout serviable. » Tomo III, La calebasse de la petite mère / Une nature franche, p. 26.

[94] Em 1972, um ano antes da publicação do tomo de *Contes et légendes du Niger* que contém esta história, há uma publicação intitulada *La savane enchantée* [A savana encantada], pela editora La Farandole de Paris, na qual Boubou Hama e Andrée Clair, com ilustrações de Béatrice Tanaka, apresentam cinco contos africanos; o primeiro deles tem o título *La jolie petite Bouli* [A bela pequena Bouli]. Também sob este título encontramos a história, com os mesmos co-autores e ilustradora, fazendo parte de uma edição chamada *Mille et une histoires au creux de l'oreille* [Mil e uma histórias ao pé do ouvido], publicada em 1988 pela Éditions Martinsart de Paris.

[95] Sob o título *Bouli*, a narrativa se encontra, em versão resumida, em: HAMA, *Essai d'analyse de l'éducation Africaine*, *Op. Cit.*, pp. 228-230. Na mesma obra, temos uma variante daquela história, referenciada como uma fábula Bambara e intitulada *La fille polie et la fille impolie* [A garota educada e a garota mal-educada]: Cf. HAMA, *Essai d'analyse de l'éducation Africaine*, *Op. Cit.*, pp. 252-256. A história de Bouli também consta em HAMA, Boubou. *L'histoire d'un peuple, les Zarma*. République du Niger, Volume 3. Niamey : IFAN, 1954, pp. 123-126.

[96] As palavras francesas para 'madrasta' são, normalmente, *marâtre* e *belle-mère* (esta também utilizada para 'sogra'), e se referem à cônjuge do pai que não é a mãe biológica do filho. As sociedades às quais os contos se referem são, em geral, poligâmicas; assim, os filhos convivem com a própria mãe (*mère*) e com a(s) outra(s) esposa(s) do pai, que é(são) chamada(s) de *petite mère*(s) pelas crianças e de *co-épouse*(s) pela(s) outra(s) esposa(s). Este conto em particular guarda grande similaridade com outros dois contos recolhidos por Fatimane Moussa-Aghali, quais sejam, *L'orpheline* [A órfã] e *La jeune fille en quête d'habits de fête* [A garota em busca de roupas de festa]: Cf. MOUSSA-AGHALI, Fatimane. *Contes des dunes et des sables.* Roissy-en-Brie: Editions Cultures Croisées, 2005, pp. 42-48 e 79-93.

bate no rosto. Uma gota de sangue cai de seu nariz ferido dentro da cabaça, o que deixa a madrasta ainda mais furiosa e violenta. Esta então ordena que Bouli vá lavar a cabaça não na lagoa nem no poço, mas em *Alzana Bangu*, a lagoa do paraíso[97], um lugar de onde ninguém jamais havia voltado.

Iniciando sua aventura, Bouli atravessa os lugares conhecidos e chega a outra região, onde dorme à sombra de uma árvore e sonha com um velho de cabelos brancos, vestido de branco e apoiado em um cajado[98], que lhe diz que conhece sua injustiça e lhe instrui a reforçar sua bondade e a não frear sua propensão à educação, mas a adverte de que vai enfrentar algumas provas em seu caminho. A garota então encontra pássaros e um leão que lhe alertam sobre os perigos da rota em que se encontra, mas ela se mantém decidida a continuar.

A primeira prova se apresenta quando Bouli encontra uma velha mulher, "tão alta que seus longos cabelos brincavam com as nuvens"[99], que quando a vê se transforma em uma linda jovem que pergunta o que Bouli a vira fazendo quando chegou. Ao responder que não havia visto nada, a outra lhe diz que ela é uma criança bem criada e educada e a deixa continuar seu caminho. Em seguida, encontra dois carneiros que correm em direção um ao outro, chocando suas cabeças. Ao lhe perguntarem o que ela lhes havia visto fazendo, Bouli também responde que não vira nada, ao que eles consideram que ela é bem educada e a deixam continuar. Por terceiro, a garota encontra uma velha, encostada em uma cabana, trançando os cabelos de sua própria cabeça, a qual havia retirado e posto sobre seus joelhos. À mesma pergunta, Bouli também responde que nada vira de diferente; a velha então lhe diz que vai ajudá-la, que a lagoa do paraíso está próxima e que quando Bouli colocar o pé na água, ouvirá a voz de um velho (de mesma descrição daquele com quem ela havia sonhado), que a

---

[97] « la mare du paradis. » Tomo III, La calebasse de la petite mère / La marâtre brutale, p. 29. Este lugar mítico faz, ao mesmo tempo, referência a um lugar real. Boubou Hama, recordando a viagem empreendida desde Téra até Dori, a cidade Peule onde estudaria quando criança, expressa: "Quebrados de fadiga, despedaçados de suor, crianças, guarda, cavalo e asno, fumegantes sob o calor implacável, se arrastam em direção à beira da lagoa Alzana-Bangou, em direção à 'lagoa do paraíso'. E foi de fato do paraíso, neste momento em que, 'de pé, acima da cabeça', o sol, insolente, esmagava a natureza impassível entre as garras poderosas de sua prensa." HAMA, *Kotia-Nima I*, *Op. Cit.*, p. 85.

[98] A imagem desta figura também aparece na lembrança de Boubou Hama a respeito de uma visita que fez, ainda criança, a um mago negro [*mage noir*], amigo de seu pai: "Seu sistema de adivinhação consiste em fazer uma criança observar a superfície da água tranquila. A criança vê na água um velho vestido de branco, sobre um cavalo igualmente daquela cor. O velho, com a cabeça adornada por seu grande turbante branco de chefe, indica à criança o pensamento, o futuro dos consultantes, apresentando-se em quadros sucessivos." *Id. Ibid.*, pp. 76-77.

[99] « ... tellement haute que ses longs cheveux se jouaient des nuages. » Tomo III, La calebasse de la petite mère / Sur le bord de la route, une vieille femme aux jambes démesurées et aux cheveux flottants qui se jouaient des nuages, p. 38.

fará passar por provas, mas lhe avisa: "você guardará sua calma, pois este velho te conhece. Ele não é malvado. Ele é a Sabedoria. Ele recompensará sua educação, seu bom coração."[100]

Ocorrendo este encontro, o velho leva Bouli por uma porta que se abre na água da lagoa do paraíso; dentro da abóbada de água, a garota vê uma vila com casas de ouro e prata, pessoas maravilhosas em vestidos de seda e veludo, a vila do paraíso, "onde vêm apenas as crianças comportadas como você."[101] Como recompensa por sua educação, o velho transporta Bouli para magníficos jardins, dizendo-lhe para colher cabaças, mas apenas as de pescoço curvo, "que contêm a bem-aventurança"[102]; voltando com quatro destas, Bouli ouve as orientações do velho de quebrar as cabaças em quatro lugares determinados. Ao quebrar a primeira, perto da cabana da velha que retirava a própria cabeça, Bouli obtém sacos de brincos, colares, vestimentas de seda e veludo e criados para vesti-la como princesa; da segunda, que quebra onde encontrara os carneiros, retira cabras, ovelhas, bois e pastores; da terceira, quebrada onde vira a mulher altíssima, retira cavalos selados com selas de ouro e prata; da quarta, que quebra na entrada de sua vila, saem príncipes e servidores devotados a ela. Entrando em sua vila triunfalmente com todos aqueles bens, Bouli obtém grande renome e diversos príncipes, reis e imperadores lhe pedem a mão em casamento, em cuja cerimônia a madrasta acaba por morrer de desgosto [*chagrin*].

Como se pode perceber, diversas vezes a boa educação desta "Cinderela africana" é exposta como a virtude que lhe vale as recompensas finais. Além disso, chama a atenção as palavras utilizadas ao longo do conto para defini-la, como respeitosa [*respectueuse*], educada [*polie*], bem criada [*bien élevée*], calma [*calme*] e boa [*bonne*], sendo estas as características levadas em alta conta na descrição de uma criança "ideal". Desta forma, podemos sugerir que o conto colhido por Boubou Hama acaba por estabelecer, a partir da tradição oral, alguns dos aspectos desejados relativos à educação infantil.[103]

---

[100] « tu garderas ton calme, car ce vieillard te connaît. Il n'est pas méchant. Il est la Sagesse. Il récompensera ta politesse, ton bon cœur. » Tomo III, La calebasse de la petite mère / La femme avait posé sa tête sur ses genoux, p. 43.

[101] « Il n'y vient que les enfants sages comme toi. » Tomo III, La calebasse de la petite mère / A la mare du paradis, p. 45. Apesar de a palavra *sage* também significar 'sábio', pode ser utilizada no sentido de 'comportado', em especial no que se refere a crianças.

[102] « qui contiennent le bonheur » Tomo III, La calebasse de la petite mère / Les récompenses du vieillard, p. 46.

[103] Esta questão fica ainda mais clara em algumas versões da história que contam com a presença de uma outra garota, chamada Adda (ou Ada), filha da madrasta de Bouli, que, ao tentar percorrer o mesmo caminho desta, encontra um desenlace completamente diferente devido ao fato de, contrariamente à protagonista, ser ciumenta, mal-educada, orgulhosa e preguiçosa. Cf. HAMA, *Essai d'analyse de l'éducation Africaine*, *Op. Cit.*, pp. 228-230. O mesmo ocorre nas versões similares do conto que foram recolhidas por Moussa-Aghali, nas quais as garotas Diyam Mowa, antagonista da personagem Kandé no conto *L'orpheline* [A órfã], e a meia irmã (filha da madrasta) da protagonista do conto *La jeune fille en quête d'habits de fête* [A garota em busca de roupas de festa] são devoradas por serpentes e monstros: Cf. MOUSSA-AGHALI, *Op. Cit.*, pp. 42-48 e 79-93.

A temática educacional, tão cara ao ex-professor Boubou Hama, encontra-se patente também nos diálogos com o Pássaro Branco, presentes em sua coletânea. No Tomo V, o Pássaro diz que está triste por ter sido contestado por miríades de crianças; seu interlocutor então pergunta:

> – E o que você fez?
> – Com toda modéstia...
> – Modéstia... Oh! Pássaro Branco, a modéstia é um sinal certo de boa educação.
> – Com toda modéstia, em relação ao visto e ao sabido de todas as crianças, eu me questionei.
> – Se questionar?... Pássaro Branco! Elegância suprema do espírito... Se questionar.[104]

Além do ensinamento sobre a modéstia, o Pássaro Branco, transmissor de contos, também é relacionado com a inocência, entendida como seu duplo, e o amor, como se pode observar neste diálogo entre um ancião e uma criança:

> [...] – Às vezes ele [o pássaro branco] é... Maldoso, Avô?
> – Oh não!... Ceifeiro incansável, ele é a própria inocência. Na sua idade, você certamente a tem em seu coração, como o pássaro azul...
> – O pássaro azul, Avô?...
> – Sim, pequeno, o pássaro azul, encarregado de dividir o amor, e o pássaro branco, que transporta os contos da inocência, viajam sempre juntos.
> – O pássaro branco vai voltar, Avô?
> – Pequeno, se ele se foi, deixando a inocência (seu duplo) em seus olhos, certamente voltará com uma colheita ainda maior.[105]

> [...] Mas por todos os lugares por onde ele passou, ele sempre volta ao encontro de seu duplo, as asas carregadas de contos.
> – O duplo dele? Avô...
> – Oh sim, pequeno, o duplo dele é você e sua inocência.[106]

Ainda em tempo, em relação a estes diálogos, o Pássaro Branco ensina, *a contrario*, valores como inteligência e julgamento, honestidade e franqueza, generosidade e altruísmo, trazendo mensagens de amor e de paz:

---

[104] « – Et qu'avez-vous fait? / – En toute modestie... / – Modestie... Oh! Oiseau Blanc, la modestie est un signe certain de bonne éducation. / – En toute modestie, au vu, au su de tous les enfants, je me suis contesté. / – Se contester?... Oiseau Blanc! Élégance suprême de l'esprit... Se contester. » Tomo V, Oiseau blanc, retour de moisson..., p. 7.

[105] « [...] – Est-il quelquefois... méchant, Grand-père? / – Oh non!... moissonneur infatigable, il est l'innocence même. A ton âge, tu l'as sûrement dans le cœur, comme l'oiseau bleu... / – L'oiseau bleu, Grand-père?... / – Eh oui, petit, l'oiseau bleu, chargé de partager l'amour, et l'oiseau blanc qui transporte les contes de l'innocence, voyagent toujours ensemble. / – L'oiseau blanc, Grand-père, reviendra-t-il? / – Petit, s'il s'en est allé, laissant l'innocence (son double) dans tes yeux, il reviendra sûrement avec une plus grande moisson. » Tomo III, sem subdivisão ou título, p. 155.

[106] « [...] Mais partout où il a passé, il revient toujours vers son double, les ailes chargées de contes. / – Son double? Grand-père... / – Eh oui, petit, son double, c'est toi et ton innocence. » Tomo IV, sem subdivisão ou título, p. 137.

> – E eles riam em coro da tolice, da hipocrisia e do egoísmo sórdido, e sabe-se lá mais do que.
> – E o que você fez, mensageiro de amor, de plumagem branca como algodão?
> – Eu... eu cantei.
> – Então, em coro, eles repetiram meu canto de paz.[107]

Neste poema, o "eles" a quem o Pássaro se refere também são crianças (ditas de todas as cores) entremeadas em volta de um velho (cuja cor o Pássaro não se lembra). A impressão que fica, também pelos outros poemas que citamos anteriormente, é que, pelo menos a princípio, os contos eram direcionados a crianças; a própria fórmula que aparece algumas vezes é a de que o Pássaro Branco voa pelo mundo para contar contos a crianças bem-educadas.[108] Nesta outra passagem, tal questão fica ainda mais clara:

> – Pode ser, avô, que o Pássaro Branco volte amanhã à noite?
> – Pode ser... Digo pode ser porque, mediador incansável, ele se tomou de amizade por todas as crianças do mundo: aquelas negras, fumaça das cozinhas; aquelas brancas, espuma das fontes; aquelas amarelas, farinha de milho.[109]

Contudo, gostaríamos de argumentar que os ensinamentos do Pássaro Branco e, por consequência, os contos por ele trazidos, não se dirigiam apenas a crianças em senso estrito, mas a pessoas que possuíssem espírito jovem e "cabeça aberta" para absorverem novos ensinamentos. Na última vez que o Pássaro Branco é citado na obra de Boubou Hama, ele fala de velhos jovens, bem como de jovens velhos, buscando, sugerimos, a ideia de que nem todos os ouvintes de contos são crianças, da mesma maneira que nem todos os narradores de contos são velhos. A passagem começa com a fórmula *Kotia Nima* [Escuta, criança], utilizada antes

---

[107] « – Et ils riaient en chœur de la sottise, de l'hypocrisie et de l'égoïsme sordide, et du qu'en-dira-t-on. / – Et qu'avez-vous fait, messager d'amour, au plumage blanc-coton? / – J'ai... j'ai chanté. / – Alors, en chœur, ils ont repris mon chant de paix. » Tomo VI, Oiseau blanc, retour de moisson..., p. 7. As ideias de um canto de amor e um canto de paz também estão presentes em outros momentos: Cf. HAMA, *Kotia-Nima II*, *Op. Cit.*, p. 45 e *Kotia-Nima III*, *Op. Cit.*, p. 179, capítulo intitulado *Aux enfants des hommes, ce que je crois, mon chant d'amour* [Aos filhos dos homens, o que eu penso, meu canto de amor].

[108] "Meu conto terminou. Eu o coloquei sob a asa do Pássaro Branco dos contos. Certamente, a cada noite, ele irá contá-lo a uma criança educada." Tomo VI, sem subdivisão ou título, p. 109.

[109] « – Peut-être, grand-père, le retour de l'Oiseau Blanc pour demain soir? / – Peut-être... Je dis peut-être car, médiateur infatigable, il s'est pris d'amitié pour tous les enfants du monde: ceux – noirs – suite – des – cuisines; ceux – blancs – écume – des – fontaines; ceux – jaunes – farine – de – maïs. » Tomo V, sem subdivisão ou título, p. 137. Em *Kotia-Nima I*, Boubou Hama também faz referência aos povos negros, brancos e amarelos, destacando que, apesar de sua igualdade na morte, em vida, vivem separados: "Lado a lado, na Europa, se avizinham no seio da terra o fóssil negro, o fóssil branco e o esqueleto do ancestral dos Amarelos. Seus ossos continuam a embranquecer-se em uma mesma cor, mas seus representantes vivem diversos no vasto mundo dos homens." Cf. HAMA, *Kotia-Nima I*, *Op. Cit.*, p. 139. Por sua vez, em *Kotia-Nima II*, crianças daquelas três cores são citadas no sentido da relação da cor da pele com o meio e a educação: "Negra, amarela ou branca, se colocarmos a criança em um 'meio' diferente daquele de seu nascimento, a educação, no quadro exterior, a transformará em um produto humano – absolutamente –, que se comportará de maneira diferente de como o faria no meio de seu nascimento, desde que este não seja idêntico ao meio que acolheu a criança." Cf. HAMA, *Kotia-Nima II*, *Op. Cit.*, p. 184.

de se iniciar um conto – que também ecoa no título da autobiografia de Boubou Hama e no nome de seu personagem alter ego –, tal como "Era uma vez", e termina com interessante bom humor:

> "Kotia Nima", me disse o Pássaro Branco, regresso de colheita, pousando sobre meu ombro.
>
> Seu tom afetuoso me emocionou. No entanto, considerando minha idade, eu não pude, admito, evitar um certo espanto, que ele acabou vendo em meus olhos. Também, ele acrescentou:
>
> "Ele é dos jovens velhos, indiferentes a tudo que é, a tudo que vem; eles não sabem nem mais rir dos outros e deles mesmos. Ele é também dos velhos jovens, aqueles que, todas as noites, regressam comigo a um lugar onde tudo se torna inocente novamente."
>
> "Kotia Nima", repetiu ele, me acariciando as orelhas com suas asas estendidas.
>
> Reportei suas palavras a mestres de ciência. Um deles, um psicanalista de grande renome, apresentou-se como voluntário para cuidar de mim.[110]

5. Histórias sobre o mágico-religioso

A temática do mágico-religioso perpassa a obra de Boubou Hama como um todo. Mesmo que o conjunto de todos os seus escritos ainda esteja, por sua monumentalidade, sendo compilado, podemos argumentar, por amostragem, que aquele tema tem um peso excepcional em seus estudos e publicações, aparecendo – direta ou indiretamente, com força maior ou menor – na integralidade de seu trabalho. Além disso, gostaríamos de argumentar que alguns aspectos daquele tópico encontram-se no próprio cerne das teses defendidas por ele acerca do continente africano e seus povos. O seguinte trecho de *Essai d'analyse de l'éducation Africaine* [Ensaio de análise da educação africana] ilustra tal questão:

> Em Say, fala-se sempre da história de um chefe Peul, de Tamou, que foi aprisionado por um administrador colonial, cujo objetivo manifesto era o de humilhar o chefe africano. Este, descontente, em sua prisão, se transformou em elefante e a fez desabar. Saindo dela, retornou tranquilamente a Tamou. Eu sei que tudo isso, qualificado como magia pelo Ocidente – domínio interdito da ciência –, não está, *para o Negro Africano*, fora do universo material e espiritual de sua concepção da vida e do mundo.[111]

---

[110] « 'Kotia Nima', m'a dit l'Oiseau Blanc, retour de moisson, en se posant sur mon épaule. / Ce ton affectueux m'a ému. Cependant, considérant mon âge, je ne pus, je l'avoue, me défendre d'un certain étonnement qu'il vit dans mes yeux. Aussi, il ajouta: / 'Il est de jeunes vieillards, indifférents à tout ce qui est, à tout ce qui vient; ils ne savent même plus rire des autres et d'eux-mêmes. Il est aussi des vieillards jeunes, ceux-là qui, tous les soirs, s'en retournent avec moi, en un pays où tout redevient innocent.' / 'Kotia Nima', répéta-t-il en me caressant les oreilles de ses ailes étendues. / J'ai rapporté ses propos à des maîtres de science. L'un d'eux, un psychanalyste de grand renom, s'est porté volontaire pour me soigner. » Tomo VI, sem subdivisão ou título, p. 109.

[111] « L'on parle toujours, à Say, de l'histoire d'un chef peul de Tamou qui fut mis en prison par un administrateur colonial dans le but manifeste d'humilier le chef africain. Celui-ci, mécontent, dans sa prison, se transforma en

Em *Contes et légendes du Niger* [Contos e lendas do Níger], o universo mágico-religioso fica patente por basicamente duas vias: aquela do animismo africano, um termo utilizado com frequência por Boubou Hama para se referir ao conjunto de mitologias, crenças e ritos dos povos sobre os quais se debruçou, e aquela do patrimônio muçulmano, também referenciado amiúde nas obras daquele homem, que muito se centrou nos contatos estabelecidos a partir da presença do Islã no continente africano. Os dois campos são, no entanto, extremamente fluidos e nuançados, da mesma maneira como é fluida a passagem de elementos do mundo visível para o mundo invisível e vice-versa. Como colocado por Boubou Hama, "o animismo africano foi submetido ao exterior como todas as culturas e todos os humanismos. Ele recebeu em cheio a contribuição do Islã, a qual modificou para se adaptar às novas condições de vida, abertas por um mundo mais vasto, que ele soube assimilar sem renunciar à sua própria essência, conservada no segredo das famílias e das castas."[112] Contudo, gostaríamos de sugerir que a conservação não se deu apenas nestes âmbitos, estando presente nos próprios contos e lendas, em cujas narrativas humanos, espíritos, gênios, animais falantes, marabus[113], ancestrais, objetos mágicos, Allah e Holés se entrelaçam, compartilhando os mesmos espaços: aqueles das histórias.

No Tomo VI há um conto intitulado *Fati Dara ou l'origine de la sorcellerie* [Fati Dara, ou a origem da feitiçaria][114], cuja história se desenrola assim. A moça mais linda da

---

éléphant et la fit écrouler. Il en sortit et retourna tranquillement à Tamou. Je sais que tout cela, qualifié de magie par l'occident, – domaine interdit de la science –, n'est pas *pour le Noir Africain*, hors de l'univers matériel et spirituel de sa conception de la vie et du monde. » HAMA, *Essai d'analyse de l'éducation Africaine*, *Op. Cit.*, p. 62. Grifo no original.

[112] « L'animisme africain a subi à l'extérieur comme toutes les cultures et tous les humanismes. Il a reçu en plein fouet, l'apport de l'islam dont il changea pour s'adapter à des conditions de vie nouvelles qui lui ouvrirent un monde plus vaste qu'il sut assimiler sans renoncer à sa propre essence conservée dans le secret des familles et des castes. » HAMA, *Essai d'analyse de l'éducation Africaine*, *Op. Cit.*, pp. 345-346.

[113] Dentro do Islamismo, os marabus são letrados (o significado da palavra refere-se a 'forte' ou 'fortaleza'), homens de Deus, caracterizados pela piedade, guias religiosos e até mesmo temporais, podendo ser professores nas escolas corânicas. Seus alunos, com idades compreendidas entre os 5 e os 15 anos, são chamados de garibus, *morikalander* em língua Bambara e *talibé* em Peul, sendo por esta palavra que são referenciados nos contos nos quais aparecem. Cf. PREVOST, Liliane; COURTILLES, Isabelle de. *Guide des croyances et symboles*. Afrique: Bambara, Dogon, Peul. Paris : L'Harmattan, 2005, p. 27. Outra visão bastante diferente a respeito dos marabus: "Numerosos dentre estes marabutos exploraram a credulidade de muçulmanos inocentes, pretendendo realizar milagres, preparando todo tipo de amuletos e talismãs e gabando-se por terem pretenso acesso direto a Deus e, por conseguinte, a possibilidade de desempenharem o papel de intercessores. Similar postura é tão pouco islâmica quanto o possível, pois que todo muçulmano é o seu próprio sacerdote." EL FASI, Mohammed; HRBEK, Ivan. *O advento do Islã e a ascensão do Império Muçulmano*. In: *História geral da África*, III: África do século VII ao XI / editado por Mohammed El Fasi. Brasília : UNESCO, 2010, p. 53.

[114] Publicamos uma tradução, acompanhada de sua versão original, deste conto na Revista Magma, do Departamento de Teoria Literária e Literatura Comparada da USP, que se encontra disponível sob a seguinte referência: *"Aqueles que dela comeram tornaram-se os tchierko, os feiticeiros devoradores de almas"*. São Paulo : Revista Magma, n. 12, 2015, pp. 421-438.
Disponível em http://www.revistas.usp.br/magma/article/view/97168/106793

região, que dá título ao conto, era considerada difícil por conta dos três enigmas[115] que impunha a seus pretendentes, os quais eram sempre recusados. Eis que "um gênio, após aqueles fracassos, decidiu desposar Fati Dara. Metamorfoseando-se, trocou sua natureza de ogro pela de um jovem, cuja beleza chegava a anuviar a da própria garota."[116] Quando este lindo estrangeiro se apresenta como pretendente, ela se apaixona imediatamente por ele, esquecendo-se da prova que havia instituído; lembrada pela mãe, a moça aplica suas charadas e o jovem as acerta. Entusiasmada, a mãe percorre a vila dando a notícia e chamando as pessoas, as quais acorrem à sua convocação: "seu terreno encheu-se de homens e mulheres, de *griots* e *griotes* em festa, de marabus diante dos quais se abriam grandes Corões."[117]

O aparecimento de tais homens ocorre em outros contos da coleção de Boubou Hama, sendo uma das indicações acerca da presença do Islamismo nas histórias e um traço que, nesta narrativa, denota a convivência entre o Islã e seres do mundo invisível africano.[118] Na sequência, o casamento é celebrado com grande alegria e a mãe exulta frente à magnificência da festa, à beleza, inteligência e generosidade do jovem estrangeiro.[119] Após o casamento, o gênio leva sua esposa para a gruta onde vivia e, lá, se mostra em sua monstruosa forma – reparem –, com chifres na cabeça, cascos fendidos, longas unhas e presas.[120] Ele então explica que Fati Dara deveria cozinhar para ele, nunca traí-lo nem nunca tentar fugir.

A explicação sobre o motivo de o gênio se metamorfosear em um jovem para conseguir se casar com uma garota humana é inexistente neste conto, mas o que importa perceber é a possibilidade de contato entre humanos e gênios. Após o casamento, a moça é

---

[115] "1º - *Qual é a única mulher do mundo que não tem co-esposa, que não a admite e a quem ninguém sonha propor uma?* 2º - *Qual é o único ser do mundo que se esconde na água quando chove?* 3º - *Qual é a única coisa no mundo mais rápida que o raio e que um piscar de olhos?*" Tomo VI, Fati Dara ou l'origine de la sorcellerie, p. 47. Grifos no original.

[116] « Un génie, après ces échecs, décida d'épouser Fati Dara. Il se métamorphosa. Il changea sa nature d'ogre contre celle d'un jeune homme d'une beauté auprès de laquelle celle de la jeune fille ternissait. » *Id. Ibid.*, p. 48. Em diversos contos da coleção, os gênios também são tratados por temos como 'ogros' e 'monstros'.

[117] « sa concession fut remplie d'hommes et de femmes, de griots et de griotes en fête, de marabouts devant lesquels étaient ouverts de gros Corans. » *Id. Ibid.*, p. 50.

[118] Os gênios são um elemento compartilhado entre o arcabouço de crenças africanas e o de crenças islâmicas. Em ambas as esferas, seres ligados à natureza, habitantes de poços, rios, florestas, montanhas, etc., convivem com os humanos e são vistos como uma realidade no cotidiano. É possível, inclusive, argumentar que a existência de tais seres no conjunto de crenças dos dois grupos tenha facilitado a penetração e absorção do Islã – mesmo que com modificações, referidas algumas vezes pelo próprio Boubou Hama – em território africano. Comentaremos mais a respeito da presença dos gênios – *jinns* – no Corão mais à frente neste trabalho.

[119] Tomo VI, Fati Dara ou l'origine de la sorcellerie, pp. 48-50.

[120] "O belo estrangeiro assobiou e se transformou em um gênio disforme, infecto, com dois chifres sobre a cabeça, cascos fendidos, unhas em forma de garras, presas longas como facões afiados, cílios e sobrancelhas que caíam sobre as bochechas como cabelos trançados e orelhas longas como as de um asno." *Id. Ibid.*, p. 51. Temos aqui a descrição de uma criatura repleta de signos identificadores do Diabo nas culturas europeias. Não havendo indicação de que este conto tenha sido recolhido por um europeu, o que poderia causar alguma modificação por conta de seus próprios filtros, a questão denota a presença de elementos caros ao discurso do Cristianismo em África Ocidental.

obrigada a viver com o marido e a obedecer a suas ordens, tendo que implorar por sua vida quando o gênio, furioso, a pega pelo pescoço e ameaça matá-la por conta de músicas que ela havia cantado.[121]

Enquanto isso, a mãe da moça, que havia perdido a alegria e terminado por se desesperar pela falta de notícias da filha, enfeitiça uma semente de abóbora para que crescesse e desenvolvesse um galho que rastejasse até a casa (gruta do gênio) onde a garota morava.[122] Chegando lá, ela é escondida pela filha, mas o gênio a encontra e diz para Fati Dara cozinhá-la para seu almoço do dia seguinte. É em nome do amor materno que a mulher perpetra o plano de – como na história de João e Maria – empurrar o gênio para dentro de um caldeirão após ele se inclinar para provar o cozido.[123] O golpe funciona e mãe e filha fogem, levando consigo um pedaço da carne do gênio para, em chegando à vila, mostrarem às pessoas. Contudo, em sua entrada, a mãe de Fati Dara perde a carne, a qual: "muitos meses depois, germinou e tornou-se uma carne vermelha e viva. Aqueles que dela comeram tornaram-se os 'Tchierko', os feiticeiros devoradores de almas."[124]

Estas figuras pertenciam a uma das castas Songhay – oposta ao grupo de pessoas que podiam ser possuídas por Holés e, principalmente, à casta dos Sonianké, seus grandes antagonistas (Capítulo 1) – e são referenciadas em diferentes obras de Boubou Hama. Em *L'empire de Gao* [O império de Gao], aprendemos o seguinte:

> ...[existem] os 'Tierkeï', que não são possuídos de Holés, mas "devoradores de alma", expressão que traduz muito incorretamente o papel exato desempenhado pelo Tierko que usurpa o corpo de um homem, de um animal, de um vegetal ou de um objeto, para substituir-lhe o Duplo, ou que aniquila a existência de um Duplo [...]. Seita maléfica de Feiticeiros que se opõe àquela dos Holé-tam como, por toda África Negra, a seita dos Feiticeiros se opõe àquela dos Fetichistas. Em região Songhay, a seita dos feiticeiros é hereditária. O poder é transmitido pela mãe (o que os Songhay costumaram traduzir como "pelo leite").[125]

---

[121] Cf. *Id. Ibid.*, p. 55.

[122] A questão da planta que cresce rastejante e serve como trilha a algum lugar também aparece no conto do Tomo IV intitulado *Les huit filles et Dodo le diable* [As oito garotas e Dodo, o diabo], no qual uma árvore de cabaças leva um garoto até sua irmã.

[123] "Em seu caldeirão gigante, coloque bastante manteiga e temperos que cheirem bem. Quando seu marido vier, você lhe dirá para curvar-se sobre o caldeirão para provar minha carne, cozida ao ponto. Enquanto isso, enroscada sob a cama, eu surgirei e empurrarei o monstro na água fervente. Não tema, minha filha, eu vou te tirar daqui. Nada resiste ao amor de uma mãe. É seu monstruoso marido que cozinhará no meu lugar, dentro do seu grande caldeirão." Tomo VI, Fati Dara ou l'origine de la sorcellerie, p. 54.

[124] « plusieurs mois plus tard, germa. Elle devint une chair rouge, vivante. Ceux qui en mangèrent devinrent les 'Tchierko', les sorciers mangeurs de doubles humains. » *Id. Ibid.*, p. 56.

[125] « ...des 'Tierkeï' qui, eux, ne sont pas des possédés des Holés mais des 'mangeurs d'âme', expression qui traduit très incorrectement le rôle exact joué par le Tierko qui usurpe le corps d'un homme, d'un animal, d'un végétal ou d'un objet, pour lui substituer son Double, ou qui anéantit l'existence d'un Double [...]. Secte malféficiente [sic] des Sorciers qui s'oppose à celle des Holé-tam comme, par toute l'Afrique Noire, la secte des Sorciers s'oppose à celle des Féticheurs. En pays sonraï, la secte des sorciers est héréditaire. Le pouvoir se

O conto de Fati Dara apresenta, portanto, a origem primeira desta casta, a partir da germinação da carne do gênio que sequestra a protagonista. Por sua vez, o Tomo IV traz um conto, intitulado *Gambi, la femme du Python* [Gambi, a mulher do Píton], extremamente parecido com este; podemos até sugerir que um seja variante do outro. Tal narrativa também termina com a fuga da protagonista da gruta do marido-gênio, mas esta se encontra sozinha (sua mãe havia sido levada escondida de volta para casa e sua madrasta havia sido morta pelo gênio) e é perseguida por outros gênios. Assim como Fati Dara, Gambi consegue chegar à sua vila e salvar-se da morte e do mau casamento, mas um velho gênio, mais desconfiado, continua em seu encalço e, com suas longas unhas, lacera a carne de suas costas; o conto termina explicando a distinção de alguns homens: "é a partir desde tempo que todos os descendentes homens daquela mulher têm um vão nas costas que os distingue dos outros."[126] Apesar de esta narrativa não mencionar os Tierkeï (ou Tyarkaw)[127], a proximidade entre as duas histórias permite sugerir que a referência final aos descendentes daquela personagem seja relativa justamente àqueles feiticeiros, originados por transmissão materna.

Em relação ao termo 'almas', considerado inadequado para dar conta do sentido de 'duplo', como se encontra no conto de Fati Dara, Jean Boulnois e Boubou Hama informam o seguinte acerca dos elementos que compõem, de acordo com as crenças Songhay, tanto Holés quanto homens:

> Em primeiro lugar, o Corpo: matéria inerte, insensível e inconsciente, perecível.
>
> Em seguida, a Vida, ou Sopro Vital, ou Princípio Vital. É o 'Houndi' dos Songhay ('Foundi' em Zarma). É este Houndi que anima o corpo, *o torna vivo*, mas de uma vida vegetativa. [...]
>
> Um terceiro elemento completa de fato este indivíduo: é o Duplo, que os Songhay denominam 'byia', vocábulo que significa 'sombra' e, também, a imagem do corpo em uma superfície refletora. [...] Este Duplo não é a vida, mas toda parte espiritual do homem, que é a consciência sob todas as suas formas: pensamento, lembrança, sensibilidade (física e moral), caráter, etc...
>
> A bem dizer, o Duplo não é concebido como uma espiritualidade pura: na mentalidade Songhay, há uma certa "materialidade" ligada à natureza deste Duplo. Ele tem uma forma, uma cor, uma semelhança física e moral, aquela do corpo que ele deixa durante o sonho, aquela que reaparece com a reencarnação em um descendente e que ele leva, portanto, para o além-túmulo; uma matéria, mas uma matéria etérea, aérea.[128]

---

transmet par la mère (ce que les Sonraï ont accoutumé de traduire par 'par le lait'). » BOULNOIS; HAMA, *L'empire de Gao*, *Op. Cit.*, p. 77.

[126] « C'est depuis ce temps que tous les descendants mâles de cette femme ont un creux dans le dos qui les distingue des autres. » Tomo IV, Gambi, la femme du python, p. 111.

[127] Cf. ROUCH, Jean. *La religion et la magie songhay*. [1960] 2e édition revue et augmentée. Bruxelles : Éditions de l'Université de Bruxelles, 1989, pp. 34-38.

[128] « D'abord le Corps : matière inerte, insensible et inconscïente [sic], périssable. Puis la Vie ou Souffle Vital ou Principe Vital. C'est le 'Houndi' des Sonraï ('Foundi' en Zerma). C'est ce Houndi qui anime le corps, *le rend vivant* mais d'une vie végétative. [...] Un troisième élément complète en effet cet individu : c'est le Double que

O conto fala, portanto, de um aspecto presente nas crenças do povo Songhay. Os Tierkeï e suas ações maléficas eram uma realidade experimentada naquele contexto, havendo mesmo formas rituais de detecção e comprovação de se uma pessoa fazia parte daquela casta de feiticeiros.[129] Desta forma, devoradores de *biya*, gênios e metamorfoses são exemplos de elementos inerentes a um arcabouço cultural, relativo especificamente ao universo mágico-religioso, que acabou por ser mantido e salvaguardado por aqueles contos.

O uso da transformação com o intuito de disfarce em um belo jovem está igualmente presente no conto *Le diable et le sage* [O diabo e o sábio], no qual também se encontram elementos relativos ao Islamismo. Na história, o protagonista Adili (cujo nome significa 'justo' em árabe) era um garoto, órfão de pai, que vivia com sua mãe, uma mulher doce e piedosa que gostava de todas as crianças, em cuja imagem o garoto se espelha, tornando-se exemplo de boa conduta na vila. Na sequência, o jovem se consagra ao Islã; "sua mãe, que o adorava, lhe construiu uma pequena cabana feita de palha trançada novinha"[130], onde ele passa a viver, rezando muito. Posteriormente, de modo a melhor se devotar a Deus (Allah), Adili se retira do mundo para ir viver na *brousse*; para recompensá-lo, Deus faz com que anjos desçam dos céus uma cabana, na qual Adili então habita em comunhão divina, recusando-se a ver, por castidade e devoção, mesmo a própria mãe.

Este pio personagem irá se confrontar "com o diabo, com Iblis, o rei dos gênios maus."[131] No conto, uma princesa se faz pastora e leva seu rebanho de carneiros para pastar próximo da cabana de Adili. De passagem, o filho de Iblis vê a cena e conta a seu pai, que decide agir contra o eleito de Deus: "Quando seu filho se aproximou mais, Satã lhe passou a mão sobre a cabeça, sobre todo seu corpo. Todo o ser do filho de Satã, então, reluziu de beleza. Ele se transformou, tornando-se um príncipe majestoso."[132] Se pararmos por um momento e forcarmos nas palavras usadas para descrever Iblis neste conto, teremos *diable*

---

les Sonraï appellent 'byia' vocable qui signifie 'ombre' et aussi l'image du corps dans une surface réfléchissante. [...] Ce Double n'est pas la vie mais toute partie spirituelle de l'homme qui est la conscience sous toutes ses formes : pensée, souvenir, sensibilité, physique et morale, caractère, etc... A vrai dire, le Double n'est pas conçu comme d'une spiritualité pure : dans la mentalité sonraï, une certaine 'matérialité' est attachée à la nature de ce Double. Il a une forme, une couleur, une ressemblance physique et morale, celle du corps qu'il quitte dans le rêve, celle qui réapparaît avec la réincarnation chez le descendant et qu'il emporte donc outre-tombe, une matière, mais une matière éthérée, aérienne. » BOULNOIS; HAMA, *L'empire de Gao*, *Op. Cit.*, pp. 78-79. Grifos no original.

[129] HAMA, *Essai d'analyse de l'éducation Africaine*, *Op. Cit.*, pp. 132-137.

[130] « sa mère, qui l'adorait, lui construisit une petite hutte faite avec des seckos tout neufs. » Tomo II, Le diable et le sage / L'enfant, p. 57.

[131] « avec le diable, avec Iblis, le roi des mauvais génies. » *Id. Ibid.*, p. 59.

[132] « Quand son fils l'eut approché de plus près, Satan lui passa la main sur la tête, sur tout son corps. L'être entier du fils de Satan, alors, rayonna de beauté. Il se transforma. Il devint un prince majestueux. » Tomo II, Le diable et le sage / La rencontre dangereuse, pp. 62-63.

[diabo], *démon* [demônio], *roi des mauvais génies* [rei dos gênios maus] e *Satan* [Satã], todos usados de forma intercambiável.

Em capítulo sobre cultos nigerinos, Froelich comenta sobre a existência de "um culto secreto direcionado a Iblis, o demônio"[133]; apesar de datado e um tanto tendencioso, este estudo traz indicações a respeito da presença de elementos do Islã entre populações da África Ocidental, temática que também foi tratada por Boubou Hama em diversos momentos de suas obras. Além disso, Iblis também é referenciado no Corão como Satã (da palavra árabe *Chaytan*, ou *ash-Shaytan*)[134] e aparece, por exemplo, quando se recusa a se curvar a Adão sob o argumento de que era melhor que ele por ter sido criado do fogo, enquanto o outro havia sido criado do barro.[135] Iblis é o primeiro *jinn*[136] a desobedecer Allah, sendo a partir de tal rebeldia que passa ser definido como (um) *Chaytan*. De fato, a recorrência de referências a Satã (usado também como nome próprio) no Corão é grande e, algumas vezes, elas também se referem a outras Surata (singular: Sura) relativas a demônios (*chayatin*) e a *jinns*.[137] Sabendo que crenças pré-Islâmicas em África compartilhavam a mesma ideia de gênios da natureza e que, por outro lado, a noção de Iblis/Satã foi trazida do Leste, podemos sugerir que este conto apresenta um pouco do hibridismo ocorrido entre aquelas duas esferas.

Retomando a narrativa, na paisagem bucólica onde a princesa parava para descansar com seu rebanho, o filho de Iblis passa então a seduzi-la, conduzindo-a a jardins paradisíacos, onde "ela tomou o hábito de frequentar, em companhia de seu príncipe galante, a paisagem encantada, cujo atrativo acabou por subjugar seus sentidos de jovem adolescente."[138] Neste

---

[133] Cf. FROELICH, Jean Claude. *Animismes*: les religions païennes de l'Afrique de l'Ouest. Paris : Éditions de l'Orante, 1964, p. 102.

[134] A tradução do Corão para o português que temos em mãos traz a seguinte nota de rodapé: "*Demônios*, aqui, traduz a palavra árabe *Chayatin*, forma plural de *Chaytan*, que significa qualquer rebelde malfeitor, ser humano ou não." Cf. O NOBRE ALCORÃO. Tradução de sentido para a língua portuguesa realizada por Dr. Helmi NASR, professor de Estudos Árabes e Islâmicos na Universidade de São Paulo. São Paulo : Centro Islâmico no Brasil, s/d. Nota de rodapé n. 3, relacionada à Sura 2:14. Por sua vez, a tradução para o inglês que temos em mãos, nesta mesma Sura, traz o termo *evil ones* [malignos]: Cf. THE QUR'AN: English meanings and notes. Saheeh International – Jeddah. London : Al-Muntada Al-Islami Trust, 2012.

[135] Cf. Sura 2:34 e Sura 7:11-18. Outras referências a Iblis encontram-se nas Surata: 15:31-44, 17:61-65, 18:50, 20:116-120, 34:20-21, 38:71-85, 72:4.

[136] Sobre a criação dos homens e dos *jinns*: Cf. Sura 55:15. Sobre a criação e a desobediência de Iblis: Cf. Sura 15:26-42. Sobre a relação de Salomão com *jinns*: Cf. Surata 27:17-19, 34:12-14, 38:35-39. Outras referências a *jinns*: Cf. Surata 2:34, 6:100-102, 6:112, 6:128-131, 7:38, 7:179, 11:119, 15:17-18, 15:27, 17:88, 18:50, 21:82, 27:17, 27:38-40, 34:12-14, 34:41, 37:6-10, 37:158, 41:25, 41:29, 46:18, 46:29-32, 51:56, 67:5, 72:1-17 (esta Sura é intitulada justamente *Al-Jinn*), 114:1-6.

[137] Em relação a demônios e Satã: Cf. Surata 2:34, 2:36, 2:168-169, 2:208, 2:268, 2:275, 3:155, 3:175, 4:38, 4:60, 4:76, 4:117-120, 5:90-91, 6:43, 6:68-71, 6:112, 6:121, 6:142, 7:11-22, 7:27, 7:200-202, 8:48, 14:22, 15:31-44, 16:63, 16:98-100, 17:27, 17:53, 17:61-65, 18:50, 19:44-45, 20:116-120, 22:52-53, 24:21, 27:24, 31:21, 34:20-21, 35:5-6, 36:60, 38:41, 38:71-85, 41:36, 43:62, 47:25, 58:10, 58:19, 59:16. Enfim, são inúmeros os exemplos relativos à presença de tais figuras no Corão.

[138] « elle prit l'habitude de fréquenter, en compagnie de son prince galant, le paysage enchanté dont l'attrait finit par subjuguer ses sens de jeune adolescente. » Tomo II, Le diable et le sage / La rencontre dangereuse, p. 65.

contexto de confiança, a princesa acaba por engravidar, não saindo mais com o rebanho para manter o fato em segredo.

Quando ela enfim dá à luz uma menina, o rei entende o fato como uma violação do costume e uma questão de Estado, pois ele, enquanto guardião da tradição, devia explicações ao povo sobre a conduta da filha. Assim, convoca o grande Conselho de anciãos para julgar o caso, durante o qual a princesa se mantém em silêncio: "Múltiplas perguntas lhe foram feitas. Coberta de desonra e, contudo, digna, ela não respondeu a nenhuma. Repugnava-lhe denunciar o amante casual, ao qual ela havia se entregado. Seu silêncio a condenou."[139] Entre os membros do Conselho, um velho se apresenta como um homem de Deus, um Sufi que vivia na e da *brousse*; em suas palavras: "minha cama é a superfície nua da terra. Meu teto é o céu constelado de estrelas. Eu vivo só na tempestade, nas noites de temporal, sob o meio-dia escaldante, ao sol. [...] Meu alimento, o que me mantém, é 'espiritual', ele emana de Deus."[140] Este personagem, como um duplo invertido de Adili, então acusa o pio protagonista de ter abusado da princesa, o que ocasiona sua prisão.

Diante do silêncio de Adili frente às perguntas que lhe foram feitas a respeito do caso, a princesa aceita falar para evitar que o rei cometesse uma injustiça, dizendo que nunca havia visto Adili na vida e que seu desconhecimento da identidade do príncipe que a engravidara a impedia de acusá-lo. Na sequência, a filhinha da princesa se solta de suas mãos e diz: "Oh! grande rei, Oh! membros do grande Conselho, esse velho que os engana neste momento é Iblis, em pessoa, o pai de todos os gênios maus do mundo, coligados contra Deus. Não lhe deem ouvidos! Foi seu filho, disfarçado de príncipe, graças à sua magia, que abusou de minha mãe. Adili é um homem de Deus, vive apenas para ele, não sabe fazer o mal."[141] Desmascarado, Iblis se liquefaz no solo e desaparece; assim, "o sábio derrota o diabo".

Gostaríamos de chamar a atenção para alguns pontos deste conto. O primeiro é o que já discutimos sobre o contato de seres do mundo invisível com humanos, o que também

---

[139] « De multiples questions lui furent posées. Couverte d'opprobre, digne, cependant, elle ne répondit à aucune. Il lui répugnait de dénoncer l'amant de rencontre, auquel elle s'était donnée. Son silence la condamna. » *Id. Ibid.*, p. 66.

[140] « Mon lit, c'est la surface nue de la terre. Mon toit est le ciel constellé d'étoiles. Je vis seul dans la tempête, dans les nuits d'orage, sous le midi brûlant, au soleil. [...] Ma nourriture, celle qui me soutient, est 'spirituelle'. Elle émane de Dieu. » *Id. Ibid.*, p. 67. O termo 'Sufi' se refere a um determinado ramo de seguidores do Islamismo. No conto, naquela mesma página, uma nota de rodapé explica o termo da seguinte forma: "Asceta muçulmano que vive sozinho na *brousse*, retirado do mundo, à procura, unicamente, de 'Deus'." Contudo, a prática do ascetismo não é prerrogativa necessária ao Sufismo. Sobre o tema: Cf. FARAH, Paulo Daniel. *O Islã*. São Paulo : Publifolha, 2001, pp. 37-39. Também: Cf. EL FASI; HRBEK, *Op. Cit.*, pp. 52-53, p. 68.

[141] « O! grand roi, ô! gens du grand conseil, ce vieillard qui vous trompe, en ce moment, c'est Iblis, en personne, le père de tous les mauvais génies du monde ligués contre Dieu. Ne l'écoutez pas! C'est son fils, déguisé en prince, grâce à sa magie, qui a abusé de ma mère. Adili est un homme de Dieu. Il ne vit que pour lui. Il ne sait pas faire le mal. » Tomo II, Le diable et le sage / La rencontre dangereuse, p. 69.

ocorre, neste caso, através da metamorfose. Um segundo elemento é a presença de um órfão[142], tema que aparece em algumas frases de povos da África Ocidental. Por exemplo, entre os Tuaregues temos: "o choro de um órfão faz tremer a terra", "esbanjar os bens de um órfão leva à pobreza", "caso tenha-se perdido alguma coisa ou caso tenha-se um problema, promete-se fazer uma doação a um órfão para solucionar o problema"[143]; por sua vez, Boubou Hama finaliza uma fábula Bambara que se aproxima da história *La calebasse de la petite mère* [A cabaça da madrasta] com a seguinte frase: "Nunca devemos invejar os outros, sobretudo os órfãos e as órfãs. Eles estão sob a guarda de Deus."[144]

Apesar de não termos indicações a respeito de povos específicos que contassem a história de Adili na época da coleta de Boubou Hama, podemos sugerir que os costumes que ensinavam que o órfão era importante, que devia ser cuidado e sustentado, e que havia más consequências para quem dele se aproveitasse, circulavam em meios diversos. Na narrativa, Adili, além de ser bem cuidado por uma mãe que o beneficiava, era respeitado e admirado por todos da vila; gostaríamos de sugerir que isto não se dava apenas devido a sua conduta exemplar, mas também pelo fato de ser órfão e, portanto, visto pelas pessoas com olhos benevolentes.

O terceiro ponto para o qual gostaríamos de atentar é a presença de elementos do "animismo africano"[145] e do Islamismo (bem como seu hibridismo) na narrativa.

---

[142] A temática do órfão aparece em três contos da compilação de Boubou Hama: um deles é o próprio *Le diable et le sage* [O diabo e o sábio], onde o órfão é o personagem Adili; o segundo conta a história do órfão Bantasi, um homem que entrega seu segredo de ressurreição à traidora esposa, na história do Tomo II intitulada *Le secret* [O segredo]; e o terceiro trata da garota Bouli, no conto *La calebasse de la petite mère* [A cabaça da madrasta], presente no Tomo III.

[143] « Le pleur d'un orphelin fait trembler la terre »; « Dilapider les biens d'un orphelin engendre la pauvreté »; « Si on a perdu quelque chose ou si on a un problème, on promet de faire un don à un orphelin dès le règlement de ce problème. » SOLIMANE, Alhassane Ag. *Bons et mauvais présages*: croyances, coutumes et superstitions dans la société touarègue. Paris: L'Harmattan, 1999, pp. 82-83. O autor ainda acrescenta que o órfão é alguém beneficiado pela proteção de toda a sociedade, sendo que "seus bens são geridos por sua família mais próxima, e não devem ser gastos por esta família, a menos que se trate de um gasto feito em benefício da criança." *Id. Ibid.*, p. 82.

[144] « On ne doit jamais jalouser autrui, surtout les orphelins et les orphelines. Ils sont sous la garde de Dieu. » HAMA, *Essai d'analyse de l'éducation africaine*, *Op. Cit.*, p. 256.

[145] Cabe uma explanação acerca do termo 'animismo', pois após ter se tornado datado e ter caído em desuso, vem sendo revisitado e reabilitado. Neste sentido, Graham Harvey faz uma incursão sobre as compreensões de 'animismo' em diversos autores, tratando as interpretações de estudiosos como Tyler, Durkheim, Mauss e outros como fazendo parte do "velho animismo", ou seja, um uso e entendimento do termo que não é mais utilizado: Cf. HARVEY, Graham. *Animism:* respecting the living world. South Australia : Wakefield Press, 2005. Por outro lado, alguns autores têm se referido ao "novo animismo" para definir o reconhecimento, nas sociedades estudadas, de um "você" em plantas e animais, em um movimento de personificação que vem junto com a interação com aqueles seres (não antes) – Franz Boas, por exemplo, parece estabelecer uma preponderância do humano, que nomeia e que dá seu próprio caráter a outros seres, enquanto que a perspectiva do "novo animismo" parte de um reconhecimento de um "ser" em plantas e animais que existe *a priori*, independente do humano. Cf. BOAS, Franz. *Race, language and culture.* [1940] New York : The Free Press, 1966, p. 406 – e com um sentido de respeito por aquelas "pessoas não-humanas" [*other-than-humans*]. Alguns trabalhos que seguem esta linha interpretativa são: HALLOWELL, Alfred Irving. *Ojibwa Ontology, Behavior, and World View.* [1960] In:

Primeiramente, a respeito do cruzamento entre as noções de ‘diabo’, ‘gênio’, ‘Iblis’ e ‘Satã’, podemos argumentar que o conceito de “gênio mau” não vem necessariamente do discurso islâmico, podendo referir-se a ideias autóctones de cunho religioso que foram hibridadas com as noções de gênios [*jinns*] maus presentes na tradição do Islã, como Iblis/Satã e outros *chayatin*. Por outro lado, o final do conto parece pender para uma percepção mais pertinente ao mundo islamizado, no qual se inclui a África Ocidental. A princesinha que desmascara Iblis desempenha um papel essencial para que a verdade venha à tona no conto, o qual, contraditoriamente, termina definindo aquela personagem como sendo o mal existente nos homens, que devem destruí-la em si mesmos para, assim, atingir a sabedoria de Adili. Esta questão remete ao papel deletério atribuído ao feminino, fortalecido ainda mais pela comparação da natureza da garotinha com o caráter do devoto personagem muçulmano, que bane de sua vida o contato com qualquer mulher.

Os aspectos relativos ao universo mágico-religioso presentes nas histórias compiladas por Boubou Hama permitem-nos vislumbrar alguns traços culturais da África Ocidental, bem como perceber sua amalgamada – animista e islâmica – face. Boubou Hama, ao coletar e publicar tais narrativas, que salvaguardam em seu interior tradições e crenças e nos permitem entrar em contato com este importante patrimônio cultural, também traz à tona elementos presentes em concepções de mundo de povos do Níger. A este respeito, gostaríamos de argumentar mais uma vez que o “traço espiritual”, exposto de maneira particularmente proeminente nas histórias sobre o mágico-religioso, tinha especial importância para ele e seus projetos.

_____. C*ontributions to Ojibwe Studies*. Essays, 1934-1972**.** Edited and with introductions by Jennifer S. H. Brown and Susan Elaine Gray. Lincoln : University of Nebraska Press, 2010. KOHÁK, Erazim. *The Embers and the Stars*: Philosophical Inquiry into the Moral Sense of Nature. USA : The University of Chicago Press, 1984, 1987. BIRD-DAVID, Nurit. *“Animism” Revisited*: Personhood, Environment, and Relational Epistemology. In: *Current Anthropology*, Vol. 40, No. S1, Special Issue Culture - A Second Chance? USA : The University of Chicago Press, February/1999, pp. S67-S91. Também nesta direção, o *Musée du Quai Branly*, em Paris, organizou uma exposição de 2010 a 2011 centrada em quatro grandes modelos de visão de mundo (animismo, naturalismo, totemismo e analogismo), cuja base encontra-se em estudos do antropólogo Philippe Descola, que também reatualizou o conceito de ‘animismo’ em diversos trabalhos. Neste sentido, a respeito do “mundo animado” [*Un Monde Animé*], os textos da exposição comentavam a respeito de, por exemplo, pessoas-humanas e pessoas-animais, tratando o animismo como uma “combinação entre continuidade moral e descontinuidade física”, cujas possibilidades permitem encontrar humanos no corpo de animais e vice-versa. Desta forma, espíritos, homens e animais se encontrariam em um mesmo mundo, no qual é possível transitar e reconhecer a si e aos outros através de, nos exemplos da exposição, máscaras e pinturas corporais:
Cf. http://www.quaibranly.fr/fr/programmation/expositions/expositions-passees/la-fabrique-des-images.html Último acesso em 10/10/14, às 18h04. Por fim, também é possível conferir a publicação relativa à exposição: Cf. DESCOLA, Phillipe (Dir.). *La fabrique des images*: visions du monde et formes de la représentation. Paris : Musée du quai Branly, Somogy Éditions d’Art, 2010.

6. Histórias com morais/provérbios

Em seu *Écrits sur le Soudan* [Escritos sobre o Sudan], Boubou Hama expõe que tanto máximas, quanto sentenças e provérbios "tendem na direção de um mesmo objetivo moral, parecem conduzir o homem a observar princípios capazes de protegê-lo contra as complicações da vida."[146] A diferença entre eles não é exatamente clara naquele texto, no qual a 'máxima' parece relacionar-se a hábitos a serem tomados com vistas à proteção, a 'sentença' se associa à expressão de um julgamento ou uma impossibilidade, e o 'provérbio' é definido como uma frase que exprime uma verdade eterna, categórica, ou constata uma realidade. Contudo, o próprio Boubou Hama aborda a proximidade entre aquelas três categorias e as nuances que fazem com que se confundam.[147] Desta forma, optamos por utilizar o termo 'provérbio', de maneira genérica, para nos referirmos a frases encontradas nos contos e lendas analisados.

Mais do que simples "expressões formulares"[148] que, para Havelock, Parry, Ong e outros estudiosos, denotavam a marca segura da oralidade[149], gostaríamos de argumentar que os provérbios podem ser entendidos de uma maneira mais interessante quando pensados em sua dimensão benjaminiana: "[o] provérbio [é] concebido como uma espécie de ideograma de uma narrativa. Podemos dizer que os provérbios são ruínas de antigas narrativas, nas quais a moral da história abraça um acontecimento, como a hera abraça o muro."[150] Nesta direção, o provérbio consolida em, sim, uma fórmula, toda uma narrativa que, enquanto experiência, é transmitida sem que a narrativa em si, completa, precise ser contada. Além disso, existe um caráter de coletividade que deve ser levado em conta, pois aquelas unidades formulares reiteram "a evocação de uma experiência transpessoal, a escuta desse barulho de multidão reunida, na boca dos sábios, em breves sequências altamente significantes, núcleo de todo o

---

[146] « tendent vers le même but moral, semblent conduire l'homme à observer des principes capables de le protéger contre les tracas de la vie » HAMA, *Écrits sur le Soudan*, *Op. Cit.*, p. 48.

[147] Cf. *Id. Ibid.*, pp. 48-50. Entendemos que os termos podem de fato ser fluidos ou intercambiáveis; por exemplo, em outra obra, Boubou Hama fala sobre "verdades universais recolhidas em nossas sentenças", uma definição relacionada aos provérbios em *Écrits sur le Soudan* [Escritos sobre o Sudan]: Cf. HAMA, *Essai d'analyse de l'éducation Africaine*, *Op. Cit.*, p. 298. Grifo nosso.

[148] "Seu pensamento deve se concretizar em padrões fortemente rítmicos e balanceados, em repetições ou antíteses, em aliterações e assonâncias, em epítetos e outras expressões formulares, em situações temáticas padrão (a reunião, a refeição, o duelo, o 'ajudante' do herói, e assim por diante), em provérbios que são constantemente ouvidos por todos de tal maneira que venham à mente prontamente e que são, eles mesmos, padronizados para que haja retenção e pronta recordação, ou em outra forma mnemônica. O pensamento sério está interligado a sistemas de memória. Necessidades mnemônicas determinam até mesmo a sintaxe." HAVELOCK, 1963, pp. 87-96, 131-2, 294-6. *Apud* ONG, Walter J. *Orality and Literacy:* the technologizing of the Word. [1982] London/New York : Routledge, 2005, p. 34.

[149] Uma crítica neste sentido está presente em: ZUMTHOR, Paul. *A letra e a voz*: a "literatura" medieval. São Paulo : Companhia das Letras, 1993, pp. 191-193.

[150] BENJAMIN, *Op. Cit.*, p. 221.

pensamento – ricas de sentido a ponto de exigir uma decodificação com múltiplas dimensões, jamais completada."[151]

Nesta perspectiva, podemos pensar em um processo de transmissão de valores e ensinamentos, ao qual os provérbios se relacionam. Os tomos de *Contes et légendes du Niger* [Contos e lendas do Níger] estão repletos de tais frases, chamando a atenção especialmente o Tomo IV, cujos contos são, muitas vezes, precedidos de um provérbio. Em alguns casos, existe uma relação traçada entre provérbios franceses e de povos de África; por exemplo, "O hábito é uma segunda natureza"[152] transmite a mesma mensagem que o provérbio africano (sem referência a nenhum povo) que abre um dos contos: "O hábito é como a pele do traseiro, ela jamais abandona seu portador."[153] Outro eco neste sentido é o ensinamento de Jean de La Fontaine[154], "em todas as coisas, devemos considerar o fim"[155], relacionado a um provérbio Zarma: "os homens subiram aos céus e ainda não desceram", ao qual Boubou Hama acrescenta a cautela de que "em todas as coisas deve-se evitar comemorar cedo demais."[156]

Outros contos também são precedidos por provérbios, como "aquilo que dá certo para outrem pode não dar certo para si mesmo"[157], que ensina a não imitar qualquer um, e "a força nem sempre prevalece; a inteligência frequentemente suplanta a força brutal e cega"[158], que ensina a primar pela inteligência em detrimento da força. Por sua vez, outros contos deste mesmo Tomo IV trazem o ensinamento – com ou sem provérbio especificado – ao final. Tais instruções vão no sentido de se contentar com o que se tem[159], pedir proteção contra o mal

---

[151] ZUMTHOR, *Op. Cit.*, p. 196.

[152] « L'habitude est une seconde nature » Tomo IV, L'Hyène, chef de village, p. 20.

[153] « L'habitude est comme la peau de la fesse, elle ne quitte jamais son porteur. » *Id.Ibid.*, p. 17. Este provérbio também está presente em HAMA, *Écrits sur le Soudan*, *Op. Cit.*, p. 50.

[154] Dentre as inúmeras *Fábulas* escritas pelo afamado escritor francês do século XVII, uma das mais conhecidas é "A cigarra e a formiga". Jean de La Fontaine, assim como Charles Perrault, os irmãos Grimm e o próprio Boubou Hama, escreveu histórias de maior antiguidade que eram correntes no âmbito da oralidade: "em nenhuma das duzentas e tantas fábulas de La Fontaine a ação, a bem dizer, foi inventada por ele. Limita-se o autor a traduzir, ampliando-os, os trabalhos de Esopo e de Fedro, e reduzindo-os do hindu Pilpay, sem procurar, um instante sequer, dissimular os seus empréstimos. 'Considerei que, sendo essas fábulas sabidas de toda a gente, eu nada faria se não as renovasse por alguns ingredientes que lhes realçassem o gosto.' Por essa confissão se vê que não era o enredo, a fabulação que o interessava." RÓNAI, Paulo. *La Fontaine*. In: LA FONTAINE, Jean de. *Fábulas*. [1621-1695] Rio de Janeiro : Tecnoprint Gráfica S.A., 1967.

[155] Este provérbio se encontra na fábula *Le Renard et le Bouc* [A Raposa e o Bode], de 1668, e é citado duas vezes na compilação de Boubou Hama: "*Em todas as coisas, deve-se considerar o fim.* O provérbio Zarma não diz a mesma coisa?" (Tomo IV, La femme de l'aigle et la femme du caméléon, p. 25); "Talvez possamos acrescentar, seguindo La Fontaine: Em todas as coisas, deve-se considerar o fim!" (Tomo V, Samba-le-citadin et Samba-le-campagnard, p. 29). Grifo no original.

[156] « En toute chose il faut se garder d'exulter trop tôt, car 'les hommes sont montés dans le ciel et ils n'en sont pas encore descendus'. » Tomo IV, La femme de l'aigle et la femme du caméléon, p. 23.

[157] « Ce qui réussit à autrui peut ne pas réussir à soi-même. » Tomo IV, Les œufs d'or, p. 40.

[158] « La force ne prime pas toujours le droit. L'intelligence l'emporte souvent sur la force brutale et aveugle. » Tomo IV, L'hyène, le bouc et le forgeron, p. 115.

[159] "Querida, é uma lição! Muitas vezes, é preciso se contentar com aquilo que se tem. Muitas promessas são enganosas." Tomo IV, A si nda moy (Le pagne sans visage), p. 14.

atribuído por outros[160], ter a prudência de não julgar pelas aparências[161], reconhecer os erros e se arrepender[162], perceber que se necessita dos menores que si[163], ter medida para não perder tudo[164], ter tranquilidade para viver bem[165], cultivar amizades sinceras[166], pensar antes de agir[167], manter a inocência[168], saber manter a distância de certas pessoas[169], não ser egoísta nem cúpido e fiar-se à inteligência.[170]

Como havíamos comentado, provérbios e expressões foram abarcados por pesquisadores dos anos 1950-1970 pela ideia de um "estilo formular", entendido como traço constituinte da oralidade. Se esta interpretação é insuficiente e, como define Zumthor, desprovida de autoridade universal[171], por outro lado é verdade que é difícil rastrear a primeira vez que um provérbio foi utilizado, ou seja, quando uma narrativa foi, por primeira vez, sintetizada em um ideograma. Ainda, é preciso considerar que isso pode ser feito *a posteriori* e em outro contexto: sabemos que La Fontaine ou, ainda outro exemplo, Charles Perrault, estabeleceram em seus escritos expressões que se tornaram frases fechadas

---

[160] "Em seguida, ele acrescentou: 'Irkoy ma ir wa za ka gar', que Deus nos proteja do mal que outrem nos atribui erroneamente." Tomo IV, Le marabout et ses talibés, p. 32.

[161] "A prudência deve ser sua regra mais rigorosa; não se deve julgar os outros pela aparência, porque, na vida, muitas vezes encontramos o mais forte que nós justo onde menos o esperamos." Tomo IV, Le coiffeur et le coiffé, p. 36.

[162] "Reconhecer seus erros e se arrepender é uma virtude que enobrece aquele que a possui." Tomo IV, Les écoliers du Niger content les fables et légendes de leur pays / L'enfant terrible, p. 49.

[163] "E quem não teria entendido que *se precisa de um menor que si mesmo*?" Tomo IV, Les écoliers du Niger content les fables et légendes de leur pays / Deux filles et leur petit frère, p. 51. Grifos no original.

[164] "Ao querer ganhar muito, muitas vezes se perde tudo." Tomo IV, Les écoliers du Niger content les fables et légendes de leur pays / Ingui le menteur, p. 58; "Como disse La Fontaine, *a razão do mais forte é sempre a melhor* e *Arrisca-se tudo perder ao querer ganhar muito*." Tomo IV, Les écoliers du Niger content les fables et légendes de leur pays / La vieille, le mendiant et le chef, p. 75. Grifos no original.

[165] "Sejam os dois tranquilos, para bem viver no mundo." Tomo IV, Les écoliers du Niger content les fables et légendes de leur pays / L'aveugle, le pou et la femme du roi, p. 65.

[166] "...que demonstra que uma amizade sincera pode conquistar o coração das pessoas mais difíceis." Tomo IV, Les écoliers du Niger content les fables et légendes de leur pays / Une amitié sincère, p. 67.

[167] "Se o marabu tivesse pensado antes de agir, não teria passado por um desses 'enganadores enganados' que muitas vezes temos a oportunidade de ridicularizar." Tomo IV, Les écoliers du Niger content les fables et légendes de leur pays / Le marabout, l'hyène et le protèle, p. 73.

[168] "Os inocentes e os fracos serão sempre protegidos pela divindade contra a agressão, a opressão e toda sorte de maldades." Tomo IV, Les écoliers du Niger content les fables et légendes de leur pays / Le lièvre et le diable, p. 88.

[169] "O rio não é uma lagoa, é preciso contorná-lo. O rei não é um amigo, é preciso guardar entre ele e si uma certa distância, a distância segura." Tomo IV, Le fleuve n'est pas une mare, il faut le côtoyer, p. 127. Este provérbio também está presente em *Écrits sur le Soudan* [Escritos sobre o Sudan], aí definido como uma máxima relativa à proteção: Cf. HAMA, *Écrits sur le Soudan*, *Op. Cit.*, pp. 48-49.

[170] "O egoísta e o cúpido, ao quererem ganhar tudo, perdem sempre. Não é preciso, em todas as circunstâncias, nos fiarmos à nossa inteligência? De qualquer forma, é isto que o conto tenta demonstrar." Tomo IV, L'égoïste, son fils et le cupide, p. 135.

[171] Cf. ZUMTHOR, *Op. Cit.*, pp. 191-193.

[*expressions figées*], normalmente de cunho moralizante, que não estavam necessariamente presentes nos contos originais.[172]

No entanto, inserindo este tipo de expressão, os autores – e aqui incluímos também Boubou Hama – atingiam dois objetivos: amalgamavam narrativas da tradição oral imemorial com a palavra escrita e, segundo, inseriam (ou clarificavam) ensinamentos educativos e/ou moralizantes para os leitores, conferindo, assim, um sentido prático às histórias. Sobre a origem de tais ensinamentos, Boubou Hama afirmou que: "mas o iniciador, por excelência, continua sendo o próprio povo, 'verdadeira escola' que se perpetua nas sentenças, dentre as quais, algumas são reveladas em nossos contos ou nossas lendas"[173]; ou seja, com os provérbios, não se estaria perpetuando apenas preceitos considerados importantes, mas toda a essência de um povo. Ao salvaguardar e dar a conhecer centenas de provérbios de povos do Níger, Boubou Hama estende este tipo de expressão para outros territórios de África, retomando as ideias, já trabalhadas aqui (Capítulo 2), da importância daquele continente, a relevância de sua união e o valor do conhecimento acerca de si mesmo:

> A África é rica em sentenças; muitas vezes é difícil expressá-las, em francês, em sua vivacidade suculenta. Os exemplos que venho dar não mostram que, neste âmbito, sobre o terreno da vida prática e mesmo da filosofia, não temos nada a invejar a outrem, do qual podemos tomar ao mesmo tempo em que lhe damos de nós mesmos?
>
> Isto que venho fazer em relação ao Níger existe em cada um de nossos Estados africanos, de forma variada, mas em uma diversidade que acusa a mesma síntese forte "de nosso continente múltiplo, mas único" em sua civilização geral idêntica.[174]

Partindo do princípio de que o provérbio se relaciona a uma realidade experimentada e que, quando evocado, ecoa em práticas sociais e entendimentos compartilhados, conferindo-lhes, através de tal reconhecimento, peso de autoridade, sua preservação tinha importância considerável para a manutenção do conhecimento acerca de expressões sociais e culturais dos

---

[172] Cf. DARNTON, Robert. *O grande massacre de gatos*, e outros episódios da história cultural francesa. Rio de Janeiro : Graal, 1986, p. 92. Cf. RABKIN, Eric S. *Fantasy & Science fiction*: *the human mind, our modern world* [Fantasia e ficção científica: a mente humana, nosso mundo moderno], *Op. Cit.*, Unidade 1, *The Grimm brothers, the morality of fairy tales* [Os irmãos Grimm: a moralidade dos contos de fadas].

[173] « Mais l'initiateur, par excellence, demeure le peuple lui-même, 'véritable école' qui se perpétue dans les sentences dont certaines sont développées dans nos contes ou nos légendes. » HAMA, *Essai d'analyse de l'éducation Africaine*, *Op. Cit.*, pp. 291-292. Nesta obra, Boubou Hama elenca 335 provérbios, separando-os por tema e seus significados: Cf. *Id. Ibid.*, pp. 298-343.

[174] « L'Afrique est riche de sentences, souvent, qu'il est difficile de rendre, en français, dans leur vivacité succulente. Les exemples que je viens de donner ne montrent-ils pas que, dans ce domaine, sur le terrain de la vie pratique et même de la philosophie, nous n'avons rien à envier à autrui auquel nous pouvons prendre en même temps que nous lui apportons de nous-mêmes. Ce que je viens de faire du Niger existe dans chacun de nos États africains, varié, mais dans une diversité qui accuse la même forte synthèse 'de notre continent multiple, mais unique' dans sa civilisation générale identique. » *Id. Ibid.*, p. 343.

povos que o utilizavam. Em Boubou Hama, "o provérbio variado é a medula da frase, apoiando-a ou sublinhando o sentido profundo. Ele reveste a língua de pérolas que colorem a conversa."[175] Gostaríamos de argumentar que este homem permitiu que os provérbios fizessem mais que isso; ao trazê-los à tona e dá-los a conhecer em suas obras, Boubou Hama expandiu o alcance dos conhecimentos e ensinamentos por eles trazidos, bem como elevou a voz dos povos dentre os quais eles circulavam, perpetuando-os amplamente no espaço e no tempo.

7. Coletando ou produzindo conhecimento?

Uma percepção que deve se encontrar bastante clara neste momento é a de que Boubou Hama fez um trabalho de coleta e publicação de contos e lendas com o intuito de salvaguardar um patrimônio cultural. Este programa também se inseria em um movimento mundial, no qual a UNESCO participou a partir dos anos 1950 ao estabelecer, através de instrumentos legais como Convenções, Recomendações e Declarações, bases para a preservação de bens naturais e culturais.[176] Um segundo ponto igualmente importante é a compreensão de que as histórias recolhidas por Boubou Hama, além de terem percorrido um longo trajeto, composto por uma rede imensa de narradores, com seus filtros e subsequentes alterações, passaram também pelos filtros dele próprio. Mesmo não se tratando de criações suas, os contos e lendas foram circulados por ele, que passou a configurar-se, assim, como um de seus inúmeros autores. Desta forma, ele de fato coletava conhecimento, ou o produzia? E com quais objetivos o fazia?

É possível relacionar a ação de Boubou Hama com um contexto mais amplo relativo à valorização de tradições na constituição de nacionalidades específicas, no qual se inseriam diversos pensadores que entendiam que a "essência da nacionalidade" encontrava-se na "alma do povo". Assim, recorriam à cultura popular, ao folclore, aos costumes e tradições de modo a

---

[175] « Le proverbe varié est la moelle de la phrase. Il en appuie ou souligne le sens profond. Il habille la langue de perles qui colorent la conversation. » HAMA, *Écrits sur le Soudan*, *Op. Cit.*, p. 50.

[176] Alguns exemplos: *Convention for the protection of cultural property in the event of armed conflict with regulations for the execution of the convention* (1954); *Recommendation on international principles applicable to archaeological excavations* (1956); *Recommendation concerning the safeguarding of beauty and character of landscapes and sites* (1962); *Recommendation concerning the preservation of cultural property endangered by public or private works* (1968); *Recommendation concerning the protection, at national level, of the cultural and natural heritage* (1972); *Convention concerning the protection of the world cultural and natural heritage* (1972). Cf. http://portal.unesco.org/en/ev.php-URL_ID=13649&URL_DO=DO_TOPIC&URL_SECTION=-471.html Acesso em 13/08/2016, às 11h29.

buscar elementos que identificassem e compusessem uma nacionalidade própria. Tal postura esteve presente na constituição de nações europeias desde o século XIX – inclusive, os irmãos Grimm estiveram articulados a este movimento[177] – e manifestou-se igualmente na formação das jovens nações africanas, mesmo que em outro contexto e com intenções diversas, como a articulação entre África e Europa para a construção de um novo tempo, tema ao qual retornaremos (Capítulo 6).

Sob esta ótica, uma possibilidade que poderíamos levantar é a de que Boubou Hama estivesse buscando uma identidade "nacional" que se diferenciasse dos colonizadores franceses. Nesta direção, o próprio conceito de "nação" foi alvo de diversos questionamentos teóricos; para ilustrar, Balakrishnan, ao assinalar limites daquela concepção em Benedict Anderson – uma comunidade política imaginada, limitada e soberana[178] –, aponta, por exemplo, que as nações não são necessariamente concebidas na linguagem, destacando que, em algumas nações, "a língua mais oficial não é a língua pátria."[179] A este respeito, no caso de Boubou Hama, não temos informações acerca dos idiomas de relato dos contos e lendas recolhidos por ele, mas sabemos que sua publicação foi feita em francês, não em "línguas pátrias" como Songhay, Zarma ou Peul.

Também tecendo críticas direcionadas à concepção de "comunidades imaginadas" de Anderson, é particularmente notável a ironia de Chatterjee: "a Europa e as Américas, os únicos verdadeiros sujeitos da história, elaboraram, em nosso benefício, não apenas o roteiro do esclarecimento e da exploração colonial, mas também o de nossa resistência anticolonial e o de nossa miséria pós-colonial. Até nossa imaginação tem que permanecer perenemente colonizada."[180] Por sua vez, Cooper é outro autor que se remete a esta discussão, enunciando que a imaginação das pessoas não se limitava à unidade "nação" e que, em segundo lugar, após a década de 1960 não se tinha um foco apenas no lado imaginativo africano sobre nação, estando também presente a nação imaginada pelo lado do colonizador.[181]

Tendo estas questões em mente, e retomando a discussão anterior, para compreender uma possível construção "nacionalista" por parte de Boubou Hama a partir dos contos e

---

[177] Cf. RABKIN, *Op. Cit.*, Unidade 2, *The Grimm brothers: about the Grimm brothers* [Os irmãos Grimm: sobre os irmãos Grimm] e Unidade 8, *The Grimm brothers: structure and meaning in fairy tales* [Os irmãos Grimm: estrutura e significado em contos de fadas].

[178] ANDERSON, Benedict. *Comunidades imaginadas:* reflexões sobre a origem e a difusão do nacionalismo. São Paulo: Cia. das Letras, 2008, pp. 31-34.

[179] BALAKRISHNAN, Gopal. *A imaginação nacional.* In: _____. (Org.). *Um mapa da questão nacional.* Rio de Janeiro : Contraponto, 2000, p. 218.

[180] CHATTERJEE, Partha. *Comunidade imaginada por quem?* In: BALAKRISHNAN (Org.), *Op. Cit.*, p. 229.

[181] COOPER, Frederick. *Conflito e Conexão*: repensando a História Colonial da África. In: *Anos 90.* Revista de Pós-Graduação em História. Porto Alegre : UFRGS, v. 15, n. 27, Jul/2008, p. 47.

lendas que recolheu, seria preciso pensar em até que ponto ele realmente buscava uma diferenciação, como colocado pro Chatterjee, das "formas 'modulares' da sociedade nacional propagada pelo Ocidente moderno"[182] e em até que ponto acabava por se utilizar do próprio aparato deste Ocidente para "construir uma identidade nigerina". Pelo que nos tem parecido, contudo, seu objetivo não foi este, ou seja, a utilização de instrumentos ocidentais, como a língua francesa, não se deu no sentido da construção de uma personalidade nacional mascarada por categorias coloniais. Gostaríamos de argumentar, em contrapartida, que aquele uso foi feito no sentido de expandir a divulgação dos contos e lendas, uma vez que sua ideia de construção de nação estava calcada na ampla disseminação do conhecimento, de modo a fazer com que o povo conhecesse a si mesmo, ao Níger e à África.

Em capítulo intitulado justamente *La nation et son peuple* [A nação e seu povo], Boubou Hama apresenta uma série de vitórias preparatórias relativas à luta anticolonialista que culminou na independência política de 1960, dentre as quais se encontram: a supressão do *indigénat*, a supressão do trabalho forçado, a participação dos africanos na gestão dos assuntos que lhes concerniam, a *loi-cadre*, entre outros passos que foram, de fato, fundamentais naquele processo, como discutimos (Capítulo 2). Contudo, o primeiro ponto elencado naquela lista é justamente "a tomada de consciência de nosso povo"[183], a qual – insistimos – deveria, necessariamente, passar pelo conhecimento acerca de si, de seu próprio país e continente. Corrobora esta ideia os chamamentos que Boubou Hama faz para que o povo aja, para que se mobilize pela nação nigerina:

> Assim, Camaradas,
>
> A partir de nossa organização, de nossos princípios, de nossa disciplina livre, porém rigorosa, ajamos, "*não para sufocar*", mas, por causa do amor ao país, para "*mobilizar nosso povo e acelerar*", através de sua ajuda, a rápida valorização da "*Nação nigerina*". [...]
>
> A ação e a prática conscienciosa são os suportes sobre os quais devem se apoiar nossos esforços e sua resultante, na qual se nutre nossa experiência.
>
> Estando esta constituída, confirma-se nosso conhecimento da África e nossa concepção de vida e de mundo [próprias a] este continente.
>
> Avante, portanto, e com CORAGEM!
> Façamos tanto o Níger
> Quanto a África,
> Em um mundo unido e fraternal![184]

---

[182] CHATTERJEE, *Op. Cit.*, p. 229.

[183] « 1. La prise de conscience de notre peuple » HAMA, *Kotia-Nima II*, *Op. Cit.*, p. 166.

[184] « Ainsi, Camarades, A partir de notre organisation, de nos principes, de notre discipline libre, mais stricte, agissons '*non pour étouffer*', mais à cause de l'amour du pays pour '*mobiliser notre peuple et hâter*', par son concours, la mise en valeur rapide de '*la Nation nigérienne*'. [...] L'action, et la pratique consciencieuse sont les supports sur lesquels doivent s'appuyer nos efforts et la résultante de ceux-ci dont se nourrit notre expérience. Celle-ci constituée, vérifie notre connaissance de l'Afrique et notre conception de la vie et du monde de ce

Esta convocação de caráter claramente político se refere à: construção de uma nação, sua inserção no continente e no mundo, sua valorização, e suas bases no conhecimento acerca das concepções de vida e mundo africanas. Nesta direção, outro ponto a ser considerado é a possibilidade de pensar o nacionalismo não apenas como um movimento político, mas como um movimento repleto do intuito de preservação de um campo "espiritual", como concebido por Chatterjee. Segundo ele, além do domínio material (externo, político, econômico, científico e tecnológico), existe um domínio espiritual (interno, com as marcas mais fortes da identidade cultural), e "quanto mais sucesso se obtém na imitação das aptidões ocidentais no campo material, maior a necessidade de preservar a singularidade da cultura espiritual. Essa fórmula é um traço fundamental dos nacionalismos anticoloniais da Ásia e da África."[185] Gostaríamos de sugerir que a obra de Boubou Hama pode ser compreendida nesta perspectiva, na qual seu projeto de recolha, tradução e publicação de contos e lendas seria uma maneira de preservar aquele lado "espiritual", justamente no período em que se definiam os caminhos a serem tomados pela nação pós-independente.

As ponderações de Chatterjee permitem pensar sobre o nacionalismo em suas inflexões do que era autêntico e se diferenciava do colonizador (costumes, tradições) e do que continuava a ser uma dominação velada e, por vezes, corroborada por interesses de colonizados e suas instituições.[186] Por sua vez, Cooper reflete sobre como as novas nações independentes teriam continuado a utilizar categorias e formas de funcionamento advindas da Europa, resignificando, adaptando e reaproveitando aqueles aspectos que lhes eram vantajosos.[187] Entretanto, no tocante ao papel social, intelectual e político assumido por Boubou Hama no contexto em que viveu e, ainda, no que se refere especificamente à sua recolha e publicação de *Contes et légendes du Niger* [Contos e lendas do Níger], não nos parece que seu trabalho seja tributário de nenhum daqueles extremos, ou seja, nem fundar uma identidade diferenciadora calcada no pré-colonial, nem reproduzir sedutores modelos

---

continent. En avant donc et avec COURAGE ! Faisons et le Niger Et l'Afrique, Dans un monde uni et fraternel ! » *Id. Ibid.*, pp. 178-179. Grifos no original.

[185] CHATTERJEE, *Op. Cit.*, p. 230.

[186] Esta ideia nos remete a algumas discussões de Franz Fanon, que chamam a atenção a este respeito por conta de sua posição em relação às elites intelectuais. Segundo este autor, tais elites seriam a futura burguesia local, desejosas apenas de se apropriar das posições de comando dos colonizadores. Assim, Fanon escreve a respeito de um distanciamento das massas por parte das elites, entendendo que, no fim, buscava-se mais uma manutenção que uma mudança, sendo esta uma linha de pensamento e ação que não mudaria essencialmente a situação, mas continuaria a reproduzir a desigualdade nos países nacionais que estavam nascendo. Neste ponto, Fanon seria mais a favor das movimentações populares do que das ações das elites intelectuais. Cf. FANON, Franz. *Da violência* e *Sobre a cultura nacional*. In: FANON, Franz. *Os condenados da terra.* São Paulo : Civilização Brasileira, 1979, pp. 23-87 e pp. 169-196. Também sobre o assunto: Cf. COOPER, Frederick, *Op. Cit.*, pp. 52-55.

[187] COOPER, Frederick. *Op. Cit.*, pp. 50-51.

europeus. Parece-nos que o campo em que se insere é o de *fazer uso* dos aparatos do colonizador (o idioma, a casa editorial) para manter e salvaguardar um patrimônio cultural, cujo conhecimento levaria à tomada de consciência necessária para a ascensão da nação.

Desta forma, serpenteando *por entre* os meios e instrumentos franceses, Boubou Hama acabava por explicitar, contrariamente, que a dominação colonizadora não havia acontecido de forma total, ou seja, que existia algo vivo que havia se mantido; e esta foi sua resposta à colonização. Em outras palavras, e retomando a pergunta inicial, gostaríamos de argumentar que: em primeiro lugar, sim, este homem coletava conhecimento, as narrativas não eram fruto de sua criação, mas seu intuito neste sentido não era o de acessar o pré-colonial e trazê-lo intacto através de histórias imemoriais; em segundo lugar, sim, ele também produzia conhecimento, na medida em que sua fala encontrava-se realmente calcada nos anos do pós-independência (1960-1970) e, portanto, sua obra foi usada para seus próprios projetos, para dar respostas em seu próprio tempo. A publicação daqueles contos e lendas demonstra uma maneira encontrada por Boubou Hama para reagir ao colonialismo, ou seja, para, por intermédio dos recursos dispostos pelo país colonizador, proteger e manter vivos costumes e tradições, os quais entendia serem elementos de contestação e questionamento da ordem estabelecida.

Gostaríamos de argumentar ainda que, com aquela coleção, Boubou Hama estava construindo algo, estava dando a conhecer o Níger e o arcabouço cultural de seus povos como um todo; tratava-se de um conteúdo importante que deveria ser descoberto, amplamente divulgado e notoriamente conhecido. Em determinando momento de *Kotia-Nima III*, Boubou Hama se pergunta onde está a África, quem ela é e o que deixou para o mundo; eis que a resposta a esta busca acaba por ser transmitida justamente por meio de uma sequência de lendas, anedotas e histórias. Como temos visto, o uso de tais tipos de narrativas está presente nas mais diversas obras daquele homem e, neste caso específico, é seu personagem alter ego que vem distribuir um legado que não deve ser esquecido: "Ancestrais ilustres, para as gerações que vivem, para aquelas que ainda virão, Kotia, em lições úteis com respeito, (em sacrifício), vem, em suas formas definidas, distribuir a seus filhos sua herança perdida, seu bem escondido, para que eles se lembrem."[188]

[188] « Ancêtres illustres, pour les générations qui vivent, pour ceux qui viendront, Kotia, en leçons utiles avec respect, (en sacrifice), vient, dans leurs formes arrêtées, distribuer à vos fils, votre héritage perdu, votre bien caché, pour qu'ils se souviennent. » HAMA, *Kotia-Nima III*, *Op. Cit.*, p. 98.

8. Conclusão

Ao comentar uma fala feita por Boubou Hama em colóquio de 1977, Francis Simonis postula que ele "nos mostra que uma das funções das tradições orais é a de conectar o homem ao passado e de criar uma identidade."[189] A este respeito, sugerimos que esta identidade não se encontrava pronta naquelas tradições, mas seria construída a partir dos questionamentos do tempo do próprio Boubou Hama, da mesma maneira como seu texto acerca de tais tradições (em forma de contos e lendas) também era moldado pelos projetos intelectuais e políticos que ele mesmo tinha para seu país e continente. Neste sentido, e em relação aos desdobramentos a serem seguidos pelo Níger enquanto nação independente, escreve:

> E ainda estou de acordo com Gilbert Rullière quando ele diz:
>
> "O desenvolvimento econômico exige que toda jovem nação tome claramente consciência que o sucesso vem dela e não de outras."
>
> Aqui, não se coloca, para esta jovem nação, a existência de uma "*personalidade*" que lhe permita se definir, se expressar por meio de uma escolha política realmente livre, capaz de promover o desenvolvimento econômico desta jovem Nação "como ela o quer", por este desenvolvimento, sua ascensão a uma personalidade verdadeira?[190]

Há um importante papel atribuído a uma "personalidade", que caminhava lado a lado com o desenvolvimento nacional, em termos tanto políticos quanto econômicos. Entendemos que, para Boubou Hama, a definição da face de tal personalidade estava intimamente ligada ao conhecimento acerca do Níger e da África. Quais são suas origens? Por quais lugares se estendia? Quais povos o compunham? Quais eram suas tradições, seus costumes, e como podiam ser / foram modificados? Como se constituía a educação tradicional? Quais eram as crenças presentes entre os povos? Como se deu o contributo do Islamismo entre eles? Quais ensinamentos aqueles povos relegaram? Enfim, inúmeras outras perguntas poderiam ser feitas neste sentido e poderiam, igualmente, encontrar indicações e esclarecimentos nas diversas histórias que Boubou Hama ajudou a salvaguardar.

Para ele, era preciso *conhecer*. Assim, a educação tinha uma função decisiva em diversos âmbitos e em relação aos mais diferentes aspectos:

---

[189] « nous montre que l'une des fonctions des traditions orales est de relier l'homme au passé et de créer une identité. » SIMONIS, *Op. Cit.*, p. 112.

[190] « Et je suis encore d'accord avec Gilbert Rullière quand il dit : 'Le développement économique exige que toute jeune nation prenne clairement conscience que la réussite vient d'elle et non d'autres.' Ici, ne se pose-t-elle pas, pour cette jeune nation, l'existence d'une '*personnalité*' qui lui permet de se définir, de s'exprimer par un choix politique réellement libre, capable de promouvoir le développement économique de cette jeune Nation 'comme elle le veut', par ce développement, son accession à une personnalité vraie ? » HAMA, *Kotia-Nima II*, *Op. Cit.*, p. 188. Grifo no original. Pelo que pudemos encontrar, Gilbert Rullière era um pesquisador do *Centre national de la recherche scientifique* [Centro nacional da pesquisa científica / CNRS] de Paris.

> A educação do adulto, quando concluída, rebenta: no florescimento da técnica (dominada no estilo tradicional adquirido), no espírito da família ou da casta encarnada, no sentido da tradição (salvaguardada a serviço, unicamente, da necessidade do povo, pelo qual tudo é feito segundo seu estilo e seu gosto, seguindo os passos dos reflexos de sua concepção da vida e do mundo), no sentido da vida do povo, no ímpeto de dar uma resposta às suas preocupações imediatas (expressas no objeto e no pensamento), e na aspiração profunda e materializada do povo (o todo humano que carrega consigo todas as camadas sociais da sociedade africana).[191]

Dentre estes pontos ligados à educação, dois deles chamam a atenção em especial: a salvaguarda da tradição em prol do povo e de suas concepções de vida e mundo; e a resposta às preocupações presentes do povo. É neste sentido que Boubou Hama trabalhava, prezando pelo ensinamento, pela tomada de consciência e pela expansão do conhecimento, de maneira a solucionar questões que se colocavam; divulgar saberes era um dos alicerces de seus projetos. Ao mesmo tempo, percebia que este conhecimento sobre si, no Níger e em África, deveria passar, necessariamente, pelas tradições orais.

Em seu discurso no referido colóquio de 1977, Boubou Hama relacionou o papel da tradição oral à História de uma forma diferente do cientificismo do trabalho do historiador – da mesma forma como havíamos apontado em relação ao trabalho do antropólogo –, no sentido de que se aproximava das tradições sem distanciamento e deixava a História totalmente entremeada por elementos da tradição, da mitologia e dos poemas cantados pelos *griots*. Segundo ele, "a História entre nós é biológica. Ela está em nossa carne, em nosso cérebro. Ela é nós mesmos, ligados ao conjunto do Universo, físico e espiritual, fora do tempo. [...] A tradição remove as premissas que fazem a História ser compreendida e mesmo científica. Eis o papel da tradição, ela não substitui a História, ela a restitui ao homem."[192] Tal ideia encontrava-se inserida em seu objetivo de escrever *Contes et légendes du Niger* [Contos e lendas do Níger], esta obra de literatura oral.

---

[191] « L'éducation de l'adulte achevée éclate dans l'épanouissement de la technique maîtrisée dans le style traditionnel achevé, dans l'esprit de la famille ou de la caste incarné, dans le sens de la tradition sauvegardée au service, unique, du besoin du peuple pour lequel tout se fait dans son style et dans son goût, dans les pas des réflexes de sa conception de la vie et du monde, dans le sens de la vie du peuple, dans le souci de donner une réponse à ses préoccupations immédiates exprimées dans l'objet et la pensée, dans l'aspiration profonde matérialisée du peuple, le tout humain qui porte toutes les couches sociales de la société africaine. » HAMA, *Essai d'analyse de l'éducation Africaine*, *Op. Cit.*, p. 196.

[192] « L'histoire chez nous est biologique. Elle est dans notre chair, dans notre cerveau. Elle est nous-mêmes liés à l'ensemble de l'Univers, physique et spirituel, hors du temps. [...] La tradition enlève les préalables qui font comprendre l'histoire et celle-ci même scientifique. Voilà le rôle de la tradition, elle ne se substitue pas à l'histoire, elle la ramène à l'homme. » HAMA, Boubou. Association SCOA pour la recherche scientifique en Afrique noire, *Troisième colloque international, Niamey 30 novembre – 6 décembre 1977, Actes*, ronéotypé, Paris, Association SCOA, 1980, p. 133-134. *Apud* SIMONIS, *Op. Cit.*, pp. 102-103.

CAPÍTULO 4
O significado da literatura oral

Se a palavra não se repetisse, ela desapareceria.[1]

Como dizem os Zarma-Songhay, "A palavra não se acaba na boca."[2]

1. Literatura oral no Níger

Ao pensarmos em gêneros narrativos, uma gama de termos vem à tona, tais como 'epopeia', 'crônica', 'romance', 'fábula', 'conto'; sua separação pode ser fluida, com estilos inter-relacionados, como é o caso de uma obra de Boubou Hama, recheada de traços pertencentes ao campo da oralidade. Em capítulo intitulado *Intrusion du traditionnel au coeur du roman* [Intrusão do tradicional no coração do romance][3], Issa Daouda explora o assunto da literatura oral como sujeito romanesco, usando como exemplo um livro de Boubou Hama para discutir a tendência, encontrada neste autor, de usar sua própria biografia *e* aspectos da literatura tradicional (bem como o modelo do conto) para escrever um romance. Na obra em questão, intitulada *L'extraordinaire aventure de Bikado* [A extraordinária aventura de Bikado], o protagonista é permeado por atributos que se encontram em personagens de contos orais (no caso, a criança precoce), ou seja, Boubou Hama teria escrito um romance com forte inspiração no âmbito oral.

Uma questão é pensar sobre gêneros narrativos, uma segunda é atentar para gêneros narrativos presentes em contexto africano e, uma terceira, mais afunilada, concerne aos gêneros que tangem à região do atual Níger. Já de início, é necessário que se proponha uma diferenciação entre obras produzidas por não-africanos – como por exemplo o romance de Jules Verne, *Cinq semaines en ballon* [Cinco semanas em um balão], de 1863, que narra uma ousada travessia do continente africano, partindo de Zanzibar (na atual Tanzânia) em direção a Saint-Louis (no atual Senegal), durante a qual os personagens transpõem o Sahel (cidades

---

[1] Ibn Rachîq, teórico e poeta árabe do século XI. *Apud* ZUMTHOR, Paul. *A letra e a voz*: a "literatura" medieval. São Paulo : Companhia das Letras, 1993, p. 200.

[2] « Comme le disent les Zarma-Songhay, 'La parole ne finit pas dans la bouche'. » HAMA, Boubou. *Écrits sur le Soudan.* [1978] Niamey : Centre d'études linguistique et historique par tradition orale (Organisation de l'Unité Africaine), CELHTO/OUA, 1983, p. 69.

[3] ISSA DAOUDA, Abdoul-Aziz. *La double tentation du roman nigérien.* Paris : L'Harmattan, 2006, pp. 156-166.

como Koukia, Agadès, Tombouctou e Djenné são citadas) em um balão – e aquelas produzidas por africanos. Segundo Daniel Mignot e Jean-Dominique Pénel, o segundo tipo de produção literária, que tomou a região do Sahel como objeto, se iniciou próximo da Segunda Guerra Mundial[4], enquanto que Patengouh sustenta que a primeira obra escrita da região só foi publicada (em francês) um ano antes do Níger se tornar independente[5], sendo até hoje divulgada pela editora *L'Harmattan* como o primeiro livro de literatura nigerina em língua francesa.[6]

Os gêneros romance, novela [*nouvelle*], memórias [*souvenirs*], quadros [*tableaux*], poesia e teatro são aqueles destacados por Mignot e Pénel, os quais ainda citam a importância de um concurso de novelas, fomentado pelo *Centre Culturel Franco-Nigérien* [Centro Cultural Franco-Nigerino / CCFN], que propiciou a escrita de produtores francófonos sobre o Níger.[7] Félix Bicoï também reuniu literaturas francófonas de África, mas esta compilação, mesmo que introdutória, não cita nenhum autor nigerino.[8] Por sua vez, uma coleta similar foi elaborada pela atual *Agence Universitaire de la Francophonie* [Agência Universitária da Francofonia / AUF], em cujo volume dedicado a países africanos, são citados 23 autores e 50 obras do Níger.[9] Tais números estão incompletos, pois, por exemplo, apesar de Boubou Hama estar destacado, nem todas as suas obras estão citadas.

Se os autores que promoveram tais coletâneas se referem ao processo de aparecimento de uma literatura nigerina nova – e, portanto, muito dependente de aspectos como a escrita, o sistema editorial e os meios de circulação –, por outro lado, Boubou Hama trabalhou em propostas que intentavam registrar algo que já existia. Como discutimos (Capítulo 3), mesmo que tenha deixado muito de sua própria presença nos textos que publicou e tenha se tornado, assim, autor das narrativas coletadas, sua intenção como homem de cultura (tanto no sentido

---

[4] MIGNOT, Daniel; PÉNEL, Jean-Dominique. *Le Niger dans la littérature française.* In: VUARCHEX, François (Dir.). JACQUEY, Marie-Clotilde; PÉNEL, Jean-Dominique (Coord.). *Littérature nigérienne.* Paris : Ed. Clef, n. 107, Octobre-Décembre, 1991, pp. 24-31.

[5] PATENGOUH, Aïssata S. Kindo. *Literary production in Niger*: the case of the novel. In: *Tydskrif Vir Letterkunde*, Vol. 42(2), 2005, p. 95.

[6] Trata-se de *Les grandes eaux noires* [As grandes águas negras], por Ibrahim Issa. Cf. http://www.editions-harmattan.fr/index.asp?navig=catalogue&obj=livre&no=32405 Acesso em 11/05/16, às 15h02.

[7] MIGNOT; PÉNEL, *Op. Cit.*, pp. 28-29. Ainda sobre aqueles concursos, assim como informações a respeito de contos publicados através deles: "Ao lado da forma de publicação que constitui a imprensa escrita, passará a ter lugar, desde 1979, um concurso de novelas, lançado pelo Ministério da Juventude dos Esportes e da Cultura e o Centro Cultural Franco-Nigerino, que terá ao menos dois interesses: suscitar o entusiasmo do público pela novela e promover a eclosão de jovens talentos, oferecendo-lhes a possibilidade de um reconhecimento oficial e nacional, com a promoção e a difusão das melhores produções." SANVÉE, Mathieu René. *Aspects de la nouvelle nigérienne.* In: *Cahiers d'études africaines.* Vol. 35, n. 140, 1995, Encrages, pp. 874.

[8] BICOÏ, Félix Nicodème. *Introduction aux littératures francophones d'Afrique*. In: BOIVIN, Aurélien ; DUFOR, Bruno (Dir.). *Les identités francophones.* Québec : Les publications Québec français, 2008.

[9] COULON, Virginie. *Bibliographie francophone de littérature africaine*. Vanves : EDICEF, 1994, pp. 75-77.

intelectual quanto no sentido político) era a salvaguarda de registros previamente existentes considerados importantes.

Contudo, este processo acabou por sofrer modificações, uma vez que existem especificidades da narrativa oral que passam a não figurar no texto escrito, tais como a questão do desempenho do narrador e da presença de um auditório. Voltaremos a esta questão mais adiante. Ao comentar um trabalho de Wittgenstein, Sevcenko chama a atenção para a expressão 'narrativa literária', que "comporta um paradoxo, já que o primeiro termo diz respeito a uma cultura oral, 'narrativa', e o segundo, a uma outra submetida aos controles dos *corpus* da escrita, 'literária'."[10] Esta mesma sensação paradoxal vem à tona no tocante ao termo 'literatura oral':

> Hoje, enquanto a literatura e a história africanas emergem de trás de um véu de ignorância mantido pelo Ocidente, ainda existem questões sobre a definição de literatura oral. Literatura, afinal, é baseada na noção de "letras" e, portanto, de escrita. Para alguns, a formulação "literatura oral" é um oximoro ofensivo. A literatura africana moderna tem encontrado recepção mais hospitaleira nas últimas três décadas.[11]

Ainda nesta direção, de acordo com Wilentz, "claro, existe uma aparente contradição em aplicar as condições de oralidade a um trabalho escrito, mas parece-me que tal fusão é exatamente o que esses autores estão fazendo."[12] Além disso, Sevcenko também insere a discussão sobre o 'ritmo', um elemento subjacente à fala, discorrendo sobre sua presença em momentos como a indução de transes em rituais extáticos e a união dos guerreiros em situações de caça e guerra. Segundo o autor, a narrativa oral possui um caráter xamânico, sendo o xamã o responsável por:

> cantar, dançar e contar histórias. Histórias tradicionais, intemporais, eternas: histórias das origens, mitos. A narrativa do mito é sua atividade central, sendo dela que derivam tanto a música quanto a coreografia que a acompanha. Isso porque a técnica mnemônica, para a retenção das incontáveis tradições míticas, base de todo o saber da comunidade, se fundamenta toda em padrões rítmicos, condensados em estruturas formulares, cuja evocação se faz sempre em bloco, dos quais dado o

---

[10] SEVCENKO, Nicolau. *No princípio era o ritmo*. In: RIEDEL, Dirce Cortes (Org.). *Narrativa*: ficção e história. Rio de Janeiro: Imago, 1988, p. 134.

[11] "Today, as both African literature and history emerge from behind a veil of ignorance maintained by the West, there are still questions about the definition of oral literature. Literature, after all, is based on the notion of 'letters' and thus of writing. For some, the formulation 'oral literature' is an offensive oxymoron. Modern African literature has found a more hospitable reception in the last three decades." JOHNSON, John William; HALE, Thomas A.; BELCHER, Stephen. (Ed.). *Oral epics from Africa*: vibrant voices from a vast continent. Bloomington : Indiana University Press, 1997, p. xiv.

[12] "Of course, there is an apparent contradiction in applying the conditions of orature to a written work, but it seems to me that this fusion is exactly what these authors are doing." WILENTZ, Gay. *Binding cultures*: black women writers in Africa and the diaspora. Indiana : Indiana University Press, 1992, p. xxiii.

> princípio rítmico ou temático, as sequências e combinações decorrem naturalmente, variando apenas em função do tempo, da expectativa da plateia e das circunstâncias ambientais.[13]

Se a presença de tais xamãs parece um pouco romântica e se, ao escrever um texto, a necessidade de técnicas de retenção mnemônicas baseadas em fórmulas e ritmos teoricamente desaparece, por outro lado observamos a presença de alguns de tais elementos – em especial provérbios (Capítulo 3) – em *Contes et légendes du Niger* [Contos e lendas do Níger], um texto escrito.[14] Da mesma forma, se o escritor Ungulani Ba Ka Khosa postula a inexistência da "imagem idílica em que um ancião se senta à fogueira, rodeado de jovens, e conta histórias tendo a lua e as estrelas como tecto"[15], por outro lado temos justamente esta imagem presente no final dos Tomos III, IV e V daquela obra de Boubou Hama. No primeiro, temos o seguinte diálogo entre o contador de contos e um jovem:

> [...] – Avô, como é o pássaro branco?
> – Uma noite, enquanto eu dormia, Atakourmas me transportaram para a vila deles, onde crianças, sentadas ao redor de um fogo, escutavam o ancião contar contos. Então, o pássaro branco veio pousar sobre meu ombro, e me saudou pelo meu nome. O pássaro branco, pequeno, se não o vermos de perto, tomamo-lo por uma águia branca. Garanto que você já o viu passar, quando de dia ele vem anunciar aos velhos que ele estará lá, à noite, para a vigília. [...][16]

---

[13] SEVCENKO, *Op. Cit.*, p. 126. Sobre a relação entre ritmo e fala: Cf. HAMPÂTÉ BÂ, Amadou. *A tradição viva*. In: *História geral da África*, I: Metodologia e pré-história da África / editado por Joseph Ki-Zerbo. [1980] Brasília : UNESCO, 2010, pp. 173-174. Outra discussão análoga que se centra na questão do ritmo, relaciona-o a formas de arte negra, como a literatura, escultura e música: Cf. SENGHOR, Léopold Sédar. *O contributo do homem negro*. [1939] In: SANCHES, Manuela Ribeiro (Org.). *Malhas que os impérios tecem*: textos anticoloniais, contextos pós-coloniais. Lisboa : Edições 70, 2011, pp. 86-92.

[14] Cf. Apêndices A, B e C.

[15] KHOSA, Ungulani Ba Ka. *Tradição oral, literatura e história*. In: LIENHARD, Martin. (Coord.). *La memoria popular y sus transformaciones. A memória popular e as suas transformações.* América Latina y/e países luso-africanos. Frankfurt/Madrid : Vervuert/Iberoamericana, 2000, p. 282.

[16] « [...] – L'oiseau blanc, Grand-père, comment est-il? / – Une nuit, tandis que je dormais, des Atakourma m'ont transporté dans leur village où des enfants, assis en rond autour d'un feu, écoutaient le doyen dire des contes. Alors l'oiseau blanc est venu se poser sur mon épaule, et m'a salué par mon nom. L'oiseau blanc, petit, à ne pas y voir de près, on le prendrait pour un aigle blanc. Je gage que tu l'as déjà vu passer, quand le jour il vient annoncer aux vieillards qu'il sera là, le soit, pour la veillée. [...] » Tomo III, sem subdivisão ou título, p. 155. Os Atakourmas são pequenos gênios (também referenciados como anões) citados em outra história de *Contes et légendes du Niger*: Cf. Tomo I, Bania / La sortie do pagne, p. 159. Novamente, a título de esclarecimento, por questões de espaço e facilidade de leitura, optamos por citar os contos e lendas de Boubou Hama desta forma: número do Tomo, título do conto ou lenda, após a barra, título do(s) capítulo(s) do conto ou lenda (quando houver) e página. As referências completas poderão ser encontradas na parte de Referências Bibliográficas deste trabalho. Retomando a questão, em *L'empire de Gao* [O império de Gao], Boubou Hama e Jean Boulnois discorrem sobre os Atakourmas como parte constituinte da mitologia Songhay: Cf. BOULNOIS, Jean; HAMA, Boubou. *L'empire de Gao*: histoire, coutumes et magie des Sonrai. Paris : Adrien-Maisonneuve, 1954, pp. 124-126. Em outro livro, Boubou Hama faz referência a tais seres como sendo aqueles que ensinaram os primeiros segredos aos homens, como o segredo da adivinhação e o da cura, a partir dos quais se constituíram castas: Cf. HAMA, Boubou. *Essai d'analyse de l'éducation Africaine.* Paris : Présence Africaine, 1968, pp. 51-52.

No Tomo IV, novamente é apresentado um diálogo entre o velho contador e um jovem ouvinte:

> – Eis que o pássaro branco me deixou. Eu o ouvi levantar voo em um ruflar de asas e de seda.
> – E eu, avô, não ouvi nada. Você não seria muito imaginativo e, às vezes, mentiroso?
> – Não, pequeno, você não pode ouvir: suas pálpebras estão se fechando. Mas veja por você mesmo este rastro branco, como o rastro de uma estrela cadente que se apaga...
> – Oh! Avô, todo o céu se ilumina e as estrelas se apagam.
> – E sim! Toda vez é assim, quando o pássaro branco se vai. [...][17]

A representação é a de um velho terminando de contar contos, enquanto o sol começa a nascer após uma noite de contação de histórias. No Tomo V, esta imagem é mais uma vez reforçada, estando incluídos ainda elementos como a lua e a fogueira, além de outros jovens estarem presentes nesta sessão:

> Abandonado... Fui abandonado pelo Pássaro Branco, que partiu para sua colheita. Vejam, crianças, a lua já está se escondendo; na lareira, o fogo consumiu sua reserva de lenha. Ao longe, os *tam-tams* não crepitam mais. A vila adormece com o sono de seus habitantes, orgulhosos das frutas, e mesmo das folhas colhidas em seus campos. Ah! Minhas pálpebras me incomodam e me doem...
> – Isto tem um significado, avô?
> – Neste mundo, tal como agradou a Deus nos conceder, tudo é símbolo, tudo tem um significado, pequeno. Minhas pálpebras me incomodam como uma criança que eu carregasse nos braços... uma novidade, sem dúvida, e boa... [...][18]

Queremos atentar para o fato de que, por mais que estas cenas sejam características dos relatos orais, elas são *mantidas* no texto escrito; por mais que haja graus de diferenciação entre o narrado e o codificado, Boubou Hama procura que se mantenham, neste último, referências daquele primeiro. Gostaríamos de sugerir que a intenção era a de, ao perceber a impossibilidade de armazenar a experiência da narrativa oral, registrar, no escrito, características daquela experiência para que ela não se perdesse completamente. Além desta

---

[17] « – Voici que l'oiseau blanc m'a quitté. Je l'ai entendu prendre son vol dans un bruit d'ailes et de soie. / – Et moi, grand-père, je n'ai rien entendu. Serais-tu trop imaginatif, et quelque fois menteur? / – Non, petit, tu ne pouvais entendre: tes paupières se ferment. Mais vois par toi-même cette traînée blanche, comme le sillage d'une étoile filante qui s'éteint... / – Oh! Grand-père, tout le ciel s'illumine et les étoiles s'éteignent. / – Et oui! chaque fois c'est ainsi, quand l'oiseau blanc s'en va. [...] » Tomo IV, sem subdivisão ou título, p. 137.

[18] « Abandonné... Je suis abandonné par l'Oiseau Blanc, parti pour sa moisson. Voyez, enfants, déjà la lune se voile; dans l'âtre, le feu a consumé sa réserve de bûches. Au loin, les tam-tams ne crépitent plus. Le village s'endort du sommeil de ses habitants, fiers des fruits, et même des feuilles cueillis dans leurs champs. Ah! mes paupières me taquinent et me piquent... / – Ceci a-t-il une signification, grand-père? / – En ce monde, tel qu'il a plu à Dieu de nous l'octroyer, tout est symbole, tout a une signification, petit. Mes paupières me taquinent comme un enfant que je porte dans les bras... une nouvelle, sans doute, et bonne... [...] » Tomo V, sem subdivisão ou título, p. 137. Grifo nosso.

questão, outro elemento que fica claro é a passagem dos contos de um homem mais velho para jovens, ou seja, tais textos de Boubou Hama apresentam a noção de que os contos transmitiam *algo* para os mais novos. Na mesma linha, a etnolinguísta Fatimane Moussa-Aghali considera que os contos compilados por ela "permitem não apenas aos jovens passarem noites divertidas, mas fazem igualmente parte das riquezas do patrimônio cultural das sociedades africanas e têm, por isso mesmo, uma função educativa."[19]

Argumentamos que a educação presente nos contos e lendas reunidos por Boubou Hama não estava direcionada apenas às crianças, mas a um público muito mais amplo, e que seu desígnio com a preservação daquelas narrativas não estava dissociado de seus próprios projetos. Retomaremos esta questão; por ora, procuraremos inserir a obra daquele homem em um quadro mais abrangente de produções similares, de modo a compreender semelhanças e diferenças entre produções da mesma natureza.

2. *Contes et légendes du Niger* em contexto

É possível sugerir que *Contes et légendes du Niger* seja a mais extensa coleção desta natureza levada a cabo na década de 1970 naquela região; entretanto, não se trata da única. Desta forma, inserindo-a em um contexto produtivo mais amplo, podemos levantar algumas perguntas, tais como: no momento em que Boubou Hama desenvolveu sua obra, que modelos ele tinha? Existiam outras coleções similares na África Ocidental com as quais ele poderia ter tido contato? Como *Contes et légendes du Niger* se difere de compilações semelhantes? Teceremos algumas considerações neste sentido com base tanto em publicações anteriores quanto em publicações do próprio período da obra de Boubou Hama (publicada entre 1972 e 1976).

Sem pretender esgotar a totalidade de coleções de contos, lendas, dizeres e provérbios relativos a povos da África Ocidental antes de *Contes et légendes du Niger*, gostaríamos de citar alguns exemplos, em ordem cronológica, para demonstrar que, posto que Boubou Hama não foi pioneiro em sua empreitada, ele pode, muito provavelmente, ter recebido notícia da existência de outros compêndios. Ainda no século XIX, apareceram publicações levadas a

[19] « Ils permettent non seulement aux jeunes de passer des veillées distrayantes, mais ils font également partie des richesses du patrimoine culturel des sociétés africaines et ils ont, par là-même, une fonction éducative. » MOUSSA-AGHALI, Fatimane. *Contes des dunes et des sables.* Roissy-en-Brie: Editions Cultures Croisées, 2005, p. 7.

cabo por congregações religiosas missionárias[20], tratando de regiões fronteiriças entre o norte da atual Nigéria e o sul do atual Níger onde, convém lembrar (Introdução / Capítulo 3), se encontravam povos, como os Hausa, por exemplo, que transitavam despreocupados de quaisquer linhas imaginárias traçadas por franceses ou britânicos. Na sequência, a primeira década do século XX igualmente observou o aparecimento de obras referentes a histórias, provérbios e traços culturais de africanos do Oeste, também levadas a cabo eminentemente por ingleses.[21]

De acordo com um comentário acerca de uma obra em três volumes de Frank Edgar, tendo o primeiro sido publicado em 1911, intitulada *Litafi Na Tatsuniyoyi Na Hausa* [Contos e Tradições Hausa], M. G. Smith aponta a importância da *Indirect Rule* [Administração Indireta] – sistema através do qual o Império Britânico relegava algumas questões administrativas para aristocracias locais em suas colônias e protetorados – na constituição daquela compilação específica. Segundo Smith, o Major John Alder Burdon, primeiro Residente da Província de Sokoto (Nigéria), teria entregado, em 1910, textos escritos em Ajemic (escrita Hausa) para que Frank Edgar os transliterasse, tendo os seguintes objetivos em mente:

> primeiramente, proporcionar aos Oficiais Administrativos Britânicos materiais adequados para o estudo da língua Hausa e, em segundo lugar, aumentar seu conhecimento sobre a sociedade e cultura Hausa através da apresentação de contos e tradições. Ambos os interesses refletem o padrão da Administração Indireta, através da qual os britânicos procuravam administrar os extensos Emirados Hausa-Fulani por meio de seus governantes e instituições tradicionais. Tal administração exigia que os oficiais britânicos tivessem um conhecimento sólido da língua, história e cultura nativa. Com este fim em vista, oficiais se empenharam em coletar contos e tradições históricas, provérbios, charadas, declarações de costume e crença nativos, e manuscritos sobre assuntos religiosos, legais e históricos da região Hausa e do Borno.[22]

---

[20] Por exemplo: KOELLE, Sigismund W. *African native literature, or Proverbs, tales, fables, and historical fragments in the Kanuri or Bornu language*. To which are added a translation of the above, and a Kanuri-English vocabulary. London : Church Missionary House, 1854. SCHÖN, James Frederick. *Magána Hausa/Hausa speech*. Native literature, or proverbs, tales, fables and historical fragments in the Hausa language to which is added a translation in English. London : Society for Promoting Christian Knowledge, 1885.

[21] Por exemplo: ROOKS W. H.; LEWIS H. Nott. *Batu na Abubuan Hausa/Comments on Hausa things*. London: Henry Frowde, 1903. MERRICK, George. *Hausa Proverbs*. London : Kegan, Paul, Trench, Trübner & Co., 1905. HARRIS, Hermann G. *Hausa Stories and Riddles*, with Notes on the Language, etc., and A Concise Hausa Dictionary. Weston-super-Mare : The Mendip Press, 1908.

[22] "firstly, to provide British Administrative Officers with suitable materials for Hausa language study, and secondly to increase their knowledge of Hausa society and culture by presenting these folk tales and traditions. Both interests reflect the pattern of Indirect Rule by which the British sought to administer the large Hausa-Fulani Emirates through their traditional rulers and institutions. Such administration required British officials to have a sound knowledge of the native language, history and culture. With this end in view, officials strove to collect folk tales and historical traditions, proverbs, riddles, statements of native custom and belief, and manuscripts on religious, legal and historical subjects from Hausa and Bornu." SMITH, M. G. *Foreword*. In: EDGAR, Frank (Comp.); SKINNER, Neil (Trans.). *Hausa tales and traditions*: an English translation of

Remontando ao pioneirismo de Frederick Lugard, *High Commissioner* [Alto Comissário] do Protetorado da Nigéria do Norte entre 1899 e 1906, a Administração Indireta teria tido, portanto, uma importância fundamental para a existência da vasta documentação oficial, compilada na virada e nas primeiras décadas do século XX, acerca de aspectos culturais de habitantes autóctones de regiões nigerianas.[23] Neste sentido, a concretização de tais compilações estava imbuída de uma forte carga colonizadora, sendo o objetivo final do conhecimento acerca dos povos, a própria administração colonial. Por sua vez, as coletas realizadas por missionários em período anterior se relacionavam ao processo evangelizador em África, o que denota que o conhecimento a respeito da língua, organização, cultura, ritos, etc. dos povos com os quais travavam contato encontrava-se intimamente ligado ao esforço de propagação do Cristianismo.[24]

Com base neste brevíssimo rol de obras que registraram costumes e tradições, lendas e contos, provérbios e dizeres, charadas e fábulas na região ocidental africana, gostaríamos de apontar duas questões. Primeiramente, Boubou Hama não foi o primeiro a compilar narrativas orais, mas podemos sugerir que, sendo um homem de cultura, com vasto conhecimento acerca de produções literárias e intelectuais africanas e europeias, ele tenha tido contato com obras daquela natureza ou, ao menos, tenha ficado sabendo de sua existência. Um segundo ponto que gostaríamos de levantar se refere à intenção produtiva: no caso das coleções levadas a cabo por administradores britânicos, o objetivo era de cunho colonial, ao passo que a coletânea de Boubou Hama se insere em um propósito diametralmente oposto.

Por outro lado, gostaríamos de sugerir que deve ter havido algum nível de influência de compilações pré-existentes, ou melhor, da ideia de se trabalhar para recolher e compendiar histórias que faziam parte da estrutura cultural de determinados povos no trabalho que ele viria a desenvolver. Aparentemente, o Níger não possuía a profusão documental presente na Nigéria graças aos britânicos, apesar de alguma coleta de narrativas já ter sido feita no tocante

---

"Tatsuniyoyi na Hausa" / volume one [1911]. London : Frank Cass, 1969; London and New York : Routledge, 2013, p. viii.

[23] Outros exemplos neste sentido, relativos à década de 1910: TREMEARNE, Arthur J. N. *Fifty Hausa Folktales*. [1911] In: GLEW Robert S.; BABALÉ, Chaibou. (Trans.; Ed.). *Hausa folktales from Niger*. Athens, Ohio : Ohio University Center for International Studies, 1993, Vol. 22(4), pp. 457-473. FLETCHER, Roland S. (Comp.; Ed.). *Hausa sayings & folklore*: with a vocabulary of new words. London : Oxford University Press, 1912. RATTRAY, Robert Sutherland. *Hausa Folk-lore Customs, Proverbs, Etc*. Oxford : Clarendon Press, 1913. TREMEARNE, Arthur J. N. *Hausa superstitions and customs*, an introduction to the folklore and the folk. London : John Bale, 1913. TREMEARNE, Arthur J. N. *Hausa Folk-Tales.* London : John Bale, Sons & Danielsson, 1914.

[24] Por exemplo, a respeito da presença e ação missionária na África Ocidental, especificamente regiões do Togo e Costa do Ouro (atual Gana): Cf. SKINNER, Kate. *The Fruits of Freedom in British Togoland*: Literacy, Politics, and Nationalism, 1914-2014. New York and Cambridge : Cambridge University Press, 2015.

a povos da África Francesa.[25] Por sua vez, e até onde conseguimos rastrear, os primeiros volumes da coleção de Boubou Hama (1972) compõem a primeira publicação desta natureza feita após a independência do Níger e especificamente voltada para aquele país e os povos que o compunham.[26] Contudo, não quer dizer que outros não estivessem fazendo o mesmo trabalho no mesmo período, o que é atestado por coleções de contos e lendas elaboradas a partir da década de 1960 que, mesmo guardando muitas semelhanças com a obra de Boubou Hama, diferem desta por conta de, por exemplo, sua organização.

Dentre as que pudemos ter contato, a primeira, em ordem cronológica das datas de coleta, intitula-se *Contes Touaregs de l'Aïr* [Contos Tuaregues do Aïr] e traz 22 contos – recolhidos pela organização religiosa *Petites Sœurs de Jésus* [Irmãzinhas de Jesus] de Agadès junto a informantes originários do povo e região que dão título à coleção, entre os anos de 1963 e 1969 – em língua Tamasheq, acompanhados de tradução em francês, tendo sido publicada em 1974.[27] De acordo com comentários de Geneviève Calame-Griaule, trata-se de um *corpus* inédito a respeito da região do Aïr, uma vez que outras recolhas em dialetos Tuaregue diferentes já haviam sido feitas, tanto no século XIX quanto no XX.[28] As narrativas são divididas entre dois gêneros: 'contos de animais' e 'contos jocosos [*facétieux*]', o que demonstra uma organização que não vemos em Boubou Hama. Mesmo sendo possível

---

[25] Não fizemos um levantamento exaustivo a este respeito, mas podemos citar como exemplos: EQUILBECQ, F. V. *Contes populaires d'Afrique Occidentale*, Paris, 1972 (1re éd. 1913-1916). TRAVÉLÉ, M. *Proverbes et contes bambara*, Paris, 1923.

[26] Como citado, os Hausa fazem parte tanto do território do Níger quanto da Nigéria, motivo pelo qual existem tantas obras produzidas pelos britânicos sobre este povo. Outro exemplo concerne a histórias publicadas pelo etnólogo alemão Leo Frobenius (1873-1938) nos volumes de sua série *Atlantis*: *Volksmärchen und Volksdichtungen Afrikas* [Atlantis: contos de fadas e poesia popular de África], entre 1921 e 1928, que abarcam povos do Sahel e do Sudan, como Soninké, Peul e Hausa. Aparentemente, os tomos de *Atlantis* nunca foram traduzidos para o francês, mas alguns contos neles presentes foram publicados em inglês em 1937 após seleção e preparação por Douglas C. Fox: Cf. FROBENIUS, Leo; FOX, Douglas C. *A gênese africana*: contos, mitos e lendas da África. [1937] São Paulo : Martin Claret, 2010. Não sabemos se Boubou Hama teve contato com este livro, cujo conteúdo se referia justamente a povos que compunham seu Níger, mas podemos afirmar com certeza que fez uso de outra obra de Frobenius, publicada em francês em 1936 sob o título *Histoire de la civilisation africaine* (título original: *Kulturgeschichte Afrikas*, publicado em Zürich em 1933), pois ele faz referência a uma anedota nela relatada relativa a Frobenius e seu amigo Pigmeu. Por coincidência ou não, a sequência do comentário de Boubou Hama refere-se, justamente, a contos e lendas de África: Cf. HAMA, *Essai d'analyse de l'éducation Africaine*, *Op. Cit.*, pp. 226-227.

[27] PETITES SŒURS DE JÉSUS. *Contes Touaregs de l'Aïr*. [1963-1969] Introduction linguistique par Lionel Galand. Commentaires de Geneviève Calame-Griaule. Publié avec le concours du Centre National de Recherche Scientifique. Paris : Société d'Études Linguistiques et Anthropologiques de France (SELAF), Tradition Orale 7, 1974.

[28] São citadas as seguintes obras: HANOTEAU, A. *Essai de grammaire de la langue tamachek*, Alger, 1896. MASQUERAY, E. *Observations grammaticales sur la grammaire touareg et Textes de la tamahak des Taïtoq*, Paris, 1896. FOUCAULD, P. de; CALASSANTI-MOTYLINSKI, A. de. *Textes touareg en prose (dialecte de l'Ahaggar)*, Alger, 1922. NICOLAS, F. *Dictions, Proverbes et Fables de la 'Tamâjeq' des Iullemmeden de l'est*, In: *Anthropos* XLI-XLIV, 1946-1949, pp. 807-816. AGHALI ZAKARA, M.; GALAND-PERNET, P. *Une légende touarègue du varan*. In: *Littérature orale arabo-berbère*, 5º Bulletin de liaison de l'ERA 357, CNRS 1971-1972, pp. 160-169.

agrupar as histórias de sua coleção a partir de sistemas de classificação similares, como o utilizado na citada obra de Frank Edgar[29], por exemplo, o próprio autor não o fez. Contudo, elementos presentes nas narrativas de sua obra são compartilhados com histórias daquela e de outras coleções.

Outro exemplo neste sentido, também de coleta dos anos 1960, é *La mare de la vérité: contes et musique zarma* [A lagoa da verdade: contos e música Zarma], livro publicado em 1976 a partir de coletas feitas no oeste do Níger, em região Zarma, entre 1969 e 1972.[30] Composto por sete textos (cinco contos, um relato em forma de enigmas e um canto de garotas), a obra objetivava reunir composições representativas da arte de contar e de cantar, juntamente com gravações das narrações e músicas (a publicação era acompanhada por dois discos). Em texto introdutório à obra, Nicole Tersis chama a atenção para elementos dos contos que vimos (Capítulo 3) estarem presentes em histórias compiladas por Boubou Hama como, por exemplo, o ser sobrenatural (gênio ou animal) e sua relação com humanos, o elogio à sabedoria e inteligência, a presença da religião muçulmana convivendo com crenças "tradicionais", a existência do chefe e sua Corte, entre outros.[31]

O que gostaríamos de argumentar é que havia uma influência mútua entre textos circulantes e trabalhos que eram desenvolvidos no Níger.[32] A própria obra *Histoire traditionnelle d'un peuple, les Zarma-Songhay* [História tradicional de um povo, os Zarma-Songhay] de Boubou Hama, publicada em 1967, está citada como referência bibliográfica em *La mare de la vérité* [A lagoa da verdade]. Claro está que existe uma diferença temporal entre o momento das coletas das narrativas e o momento da publicação dos livros, e não é nosso objetivo fazer afirmações acerca de quem teriam sido os primeiros coletores de narrativas orais, ainda mais levando em consideração que, no caso específico de Boubou Hama, a presença de contos e lendas perpassa suas obras como um todo, não estando restrita a *Contes et légendes du Niger* [Contos e lendas do Níger]. O importante é perceber a circulação desta

---

[29] No primeiro volume desta obra, vemos a seguinte divisão: "Principalmente animais" (com subcapítulos como 'Aranha', 'Lebre', 'Chacal', etc.); "Caricaturas – Étnica e outros estereótipos" (com subcapítulos como 'Maguje', 'Fulani', 'Gwari', etc.); "Moralizantes" (com subcapítulos como 'Mulheres', 'Pobreza', 'Gratidão e Ingratidão', etc.); "Homens e mulheres, jovens e donzelas"; "Contos sobre dilemas"; e "Casos jurídicos" [*Cases at law*]: Cf. EDGAR, Frank (Comp.); SKINNER, Neil (Trans.), *Op. Cit.*, pp. v-vi.

[30] TERSIS, Nicole. *La mare de la vérité*: contes et musique zarma (Niger). [1969-1972] Avec la collaboration de Bernard Surugue. Langues et Civilisations à Tradition Orale, n. 19. Paris : Société d'Études Linguistiques et Anthropologiques de France (SELAF); Office de la Recherche Scientifique et Technique Outre-Mer (ORSTOM), 1976.

[31] *Id. Ibid.*, pp. 18-19.

[32] A respeito de ideias que circulam, como se difundem e de que maneira caminham: Cf. SAID, Edward. *Reconsiderando a teoria itinerante*. In: SANCHES, Manuela Ribeiro (Org.). *Deslocalizar a "Europa":* antropologia, arte, literatura e história na pós-colonialidade. Lisboa : Edições Cotovia, 2005, pp. 25-42. Voltaremos a esta temática no Capítulo 5 do presente trabalho.

prática de repertoriar registros orais, algo que vinha sendo feito antes e continuou a ser feito ao longo dos anos 1970, quando se publicou a obra em questão.

Neste sentido, à guisa de exemplo, podemos citar quatro outras coletas, levadas a cabo também naquela década, às quais tivemos acesso. Sob o título *Contes tendres, contes cruels du Sahel nigérien* [Contos ternos, contos cruéis do Sahel nigerino], temos uma compilação, feita a partir de histórias recolhidas por pesquisadores franceses entre 1970 e 1978 junto aos Isawaghen (grupo sedentário que vivia em simbiose com os Tuaregues e que conservaram línguas antigas aparentadas do idioma Songhay), composta por 36 contos originalmente narrados em língua Tasawaq.[33] A segunda coleta intitula-se *Contes Haoussa du Niger* [Contos Hausa do Níger], cujas 29 histórias foram compiladas entre 1974 e 1979 por Jacques Pucheu, que chegou a depositar em arquivo uma transcrição Hausa em caracteres fonéticos internacionais, juntamente com fitas gravadas naquele idioma.[34] A terceira coletânea contém 12 contos entrecortados por cantos e um relato salmodiado e foi publicada em 1979 sob o título *Contes zarma du Niger: les génies et les hommes* [Contos Zarma do Níger: os gênios e os homens] a partir de recolha e tradução da linguista francesa Nicole Tersis. Por fim, a quarta coletânea também ganhou publicação em 1979, é composta por duas narrativas Tuaregues, apresentadas em texto bilíngue Tamajaq-Francês, e recebe o título *Traditions Touarègues Nigériennes* [Tradições Tuaregues nigerinas].[35]

Gostaríamos de chamar a atenção para dois pontos: o primeiro concerne à origem das histórias compiladas (muitas vezes já entregue nos títulos das publicações) e o segundo diz respeito a seus autores. Salta aos olhos que as coletâneas mencionadas especificam os povos junto aos quais as narrativas foram coletadas; são contos Zarma, Hausa, Tuaregue, enfim, há clareza acerca de quais populações foram consultadas. Isto não ocorre em *Contes et légendes du Niger* [Contos e lendas do Níger], o que nos permite argumentar que a intenção de Boubou Hama era a de apresentar as tradições de sua terra natal como uma totalidade, ou seja, independentemente de divisões de povos ou grupos humanos; sua obra abrangeria e incluiria todos sob uma mesma égide, o Níger.

Em segundo lugar, também chama a atenção que as mais diversas obras que mencionamos foram levadas a cabo por estudiosos franceses, ou seja, etnólogos, antropólogos, linguistas, enfim, pesquisadores que se interessaram e se debruçaram sobre

---

[33] CALAME-GRIAULE, Geneviève. *Contes tendres, contes cruels du Sahel nigérien*. [1970-1978] Paris : Éditions Gallimard, 2002.

[34] PUCHEU, Jacques. *Contes Haoussa du Niger*: recueillis, traduits et présentés par Jacques Pucheu. [1974-1979] Paris : Éditions Karthala; Agence de Coopération Culturelle et Technique, 1982.

[35] ZAKARA, Mohamed Aghali; DROUIN, Jeannine. *Traditions Touarègues Nigériennes*: Amerolqis héros, civilisateur pré-islamique, et Aligurran, archétype social. Préface de Lionel Galand. Paris : L'Harmattan, 1979.

histórias orais deste ou daquele povo. Neste quesito, chega a ser curiosa a participação de Geneviève Calame-Griaule em duas das obras citadas, pelo fato de ser ela filha do etnólogo Marcel Griaule, a quem Boubou Hama se refere com admiração: "o professor Griaule e sua escola, em pleno coração do Soudan, despertam mitos antigos nos quais se refletem as lendas mais velhas do mundo."[36] Por sua vez, Boubou Hama era, pelo contrário, nascido no Níger, onde vivia e trabalhava; desta forma, podemos argumentar que sua obra se difere de outras do mesmo período também neste sentido, ou seja, sua visão era outra, era "de dentro".

Dado que o conhecimento circulava, o tipo de trabalho de coleta de narrativas orais que era feito na África Ocidental e as publicações dele resultantes também certamente se propagavam, havendo influências e trocas mútuas entre as diversas empreitadas. Observamos que o empreendimento de Boubou Hama não era nem único, nem pioneiro. Contudo, se sua compilação não pode ser tratada como uma singularidade, gostaríamos de sugerir que nela existem elementos singulares, sendo um deles o próprio autor e seus projetos. Na sequência, buscaremos explorar alguns instrumentos que permitam pensar teoricamente acerca do tema da literatura oral, considerando o processo de passagem do registro oral para o registro escrito.

3. "Fixando" o oral na escrita

Ao compreendermos *Contes et légendes du Niger* [Contos e lendas do Níger] como uma obra de literatura oral, emerge uma problemática relativa ao próprio termo 'literatura'. Em sua vertente europeia, este conceito foi plenamente desenvolvido apenas no século XIX[37], não comportando, portanto, a complexidade das composições do Sahel ocidental sem data de origem. Como exposto por Flamarion Cardoso, "o que pode existir é a conotação social de

[36] « Le professeur Griaule et son école en plein cœur du Soudan, réveillent des mythes anciens où se reflètent les plus vieilles légendes du monde. » HAMA, Boubou. *Kotia-Nima I*: rencontre avec l'Europe. Paris : Présence Africaine, 1968, p. 145. Marcel Griaule é especialmente reconhecido por seu trabalho junto ao povo Dogon, que apesar de se estender por uma região mais ampla, encontrava-se mais substancialmente na colônia do Soudan (atual Mali). Algo de seus estudos a este respeito aparece citado por Boubou Hama, que chega mesmo a incluir figuras desenhadas por ele: Cf. HAMA, *Essai d'analyse de l'éducation Africaine*, *Op. Cit.*, pp. 218-224. Ainda outro reconhecimento se refere ao contato de Griaule com o sistema de mundo dos Dogon: Cf. HAMA, *Écrits sur le Soudan*, *Op. Cit.*, p. 15.

[37] Segundo Adriana Facina, por literatura entende-se, *grosso modo*, "aquele campo de letras que conquistou certa autonomia e especialização no mundo contemporâneo, destacando-se do que se costumava denominar 'belas letras' e que incluía, além da poesia e do romance, a filosofia, a história, o ensaio político ou religioso. Essa redefinição de fronteiras é um processo que se consolidou com força particular a partir de 1848, quando a derrota da onda revolucionária que varreu a Europa, e que ficou conhecida como 'Primavera dos Povos' impôs um questionamento das relações entre literatura e política e estimulou o surgimento do escritor (...)". FACINA, Adriana. *Literatura e sociedade.* Rio de Janeiro : Jorge Zahar Ed., 2004, p. 7.

certos discursos como literários. A literatura é e só pode ser uma noção historicamente definida."[38] Na mesma vertente, e acrescentando os argumentos de que nem todas as culturas possuem uma categoria correspondente a 'literatura' e de que é necessário expandir o alcance da compreensão relativa aos aspectos que se referem àquele conceito, Karin Barber faz a opção de utilizar a palavra 'texto' para se referir à "enunciação (oral ou escrita) que é urdida de maneira a atrair a atenção ou prolongar-se para além do momento."[39]

A língua árabe possui uma palavra que, hoje, é traduzida vulgarmente como 'literatura'.[40] Entretanto, a noção de *'adab* é muito mais abrangente do que entendemos por 'literatura' em sua vertente ocidental (como um conjunto de produções, conceitos e gêneros literários estabelecidos pelo Ocidente), uma vez que engloba as ideias de tradição, de costumes, de etiqueta, de ética, de saberes, de prosa, de valores e de história.[41] Neste sentido, fragmentar termos como 'história' e 'literatura' em suas vertentes europeias é restringir e perder a fluidez de sentido que existe entre eles, tanto no mundo árabe, quanto no mundo africano. Como explica Hampâté Bâ, "a tradição africana não corta a vida em fatias"[42] e "na África, tudo é 'História'."[43] Por esta perspectiva, havendo fronteiras menos rígidas entre o histórico e o literário, quando nos referirmos a 'literatura' no contexto africano, podemos sugerir que seja entendida em seu sentido mais amplo – como aquele trazido pelo conceito de *'adab* –, de modo a que possamos usá-la como mecanismo de entrada para uma realidade vivida por seus narradores.

Por este viés, ao vermos a obra de Boubou Hama como "literária" no sentido de *'adab*, compreendemos que não se trata de uma grande produção imaginada, irreal, mas que os contos e lendas que a compõem estão permeados por costumes, tradições, valores e, portanto,

---

[38] CARDOSO, Ciro Flamarion. *Narrativa, sentido, história.* Campinas/SP : Papirus, 1997, p. 24.

[39] "...[text] is utterance (oral or written) that is woven together in order to attract attention and to outlast the moment." BARBER, Karin. *The anthropology of texts, persons and publics*: oral and written culture in Africa and beyond. Cambridge : Cambridge University Press, 2007, p. 2.

[40] Agradeço ao professor Dr. Paulo Daniel Farah (USP) pela orientação neste sentido.

[41] Cf. TOELLE, Heidi; ZAKHARIA, Katia. *À la découverte de la littérature arabe*: du VIe siècle à nos jours. Paris : Éditions Flammarion, 2003, pp. 115-163. Em uma fala, o Dr. Rüdiger Seesemann (*Universität Bayreuth*) esclareceu a diferença entre *'ilm* e *'adab* nos seguintes termos: este comportaria as ideias de literatura, belas artes, estilo literário, alta cultura [*fine culture*], boas maneiras, conduta adequada, disciplina, formação de caráter, e práticas relacionadas ao trabalho de elaboração de si mesmo [*practices of the self*]; enquanto que o primeiro comportaria a ideia de conhecimento. Além disso, *'adab* seria uma pré-condição para *'ilm*, no sentido de que antes é necessário formar o caráter, para só então adquirir conhecimento. Seesemann ainda proveu um exemplo relativo à passagem corânica na qual Iblis se recusa a curvar-se a Adão (Capítulo 3), explicando que aquele personagem teria agido daquela maneira não por falta de *'ilm*, mas por falta de *'adab*. SEESEMANN, Rüdiger. *'Ilm and 'adab*: observations on Islamic knowledge practices in Sudanic Africa. Comunicação apresentada no evento *2016 Cadbury Conference*: Bodies of text: learning to be Muslim in West Africa. England : University of Birmingham, June 2016.

[42] HAMPÂTÉ BÂ, *Op. Cit.*, p. 175.

[43] *Id. Ibid.*, p. 184.

experiências, as quais se encontram fundamentadas no vivido, ou seja, estão calcadas em um real. Neste contexto, se formos historicizar aquelas narrativas e compreendê-las como produto da época e sociedade de seu(s) autor(es)[44], mas utilizarmos apenas o filtro da "literatura" em seu sentido ocidental, acabaremos por perder a dimensão mais vasta que *'adab* comporta. Assim, gostaríamos de sugerir que o termo 'literatura oral' também seja compreendido naquela vertente quando tivermos *Contes et légendes du Niger* em mente.

Outro elemento a ser levado em consideração na presente temática é a tradição oral. De acordo com Vansina, que trabalhou no sentido de descortiná-la como uma chave de acesso essencial para o estudo de aspectos culturais de povos africanos, a fala, no contexto de sociedades eminentemente orais, é mais do que um meio de comunicação, é "um meio de preservação da sabedoria dos ancestrais."[45] Por outro lado, indo além do âmbito da conservação, Barber argumenta, a partir de um apontamento de Raymond Williams, que a "tradição é sempre criada retrospectivamente e está sempre sendo revisada. Continuamente reescrevemos a linhagem de nossas produções atuais e, ao acrescentar um novo exemplo ao *corpus*, a abrangência de possibilidades futuras é expandida, mesmo que apenas momentaneamente."[46]

Nesta direção, torna-se mais interessante tomar os elementos que compõem e estão presentes nas histórias da "tradição oral" não como repetições de algo que foi conservado estaticamente, mas como experiências – no sentido benjaminiano[47] – que produzem efeito naqueles que leem/ouvem as histórias. Outro ponto presente na teoria de Benjamin que se torna essencial neste sentido é a ideia de 'abertura', que traz consigo a noção de um movimento infinito no tempo e uma memória infinita.[48] Ao rememorar e ao transmitir uma experiência – ações que se condensam no ato de narrar –, o sujeito produz novas experiências, que são também vividas, e não apenas absorvidas secamente pelo outro. Por esta perspectiva, a transmissão da narrativa acaba por gerar um sentido de comunidade, na qual também está calcada a própria tradição, cuja força de transmissão reside na *palavra*.

---

[44] FACINA, *Op. Cit.*, p. 9.
[45] VANSINA, Jan. *A tradição oral e a sua metodologia.* In: *História geral da África*, I, *Op. Cit.*, pp. 139-140.
[46] "...tradition is always created retrospectively and is always under revision. We continually rewrite the pedigree of our current productions. And by adding a new instantiation to the corpus, the range of future possibilities is expanded, even if only minutely." BARBER, *Op. Cit.*, p. 44. Grifo nosso.
[47] Compreendemos os contos e lendas como *narrativas*, tal como entendidas por Benjamin, ou seja, como experiência – no sentido da experiência coletiva e transformadora (*Erfahrung*), em oposição a vivências isoladas (*Erlebnisse*) –, a qual se encontra calcada em uma tradição, uma comunidade e uma história.
[48] GAGNEBIN, Jeanne-Marie. *Walter Benjamin ou a história aberta*. In: BENJAMIN, Walter. *Magia e técnica, arte e política*: ensaios sobre literatura e história da cultura. Obras escolhidas, Vol. I, 3ª ed. São Paulo : Brasiliense, 1987, pp. 12-13.

De acordo com Senghor, no contexto específico africano existiam algumas especificidades no tocante à palavra (fosse ela escrita ou falada), a qual era entendida como poderosa, mágica, simbólica e imagética.[49] Segundo Hampâté Bâ: "a palavra se empossava, além de um valor moral fundamental, de um caráter sagrado vinculado à sua origem divina e às forças ocultas nela depositadas. Agente mágico por excelência, grande vetor de 'forças etéreas', não era utilizada sem prudência."[50]Assim, dentro do que se considerava "tradição africana", a fala tinha poder de criação; na transmissão, se materializavam e eram postas em movimento forças (poder, querer e saber) que existiam em potência até o momento em que eram escoadas pela fala, a qual, por sua vez, gerava vida e ação.[51] De acordo com Benjamin, "o acontecido vivido é finito, ou pelo menos encerrado na esfera do vivido, ao passo que o acontecimento lembrado é sem limites, porque é apenas uma chave para tudo o que veio antes e depois"[52]; desta forma, quando uma narrativa é contada, são criadas novas semelhanças e entrecruzamentos, e novas experiências são estabelecidas. Neste sentido, uma narrativa, ao ser transmitida, produz e é, ela mesma, uma experiência, ou seja, tem uma amplitude dilatada e traz um "vivido" a cada vez que é contada.

O poder da palavra é uma das dimensões que permite compreender a importância da oralidade em território africano, extremamente rico em mitos, lendas, histórias e contos orais, salvaguardados por diversos grupos de pessoas[53], incluindo o próprio Boubou Hama. Dentro deste objetivo comum, narrativas cujas temáticas se relacionavam a costumes, tradições, organização social, ritos, relações com a natureza e com o mundo invisível, entre outros, eram meio privilegiado para a transmissão de conhecimento. Além de tais histórias possuírem caráter educativo, como observamos (Capítulo 3), os mais diversos aspectos da cultura dos povos aos quais se relacionavam eram transmitidos e lembrados por aqueles que as ouviam e que iriam, por sua vez, contá-las a outros.

Neste sentido, e ainda seguindo os passos de Benjamin, podemos entender 'narrativa', 'experiência' e 'reminiscência' como termos indissociáveis. Indo além, se "a reminiscência

---

[49] Cf. SENGHOR, Léopold Sédar. *Speech and Image*: an African tradition of the surreal. In: ROTHENBERG, Jerome; ROTHENBERG, Diane (Ed.). *Symposium of the whole*: a range of discourse toward an ethnopoetics. Los Angeles : University of California Press, 1983, pp. 119-120. Sobre o assunto: Cf. HAMPÂTÉ BÂ, *Op. Cit.*, pp. 167-174. Ainda: Cf. MOUNKAÏLA, Fatimata. *Aux sources de la littérature orale*: "beaux parleurs et maîtres de la parole." In: VUARCHEX, *Op. Cit.*, p. 34.
[50] HAMPÂTÉ BÂ, *Op. Cit.*, p. 169.
[51] *Id. Ibid.*, p. 172.
[52] BENJAMIN, Walter. *A imagem de Proust.* In: BENJAMIN, *Op. Cit.*, p. 37.
[53] Cf. MOUNKAÏLA, *Op. Cit.*, pp. 34-37. Cf. HAMPÂTÉ BÂ, *Op. Cit.*, pp. 193-200. Cf. MAHAMADOU, Moussa; MAÏGA, Kanguèye Seyni. *L'óralité dans la littérature écrite d'expression française.* In: VUARCHEX, *Op. Cit.*, 96-101.

funda a cadeia da tradição, que transmite os acontecimentos de geração em geração"[54], aqueles contos e lendas (narrativas) ligavam-se à própria experiência, à própria história, ao próprio real das comunidades que os transmitiam. De acordo com Paul Zumthor, as tradições orais aderem à existência coletiva e às formas experimentadas de maneira mais livre e mais eficaz que discursos escritos: "o que diz essa boca parece mais opaco, requer atenção de maneira mais insistente, penetra mais fundo na lembrança e aí fermenta, confirma ou revolve os sentimentos vividos, alarga misteriosamente a experiência que eu, ouvinte, creio ter de mim mesmo, de ti e desta vida."[55] A partir de tais questões, podemos argumentar que a cultura "tradicional" e a literatura oral continuaram a se fazer presentes em movimentos de resgate e conservação cultural no período pré e pós-independências em África – dos quais o trabalho de Boubou Hama antes e depois de 1960 é exemplar –, cujo objetivo era manter tradições e características culturais com vistas a passá-las para outras gerações.[56]

Contudo, é preciso atentar para ambos os lados da moeda: se por um lado existia um afã de salvaguarda e conservação, por outro também estava presente uma dinâmica de criação, produção e modificação. A este respeito, ao focar sua atenção em textos orais – produzidos eminentemente em territórios africanos –, Barber levanta questões importantes acerca de como pessoas conservam cultura e, ao mesmo tempo, geram novos elementos a partir dela, em um movimento simultâneo de consolidação/fixação e emergência/inovação.[57] Este argumento é essencial, e voltaremos a este ponto, pois coloca em questão a ideia de que algo possa ser realmente firmado de modo imutável, como muito já se discutiu a respeito do processo de fixação de registros orais através da escritura.

Em diversos estudos que teorizaram a relação oral/escrito, a ênfase foi posta nas diferenças entre os dois registros. Nesta linha, destacou-se que as formas de se atingir o público com a fala é diferente de como ele é atingido com o texto escrito; no primeiro caso, existe um momento fugidio, um corpo e uma voz, que não ficam registrados na escrita.[58] Além disso, uma história contada oralmente não é contada de uma forma única e codificada, uma vez que o narrador a conta de acordo com o público e com a situação em que se encontra

---

[54] BENJAMIN, Walter. *O narrador*: considerações sobre a obra de Nikolai Leskov. In: BENJAMIN, *Op. Cit.*, p. 211.
[55] ZUMTHOR, *Op. Cit.*, p. 150.
[56] Cf. HAMPÂTÉ BÂ, *Op. Cit*. Ainda sobre conservação, Cf. MARIKO, El Hadj Keletigui Abdourahmane. *Le Niger*: diversité culturelle et linguistique. In : VUARCHEX, *Op. Cit.*, p. 23.
[57] BARBER, *Op. Cit.*, p. 68.
[58] Como Zumthor belamente escreve: "As palavras cotidianas dispersam as palavras no leito do tempo, ali esmigalham o real; a voz poética os reúne num instante único – o da performance –, tão cedo desvanecido que se cala; ao menos, produz-se essa maravilha de uma presença fugidia mas total. Essa é a função primária da poesia; função de que a escritura, por seu excesso de fixidez, mal dá conta." ZUMTHOR, *Id. Ibid.*, p. 139.

a comunidade. Enfim, a oralidade seria entendida como contextual e inter-pessoal, enquanto que as histórias escritas "perderiam" aqueles elementos. De acordo com Walter Ong, "palavras escritas são resíduo. A tradição oral não tem tal resíduo ou depósito. Quando uma história narrada com frequência não está de fato sendo narrada, tudo que existe dela é o potencial de certos humanos em contá-la... Felizmente a palavra escrita [...] também é infinitamente adaptável."[59]

No campo de estudos da oralidade, os trabalhos de Ong foram influenciados por aqueles de Milman Parry[60] e Eric Havelock[61], que seguiram linhas parecidas no sentido de identificar as influências da oralidade em textos escritos e de compreender as transições do oral para o escrito. Até este ponto, tais estudos possuem a relevância de auxiliar na compreensão daquele processo de transição; contudo, Barbara M. Cooper levanta algumas críticas a outros aspectos de estudiosos como Havelock e Ong. Segundo a autora, estes homens não teriam tido contato ou experiência suficientes com culturas que possuíam a oralidade como parte significativa de produção intelectual e cultural e, ainda assim, seus trabalhos teriam contribuído para formar:

> um complexo de suposições sobre a natureza do "homem oral" que inclui: produção oral previsível a serviço da memória, profundo conservadorismo "homeostático", pensamento concreto em detrimento do abstrato, identidade coletiva no lugar de individual, uma ênfase no sentido do som sobre o sentido da visão, e assim por diante.[62]

Tais questões são problemáticas e devem ser levadas em consideração, assim como é necessário se aproximar com cautela de determinadas teorias relativas ao oral/escrito. Como atenta Paul Zumthor, o próprio termo 'oralidade' já remeteu simplesmente, com sentido negativo, à ausência de escritura. Outro exemplo neste sentido é a hoje criticada ideia de que a escrita seria um fator de desenvolvimento, como argumenta Jack Goody em um de seus trabalhos: "não obstante, o advento de um sistema de escrita mais simples e um público leitor mais amplo foram, claramente, fatores de grande importância social e intelectual no mundo Mediterrâneo, e não é por acidente que, hoje em dia, tanta ênfase seja posta no letramento por

---

[59] ONG, W., 1982 *apud* WILENTZ, *Op. Cit.*, p. 65.

[60] PARRY, Milman. *The Making of Homeric Verse:* The Collected Papers of Milman Parry, edited by Adam Parry, Oxford University Press, 1971.

[61] HAVELOCK, Eric A. *A revolução da escrita na Grécia e suas consequências culturais.* [1981] São Paulo : Editora UNESP; Editora Paz e Terra, 1996.

[62] "...a complex of assumptions about the nature of "oral man" that include formulaic oral production in the service of memory, profound "homeostatic" conservatism, concrete rather than abstract thought, collective rather than individual identity, an emphasis on the sense of sound over the sense of sight, and so on." COOPER, Barbara M. *Oral sources and the challenge of African history*. In: PHILIPS, John Edward (Ed.). *Writing African History.* USA : University of Rochester Press, 2005, p. 199.

programas de desenvolvimento social."[63] Por sua vez, Frederick Cooper chama a atenção para alguns perigos e atenta para que não se recaia em equívocos como, por exemplo, a consideração de tons racistas de que sociedades africanas teriam aquelas características (elencadas como constituintes do "homem oral") em oposição a outras como escritura, tecnologia e liberdade individual.

Indo mais além, mas ainda em relação à questão da oralidade, o mesmo autor dá indicações no sentido da construção histórica em África e da maneira pela qual as fontes orais foram utilizadas por historiadores africanos dos anos 1960 ("como o caminho para a história do povo") e, por outro lado, como poderiam ser utilizadas (levando em conta dificuldades conceituais e considerando a presença do colonialismo).[64] No interior de toda esta temática, outras questões emergem e requerem cautela; como atenta Isabel Hofmeyr:

> a ideia de oralidade tornou-se um último reduto implícito onde a "diferença" africana se esconde. À medida que os termos 'desenvolvido' e 'subdesenvolvido', 'moderno' e 'tradicional', 'urbano' e 'rural' foram desvinculados, a díade escritura/oralidade adquiriu uma sobrevida na qual passou a servir como substituta para aqueles termos e para seus supostos progenitores, a saber, Europa e África[65]

Percebe-se que a relação entre oral e escrito é complexa e levanta discussões das mais diversas. Ao comentar sobre o uso de fontes orais para o trabalho do historiador, Gwyn Prins atenta para algumas das vantagens e limitações deste tipo de fonte, tecendo comparações entre o oral e o escrito e, nesta relação, ponderando sobre alguns perigos e problemas de ambos os tipos de documentos.[66] Apesar da importância que a oralidade adquire nos estudos africanos, aparentemente diversos pontos precisam, ainda, ser afinados. Neste sentido, gostaríamos de sugerir que a ideia de escrita/oralidade não deve ser entendida como sendo constituída por categorias completamente dicotômicas, como se houvesse uma separação implícita e total entre os termos.

---

[63] "nevertheless the advent of a simpler writing system and a larger reading public were clearly factors of great social and intellectual importance in the Mediterranean world and it is not accident that at the present day so much stress is laid on literacy in programmes of social development." GOODY, Jack. *Introduction*. In: GOODY, Jack (Ed.). *Literacy in traditional societies*. Cambridge : Cambridge University Press, 1968, p. 21.

[64] COOPER, Frederick. *Op. Cit.*, pp. 35-36.

[65] "The idea of orality has become an implicit last redoubt where Africa's 'difference' lurks. As the terms 'developed' and 'undeveloped', 'modern' and 'traditional', 'urban' and 'rural' have been uncoupled, the dyad of literacy and orality has acquired an afterlife in which it doubles for these terms and for their supposed progenitors, namely Europe and Africa." HOFMEYR, Isabel. *John Bunyan, his chair, and a few other relics*: orality, literacy, and the limits of area studies. In: WHITE, Luise; MIESCHER, Stephan F.; COHEN, David William (Ed.). *African words, African voices*: critical practices in oral history. USA : Indiana University Press, 2001, p. 78.

[66] Cf. PRINS, Gwyn. *História oral*. In: BURKE, Peter (Org.). *A escrita da história*: novas perspectivas. São Paulo : UNESP, 1992.

Por outro lado, não podemos deixar de pontuar limites (que podem ser fluidos) entre evidências orais e evidências escritas; por exemplo, como exposto por Barber, no texto oral não se levanta a questão de quem está falando, para quem, pelos interesses de quem, "uma vez que o falante e os ouvintes estão sempre visíveis e concretamente presentes, e o texto claramente não tem existência para além deles."[67] Por sua vez, Darnton também aponta que elementos do relato oral, como o desempenho, não estão presentes nos textos escritos, sendo que tanto a interpretação existente na oralidade quanto as versões (de contos, por exemplo) que não foram escritas acabam por nos escapar.[68] Ao mesmo tempo, o autor salienta que os documentos escritos possuem, sim, evidências que permitem reconstruir a tradição oral e compreender um pouco daquele universo de oralidade no qual os contos eram narrados originalmente.[69]

No pensamento de Zumthor, fica levantada uma dúvida ("a 'oralidade' é uma abstração; somente a *voz* é concreta, apenas sua escuta nos faz tocar as coisas"[70]) e uma intenção ("valorizar o fato de que a *voz* foi então um valor constitutivo de toda obra que, por força de nosso uso corrente, foi denominada 'literária'")[71], importantes de serem tidas em mente. Em contexto africano, oralidade e escrita são ainda menos reconhecidas como binômios separados, uma vez que, em diversos casos, a escrita foi usada dentro de sua lógica de linguagem oral. Neste sentido, gostaríamos de argumentar que esta, a linguagem oral, acabou por apropriar-se do papel para ganhar força, ainda mais em contexto de jugo colonial. Como exposto por Barber, "os poderes coloniais fizeram uso da escrita como um meio de dominação, tanto política quanto culturalmente. Mas os colonizados também se apoderaram da escritura [*literacy*] como uma nova arma, recurso e oportunidade."[72]

Além disso, contrariamente à ideia de que "a letra mata", presente em uma epístola de São Paulo[73], pensamos que o escrito, diferente de "assassinar" o oral, dá respaldo a ele, permitindo que ele seja "reavivado" (lido, interpretado, falado, ouvido) posteriormente, de

---

[67] BARBER, Karin. *I could speak until tomorrow. Apud* COOPER, Frederick, *Op. Cit.*, p. 201.
[68] DARNTON, Robert. *O grande massacre de gatos*, e outros episódios da história cultural francesa. Rio de Janeiro : Graal, 1986, p. 31.
[69] *Id. Ibid.*, p. 33.
[70] ZUMTHOR, *Op. Cit.*, p. 9. Grifo no original.
[71] *Id. Ibid.*, p. 9. Grifo no original.
[72] "The colonising powers used writing as a means of domination, both politically and culturally. But the colonised also seized upon literacy as a new weapon, resource and opportunity." BARBER, *The anthropology of texts, persons and publics*, *Op. Cit.*, p. 181.
[73] "Ele é que nos fez aptos para ser ministros da Nova Aliança, não a da letra, e sim a do Espírito. Porque a letra mata, mas o Espírito vivifica." 2 Coríntios 3:6.

outra forma, em outro contexto, com outros objetivos.[74] Pode, portanto, existir uma harmonia, na qual nem o escrito põe fim ao oral, nem vice-versa: "a fixação pela e na escritura de uma tradição que foi oral não põe necessariamente fim a esta, nem a marginaliza de uma vez. [...] Inversamente, o fato de que uma tradição escrita passe ao registro oral não traz sua degradação nem a esteriliza. [...] renovada, essa tradição permanece muitas vezes produtiva."[75] Nesta direção, gostaríamos de sugerir que o oral acaba por fazer uso do escrito para reaparecer novamente como experiência e, a partir da percepção de semelhanças, como transformação: "transforma o passado porque este assume uma forma nova, que poderia ter desaparecido no esquecimento; transforma o presente porque este se revela como sendo a realização possível dessa promessa anterior, que poderia ter-se perdido para sempre, que ainda pode se perder se não a descobrirmos, inscrita nas linhas do atual."[76]

Sob esta perspectiva, a transmissão de valores e tradições (presentes no contexto narrativo oral) passa por um processo de ressignificação, alteração e retransmissão a partir e através do texto escrito[77], ainda que a escrita não seja a única forma de manter um discurso falado. Nesta direção, Barber faz uso do conceito de entextualização [*entextualisation*] – "a arte de transformar palavras em textos que perduram no tempo"[78] – para argumentar que trechos de discurso descontextualizados ("texto") e o ato de colocar elementos discursivos em movimento ("performance") são dois lados de uma mesma moeda.[79] A partir de tais reflexões, gostaríamos de argumentar que a díade escrita/oralidade não é formada por elementos de diferença tão candente quanto a princípio se possa imaginar, ou seja, a oralidade não é sempre passageira e fluida, assim como a escrita não é sempre fixadora e estável.[80] Assim sendo, e retomando uma ideia anterior (Capítulo 3), argumentamos que Boubou Hama não estava apenas coletando registros orais e imobilizando-os em registro escrito, mas estava também

---

[74] Um exemplo que chama bastante a atenção neste sentido é a reescritura da epopeia de Sunjata em forma de peça de teatro, com a batalha de Kirina narrada como se fosse uma partida de futebol. Cf. RAYAZONE, Gino. *Soundjata, l'épopée mandingue*. Spectacle de la compagnie Sobé, ronéotypé, 2001. *Apud* SIMONIS, Francis. *L'Afrique soudanaise au Moyen Âge*: le temps des grands empires (Ghana, Mali, Songhaï). Marseille : CRDP de l'académie d'Aix-Marseille, 2010, pp. 156-159.

[75] ZUMTHOR, *Op. Cit.*, p. 154.

[76] BENJAMIN, Walter. *Sobre o conceito da história*. In: BENJAMIN, *Op. Cit.*, p. 16.

[77] "Distinguir *tradição* oral e *transmissão* oral: a primeira se situa na duração; a segunda, no presente da performance." ZUMTHOR, *Op. Cit.*, p. 17. De acordo com Zumthor, a tradição é aberta, estendida no tempo e no espaço, e suas variações se originam no fato de serem veiculadas oralmente, mas também leva em consideração a possibilidade de "reavivação" a partir do texto escrito: "o 'texto' existe de modo latente; a voz do recitante o atualiza por um momento; depois ele retorna a seu estado, até que outro recitante dele se aproprie." ZUMTHOR, *Op. Cit.*, p. 144.

[78] "the art of making words into texts that outlive the moment." BARBER, *The anthropology of texts, persons and publics*, *Op. Cit.*, p. 93. Sobre a questão, ver também as páginas 21-29 e 68-79.

[79] Cf. *Id. Ibid.*, p. 79. Nesta linha, a autora fornece exemplos nos quais fica clara a inseparabilidade entre improvisação criativa e fixação/consolidação de palavras em textos: Cf. *Id. Ibid.*, p. 86.

[80] Cf. *Id. Ibid.*, p. 101, p. 201, p. 203 e p. 212.

gerando algo seu, novo e inovador, passível, inclusive, de ainda mais transformação a cada leitura.

4. Objetivos de Boubou Hama com sua coletânea

Com base na antropologia social, Gellner postula que duas das formas de restrição a comportamentos e condutas sociais incompatíveis com a ordem estabelecida são: a submissão a rituais, e a linguagem. Em relação a esta última, e segundo o autor, é a partir do estabelecimento de conceitos e da semântica que se pode, por um sistema signos, delinear as maneiras de se proceder socialmente.[81] Nesta perspectiva, após "estocarem" conceitos, significados, proposições e doutrinas, os homens os codificam através da escrita [*literacy*], sendo a posição de Durkheim neste sentido a de que as sociedades sem escrita [*preliterate*] incutiam aqueles conceitos através de rituais, motivo pelo qual elas não precisavam de uma lógica coerente.[82] Por sua vez, Lévi-Strauss veio contrapor esta noção e defender que as sociedades ditas "primitivas" possuíam um pensamento ("selvagem") dotado de extrema logicidade e coerência.[83] Segundo ele, os naturalistas se equivocaram ao "crer que os fenômenos naturais são *o que* os mitos procuram explicar: quando são antes aquilo *por meio de que* os mitos procuram explicar realidades que não são, elas próprias, de ordem natural, mas lógica."[84]

As pesquisas posteriores, além de atentarem para imprecisões nas teorias de Lévi-Strauss, também confirmaram, nas sociedades cuja base era a oralidade, a existência de conceitos e códigos de linguagem (oral) que possuíam função de controle social e educação.[85] Devemos lembrar que, no contexto africano, a palavra falada não é apenas importante, ela é

---

[81] GELLNER, Ernest. *Origins of society*. In: FABIAN, A. C. (Ed.). *Origins*: the Darwin College lectures. Cambridge : Cambridge University Press, 1988, pp. 130-131.
[82] *Id. Ibid.*, p. 133-134.
[83] Um exemplo que vai nesta direção e que foi usado por Maybury-Lewis para contrapor a ideia de que os povos "tribais" faziam suas descobertas por puro acaso ou acidente é o processamento da mandioca brava pelos indígenas amazônicos. Sendo um processo complexo, "é difícil imaginar os tipos de acidentes que teriam levado à invenção de um processo como esse. Indígenas mordendo tubérculos de mandioca e caindo mortos? Outros pisoteando com raiva aqueles perigosos tubérculos? Mordendo-os por vingança? Descobrindo que sem o sumo eles são inofensivos? Dificilmente. Os segredos da mandioca foram obviamente descobertos no curso de uma exploração paciente e experimentação sistemática com o ambiente, que perdura por centenas de anos junto aos habitantes da floresta." MAYBURY-LEWIS, David. *Millenium*: tribal wisdom and the modern world. New York : Viking Penguin, 1992, p. 47.
[84] LÉVI-STRAUSS, Claude. *O pensamento selvagem.* [1962] São Paulo : Editora Nacional, 1976, p. 119. Grifos no original.
[85] Por exemplo: Cf. HIMA, Mariama. *L'éducation à travers le conte*: dans la société zarma-songhay. In: VUARCHEX, *Op. Cit.*, pp. 38-40.

poderosa, como expressa Mounkaïla: "bem dita e na circunstância que convém, dá acesso à quase tudo, e permite desfazer praticamente todos os problemas, mas aquela mal dita, a má palavra, pode fazer muito mal, tão mal que a marca que ela imprime sobre o indivíduo ou o grupo ficará para sempre."[86] Na mesma linha, Ki-Zerbo postula que "para o africano, a palavra é pesada. Ela é fortemente ambígua, podendo fazer e desfazer, sendo capaz de acarretar malefícios."[87]

Neste sentido, a oralidade, imbuída de uma forte função pedagógica e de gerência social, desenvolvia um papel essencial para a passagem de valores e tradições culturais, um processo levado a cabo por personagens considerados detentores daqueles conhecimentos. De acordo com Mariama Hima, a avó possuía papel preponderante na sociedade Zarma-Songhay por conservar a tradição, mediar a educação sexual das crianças e ensinar sobre temas sociais e espirituais[88], tendo funções muito próximas às do xamã, conforme a concepção de Sevcenko.[89] Outro personagem que aparece frequentemente como intérprete e depositário das tradições é o *griot* (ou *djeli*), uma figura ambulante que caminha entre casas e cerimônias animando, instruindo e divertindo (Capítulo 3). Esta ideia de um conjunto de "belos falantes", como Mounkaïla os define, parece um tanto romântica, mas gostaríamos de sugerir que a continuidade da transmissão é importante, independente de quem esteja atuando no processo.

Argumentamos que tanto a tradição oral quanto a literatura oral possuem dinamismo, havendo um movimento simultâneo de resgate/conservação e de produção/modificação. Neste fluxo constante, juntamente com o que é criado e inovado, conhecimentos, valores, história e os mais diversos aspectos culturais também acabam por ser transmitidos. No tocante à obra de Boubou Hama, existem determinados ensinamentos cuja intenção de passagem a outras gerações e pessoas está claramente explicitada por ele. Assim sendo, o autor apresenta a transmissão como um dos objetivos de sua recolha e registro de contos e lendas.

Como exemplo, podemos lembrar (Capítulo 3) do ensinamento aos governantes que a história *Funya, le vaurien* [Funya, o patife] traz, ao qual Boubou Hama acrescenta a observação de que havia recolhido aquele conto para que os príncipes e estadistas pudessem governar guiados pelos ideais de paz e progresso. A explicação traz uma justificativa política para seu trabalho, pretendendo que o conto fosse lido e compreendido por governantes que, a

---

[86] « La parole africaine bien dite et dans la circonstance qui convient, donne accès à presque tout, et permet de dénouer quasiment tous les problèmes, mais celle mal dite, la méchante parole, donc, peut faire très mal, si mal que la marque qu'elle imprime sur l'individu ou le groupe demeurera toujours. » MOUNKAÏLA, *Op. Cit.*, p. 34. Esta questão também é explorada em, por exemplo, HAMPÂTÉ BÂ, *Op. Cit.*, pp. 181-187, e retomada por SIMONIS, *Op. Cit.*, pp. 17-20.
[87] KI-ZERBO, Joseph. *Introdução geral*. In: *História geral da África*, I, *Op. Cit.*, p. xl.
[88] Cf. HIMA, *Op. Cit.*, pp. 38-39.
[89] SEVCENKO, *Op. Cit.*, pp. 129-130.

partir do momento que passassem a ter em mente seus ensinamentos, poderiam fazer administrações melhores. A intenção também era direcionada a jovens, partindo do princípio que estes não possuíam o pensamento engessado e estavam abertos a novas possibilidades. Outro momento no qual o autor se justifica nesta perspectiva explicativa é ao citar um provérbio francês (também já referenciado anteriormente): "O provérbio francês não diz exatamente que *O hábito é uma segunda natureza*? ou ainda, *expulse o natural que ele volta a galope*? Estas frases concernem a todos nós. E é pelo interesse de todos que as recolhi para vocês."[90] Em ambos os casos, a intenção e a justificativa estão claras. Em outros, o ensinamento encontra-se subentendido, ou seja, não há uma explicação em primeira pessoa nem um direcionamento a um público específico, como ocorre em alguns diálogos do Pássaro Branco (Capítulo 3).

Gostaríamos de argumentar que os objetivos de Boubou Hama com sua recolha e publicação de narrativas orais possuem forte caráter pedagógico. Para ele, os contos e as lendas compunham uma das vias educativas em África, ficando a outra incumbida ao Islamismo. Em seu *Essai d'analyse de l'éducation Africaine* [Ensaio de análise da educação africana], lemos:

> Toda esta vida do passado africano se reflete no maravilhoso de nossos contos, nas lendas que fixaram o êxodo de nossos ancestrais, como ela está inteira em nossa história que sabiam tão bem, como nos poemas (nossa cultura) [que contam] nossos *griots* de família, nossos "trovadores" aos quais pedimos, sobretudo em nosso tempo, que nos cantem a África autêntica. Assim se compreende que existe um contexto social e cultural animado por esses contos, por essas fábulas, essas lendas e os homens de cultura. O pensamento do africano animista é compreendido apenas através de sua crença da vida e do mundo, o Islã tradicional se explica apenas em seu caso particular adaptado, assimilado à África. Nestas duas vias da educação africana, a história nos fornece numerosos exemplos que marcam, com alegria, uma e outra.[91]

Para Boubou Hama, o patrimônio cultural africano era composto tanto por elementos da "tradição" quanto por elementos trazidos pelo Islã (e adaptados no território ao longo do

---

[90] « Le proverbe français ne dit-il pas autre chose: *L'habitude est une seconde nature?* ou encore, *chassez le naturel, il revient au galop?* Ces sentences nous concernent tous. Et c'est pour leur intérêt que je les ai recueillies pour vous. » Tomo IV, L'Hyène, chef de village, pp. 19-20. Grifos no original.

[91] « Toute cette vie du passé africain se reflète dans le merveilleux de nos contes, dans les légendes qui ont fixé l'exode de nos ancêtres comme elle est entière dans notre histoire que savaient si bien, comme dans les poèmes (notre culture) raconter [sic] nos griots de famille, 'nos troubadours' auxquels nous demandons, à notre temps surtout de nous chanter l'Afrique authentique. Ainsi l'on comprend qu'il existe un contexte social et culturel animé par ces contes, par ces fables, ces légendes et des hommes de culture. La pensée de l'Africain animiste ne se comprend qu'à travers sa croyance de la vie et du monde, l'islam traditionnel ne s'explique que dans son cas particulier adapté, assimilé à l'Afrique. Dans ces deux voies de l'éducation africaine, l'histoire nous offre de nombreux exemples qui marquent avec bonheur l'une et l'autre. » HAMA, *Essai d'analyse de l'éducation Africaine, Op. Cit.*, p. 227. Grifo nosso.

tempo). No interior deste arcabouço, as fábulas eram um componente que tinha o papel tanto de instruir quanto de divertir, podendo ser contadas por profissionais (como *griots*), por avós, ou pelas próprias crianças[92], caso que se atesta pela inclusão de 19 contos narrados por crianças no Tomo IV de *Contes et légendes du Niger*. Ao longo de seus trabalhos, Boubou Hama constantemente explicita a importância da transmissão de narrativas orais, sendo possível percebermos a profundidade que outorgava à tradição oral, a qual entendia estar presente na própria formação dos indivíduos e dos povos como um todo: "Existe, na África negra, uma verdadeira educação da criança e do povo por um ensinamento oral tradicional perfeitamente assimilado, consolidado pela fé e a prática que o incorporam na própria essência do indivíduo."[93]

Ao afirmar, reiteradamente, a dimensão do valor que a palavra transmitida por meio de contos, fábulas, lendas e provérbios tinha, Boubou Hama decidiu atuar, ele mesmo, como transmissor, entregando às pessoas de seu país (e do mundo) um registro escrito de histórias que circulavam no território do Níger. Sucede assim, uma salvaguarda da tradição, mas gostaríamos de argumentar que, da mesma forma como ocorreu, por exemplo, com os contos "fixados" pelos irmãos Grimm[94], Boubou Hama também fez opções, informativas e estilísticas, que nos permitem perceber os traços deixados por ele, os quais, por sua vez, nos autorizam a argumentar que, além de mantenedor, ele era também autor das histórias que publicou.

5. A marca do narrador

Como vimos argumentando, entre a linguagem oral e a escrita parece haver um *dégradé* de possíveis nuances, os quais permitem visualizar intercâmbios entre um e outro tipo de expressão. Neste sentido, um extremo acaba por entrelaçar-se com o outro. Em relação ao procedimento de transferência/passagem do registro da fala para aquele da escrita, a escritora e etnolinguista Fatimane Moussa-Aghali, que também fez uma compilação de contos orais da região do Níger, expõe o seguinte:

---

[92] *Id. Ibid.*, p. 228.

[93] « Il y a, en Afrique noire, une véritable éducation de l'enfant et du peuple par un enseignement oral traditionnel parfaitement assimilé, consolidé par la foi et la pratique qui l'incorporent dans l'essence même de l'individu. » *Id. Ibid.*, p. 258.

[94] A respeito desta questão: Cf. RABKIN, Eric S. *Fantasy & Science fiction*: the human mind, our modern world. USA : University of Michigan, 2012. Disponibilizado em vídeos por Coursera Inc. (www.coursera.org), em especial a Unidade 8, em vídeo intitulado *The Grimm brothers: structure and meaning in fairy tales* [Os irmãos Grimm: estrutura e significado em contos de fadas].

> É difícil reconstruir um conto tal como o ouvimos. É assim que cada um borda o conto à sua maneira e segundo sua imaginação pessoal, desde que a narrativa seja viva e apreciada pelo auditório. No início de cada conto pronuncia-se uma fórmula inicial que poderíamos traduzir como "um conto para vocês" e o auditório responde: "que ele venha e volte".[95]

Se é difícil recontar oralmente algo que foi ouvido, este obstáculo se torna ainda mais complexo quando da passagem do oral para o escrito. Em artigo publicado na revista *Littérature Nigérienne* [Literatura Nigerina], Mahamadou e Maïga se debruçaram sobre os traços de oralidade existentes na escrita de expressão francesa nigerina, percebendo que a inserção ou a tradução de línguas pré-coloniais nos textos – prática caracterizada por topônimos, antropônimos, expressões, traduções literais e provérbios – "evocam sem dúvida a profunda aspiração dos criadores em perpetuar o patrimônio cultural oral."[96] No entanto, mesmo inserindo termos e expressões típicos do texto falado, o que corrobora a ideia da possibilidade de aproximação entre o oral e o escrito, existe o impasse da diferença que, invariavelmente, haverá entre ambos.

No caso de *Contes et légendes du Niger* [Contos e lendas do Níger], tais inserções foram feitas com frequência, assim como foram incorporadas notas de rodapé explicativas e termos que nos permitem visualizar a presença modificadora do(s) narrador(es). Neste sentido, uma proposição preliminar a ser esclarecida tem caráter cronológico e é a de que não temos instrumentos para datar a origem dos contos e das lendas que compõem aquele compêndio. Contudo, as narrativas contêm determinados termos que tornam possível observarmos, em primeiro lugar, elementos que conferem algum indício de datação (por exemplo, a inserção do cultivo de tabaco, ou a presença de componentes do Islamismo) e, em segundo lugar, elementos que parecem realmente inserções posteriores (da época de Boubou Hama). Em relação a estas últimas, sabemos que podem ter sido feitas tanto pelas pessoas que lhe narraram a história (e na sequência veremos casos em que isto é mais provável) quanto por ele mesmo; sem ter esperança de obter esta certeza, optamos por firmar hipóteses neste sentido.

Quando se trata de notas de rodapé, presentes em todos os volumes de *Contes et légendes du Niger*, vamos considerar que são inserções do próprio Boubou Hama. Estas notas possuem objetivos diversos, como dar o significado de palavras e expressões, por vezes sem

---

[95] « Il est difficile de restituer un conte tel qu'on l'a entendu dire. C'est ainsi que chacun brode sur le conte qu'il dit à sa manière et selon son imagination personnelle, pourvu que le récit soit vivant et apprécié de l'auditoire. Au début de chaque conte est prononcée une formule initiale que nous pouvons traduire par 'conte pour vous' et l'auditoire répond : 'qu'il (le conte) vienne et revienne'. » MOUSSA-AGHALI, *Op. Cit.*, p. 7.

[96] « Evoque sans doute la profonde aspiration des créateurs à perpétuer le patrimoine culturel oral. » MAHAMADOU; MAÏGA, *Op. Cit.*, p. 96.

citar sua língua de origem[97], por outras explicitando o idioma original[98] ou, ainda, indicando origens curiosas e imprecisas.[99] Em outros momentos, as notas dão explicações mais longas, referindo-se a localidades geográficas[100], a animais[101], a costumes ou modos de funcionamento social[102] e ao Islamismo.[103] Duas notas se referem a seres míticos[104] e outras duas a crenças tradicionais.[105] Uma nota traz informação sobre variações do título de um conto[106] e outras três são apenas traduções.[107] Por fim, uma das notas é bastante extensa, na

---

[97] Como nos seguintes casos: "*Hima-Céré*: que se parecem." (Tomo I, La princesse et la jument / Les deux amis, p. 12); "*Moï-Biri*: o olho do rei." (Tomo I, La princesse et la jument / L'aventure / La reprise de la bague, p. 50); "*Mounafiki*: na Corte, o espião do rei; ele tem sua confiança e, muito frequentemente, abusa dela." (*Idem*, p. 50); "*Hanza*: nome de árvore." (Tomo I, Bania / La sortie du pagne, p. 165); "Onomatopeia que introduz a canção." (Tomo II, La conjonctivite, p. 83); "Literalmente: '*os olhos que não se preenchem*', que não se contentam com o que viram, com a situação existente, que estão à espreita do *novo*, do *sensacional*." (Tomo IV, A Si Nda Moy (Le pagne sans visage), p. 11). Grifos no original.

[98] Nos casos: "*Bamak*: exclamação Tuaregue que marca a admiração frente a um ato de coragem temerária." (Tomo III, Funya, le vaurien / Funya, le vaurien, p. 118); do mesmo conto, "*Rezzou*: grupo de bandidos." (*Idem*, p. 132); "Nome de uma árvore em Zarma." (Tomo VI, Fati Dara ou l'origine de la sorcellerie, p. 55).

[99] "Este pedaço, dizem, é da língua dos diabos." (Tomo II, Le secret des chasseurs, p. 138). Trata-se de uma nota de rodapé que se refere aos sons (transcritos) que os passos de um gênio faziam no solo. E em relação a uma determinada fórmula, "É da língua das pessoas de antigamente." (*Idem*, p. 144).

[100] "Zanfara e Kebbi são duas províncias da atual Nigéria do Norte." (Tomo I, La princesse et la jument / Les deux amis, p. 11); "*Boboy*: vale úmido; aqui, trata-se de Boboy ou Dallol Bosso." (Tomo I, Bania / La sortie du pagne, p. 165).

[101] "É o pequeno macaco vermelho, chamado ordinariamente de macaco chorão [em português, os nomes comuns são macaco-pata ou, também, macaco vermelho]." (Tomo II, Nana la belle jeune fille, le crapaud et le petit singe rouge, p. 9); "A poupa-eurasiática [pássaro] tem, de fato, um tufo de penas sobre a cabeça, terminado em ponta. Os contos dizem que ele ameaça os outros animais." (Tomo IV, La femme de l'aigle et la femme du caméléon, p. 24); "São pequenos pássaros muito negros. Sua combatividade e sua solidariedade são proverbiais. Seu amor pela liberdade também é muito grande. Este nome pelo qual são designados é Zarma." (Tomo V, L'union fait la force, p. 85).

[102] "Em uma divisão [da carne do frango], deixa-se sempre a metade traseira para as mulheres, em especial o traseiro, chamado de *sot-l'y-laisse*." (Tomo I, La princesse et la jument / L'aventure / La reprise de la bague, p. 55). Grifo nosso. "Mesmo nos nossos dias, em região Songhay, o 'dote' de uma garota é dividido igualmente entre a mãe e o pai, mesmo quando esta não vive mais com seu marido. O dote continua a pertencer à 'casa do pai' e 'àquela da mãe'. *Babaa hou* (a casa do pai) e *Nia hou* (a casa da mãe)." (Tomo I, Toula / La recherche difficile d'une solution / Toula ou la voix du lait, p. 186). "Este é um gesto de afeição frequente, em África Negra, na savana, sobretudo entre jovens e entre garotas." (Tomo III, Funya, le vaurien / Parole de roi, p. 143). "A mulherzinha [*'petite femme'*], em uma família poligâmica, é a última a ter se casado. Hoje em dia, ela é chamada ironicamente de 'a mulher de salão' [*'la femme de salon'*]." (Tomo V, Le chemin de la patience, p. 34).

[103] "[Soufi:] asceta muçulmano que vive sozinho na *brousse*, retirado do mundo, em busca, unicamente, de 'Deus'." (Tomo II, Le diable et le sage / La rencontre dangereuse, p. 67). Grifo nosso. "[Imam:] guia a reza entre os muçulmanos." (Tomo II, Il ne faut pas jurer d'une femme, p. 89). "[Cadi:] juiz entre os muçulmanos." (*Idem*, p. 89). "Este segredo vem, sem dúvida, do Corão. Ele é, em todo caso, do árabe." (Tomo II, Le secret des chasseurs, p. 144). "Tabuinhas em madeira ou em ferro sobre as quais os alunos da escola corânica escrevem." (Tomo III, Le voyage de l'Hyène / Le songe stupide d'une hyène, p. 17).

[104] "Toula, até os nossos dias, em região Songhay, escolhe suas vítimas apenas entre os descendentes de seus pais pelo lado masculino." (Tomo I, Toula / Elle vit, Toula!, p. 211). "O gênio não falou dos homens amarelos. Sem dúvida, ele ignorava a existência da raça amarela." (Tomo II, Le secret / Ne confie, jamais, ton secret à ta femme, p. 38).

[105] "A geomancia, se diz: *a 'terra' que fala*, em Songhay, (*tasi*: a areia)." (Tomo I, Toula / Le chef, p. 173). "Este termo [*brousse*] não designa apenas a *brousse*, suas árvores e os animais que nela vivem. No sentido figurado, sobretudo, significa aquilo que não é 'da vila' (a comunidade humana), o 'mundo invisível a nossos olhos e seus espíritos'." (Tomo II, Le secret / L'orphelin et le génie, p. 35). Grifos no original e nossos.

[106] "Este conto tem numerosas variantes: *Sourou* (a paciência), *Ize-geni* (a criança verde [*l'enfant vert*], o 'pequeno polegar'), etc." (Tomo II, A-si-ba-Taali, p. 109). Grifos nossos.

qual Boubou Hama cita diversas informações sobre a origem histórica do povo Songhay, a partir da fonte árabe Tarikh-el-Fettach, de maneira a conferir alguma autenticidade à lenda da rainha Weyza-Goungou por ele relatada.[108] Cabe aqui um parênteses a respeito daquela crônica, uma "obra de três gerações da família Kati de Djenné, [que] cobre a história do Songhay e dos países vizinhos até a conquista marroquina em 1591."[109] Discorremos sobre o Tarikh el-Fettach e a relação entre informações presentes nele e aquelas presentes na lenda apresentada por Boubou Hama (Capítulo 3), mas vale lembrar que é um documento no qual a fluidez das fronteiras entre literatura e história que referenciamos anteriormente se faz notar.

Retomando a questão das notas de rodapé, todas estas intervenções do autor parecem objetivar fornecer ao leitor informações a respeito dos povos, suas línguas, suas regiões, costumes, tradições e história, ou seja, conceder familiaridade ao universo no qual o leitor acaba por ser inserido a partir dos contos e lendas apresentados. Desta forma, podemos sugerir que a intenção de Boubou Hama se relacionava à divulgação e conhecimento a respeito de seu país anteriormente ao processo de colonização. Utilizando dos meios linguísticos de maior abrangência (a língua francesa), ele propunha que se compreendesse quem era aquela gente, em meio ao que viviam, como falavam, em que acreditavam, etc.

Passando a um próximo ponto, vamos verificar o uso de palavras e expressões que sugerem alguma indicação de datação. Aqui, há alguns casos em que a hipótese mais plausível é a de que determinada palavra tenha sido usada pela pessoa que narrou a história a Boubou Hama, ao passo que em outros é mais difícil estabelecer este quesito. Porém, pode haver algumas indicações neste sentido, uma vez que consideramos ser aquele homem de letras também um autor dos contos e lendas que compilou. Nesta perspectiva, podemos argumentar que, no processo de passagem da narrativa oral para o registro escrito, ele fez opções concernentes ao uso de determinados termos, ou inseriu determinados elementos que faziam aproximar o passado (tempo dos contos) do presente (seu próprio tempo).

Assim como fizemos com as notas de rodapé, podemos separar tais termos e elementos em categorias diferentes. Uma delas se refere a vocábulos de feições não-africanas, como os de referencial grego 'dramático(a)'[110], 'ninfa(s)'[111], 'Hércules'[112] e 'hilota'.[113] Difícil

---

[107] "*Kokoriti*, posto para Ceda." (Tomo II, La conjonctivite, p. 84). "O odor do homem se propaga..." (Tomo IV, Gambi, la femme du Python, p. 101). "Não é da vontade do caçador que o javali-africano [*Phacochère*] mate sua sede na lagoa [*mare*]!" (Tomo V, Le choix du roi des animaux, p. 120). Grifos nossos.

[108] Tomo I, La princesse et la jument / L'aventure / Weyza-Goungou, Reine de Kebbi et de Zanfara, p. 86.

[109] HRBEK, Ivan. *As fontes escritas a partir do século XV*. In: *História geral da África*, I, *Op. Cit.*, p. 124.

[110] "A lenda reteve para nós seu diálogo dramático." (Tomo I, Toula / La recherche difficile d'une solution / Le lien du sang, p. 181). "Príncipe, qual é sua solução para a situação que nós vivemos, dramática, segundo você?" (Tomo III, Funya, le vaurien / Le confort du prince, p. 101).

dizer se seu uso se trata de opções textuais de Boubou Hama ou se já estavam presentes na versão oral que chegou a ele, uma vez que, entre outros problemas, não temos conhecimento da escolaridade dos narradores que ouviu. Parece-nos que a palavra 'dramático(a)' poderia ter uma circulação mais abrangente, ao passo que o uso dos termos 'ninfa(s)' e 'hilota' talvez sugira um mais alto nível de escolaridade, pois é de se imaginar que uma palavra mais corriqueira fosse, por exemplo, 'escravo'. Ainda nesta primeira categoria, de feições árabes temos referência às histórias das mil e uma noites[114], não sendo, contudo, e como veremos, a única alusão ao universo árabe presente nas narrativas.

Uma segunda categoria se refere ao uso de adjetivos, como 'maquiavélico'[115] e 'feérico'[116] – este de raro uso em português, mas oriundo termo francês *fée* [fada], relativo a mágico, encantado ou maravilhoso – que também denotam um léxico mais extenso. A mesma consideração pode ser aplicada quando da utilização de substantivos (uma terceira categoria) como 'vassalo'[117] e 'suserano'.[118] Por outro lado, outros substantivos parecem apenas anacrônicos, tais como 'descarga elétrica'[119], 'médium'[120], 'mundos extraterrestres'[121], 'tapa-sexo'[122] e 'psicólogo'[123], mas seu uso denota a época em que viveu a pessoa que relatou o conto (seja o narrador, seja Boubou Hama), uma vez que não teriam sido utilizados nos "tempos imemoriais" de primeiras narrações dos contos e lendas. Por sua vez, outros

---

[111] "…a rainha e as servas, tais como ninfas, velavam seu sono." (Tomo III, Funya, le vaurien / Le confort du prince, p. 83). "…ela se parecia com uma ninfa." (Tomo III, Funya, le vaurien / Parole de roi, p. 141).

[112] "Ele se transformou em um jovem vigoroso, cuja força se comparava àquela de Hércules." (Tomo IV, Gambi, la femme du Python, p. 107).

[113] "…sua mulher, uma hilota embrutecida pelos golpes que recebia do marido." (Tomo V, Ada et Boulo, les deux frères, p. 40).

[114] "Era de se perguntar se se estava em pleno conto das mil e uma noites." (Tomo IV, Les écoliers du Niger content les fables et légendes de leur pays / Un mari frivole, p. 60). "...Gambi e seu marido acederam a um palácio das mil e uma noites" (Tomo IV, Gambi, la femme du Python, p. 99).

[115] "A Corte se retirou, deixando frente a frente o rei de Zanfara e seu maquiavélico Mounafiki." (Tomo I, La princesse et la jument / L'aventure / La vengeance du roi de Zanfara, p. 68). "O filho do diabo interrompeu seu pai e lhe disse, maquiavélico..." (Tomo II, Le diable et le sage / L'enfant, p. 62). "O monarca, inebriado pela riqueza de A-si-ba-Taali, aprovou a proposição de seu maquiavélico delator." (Tomo II, A-si-ba-Taali, p. 116).

[116] "Depois, rapidamente, o dia baixou e a noite caiu feérica." (Tomo I, Bania / A Bawna Koyre, p. 134). "Koï, doravante, achou seu palácio feérico desinteressante." (Tomo III, La pepite d'or / Le drame d'un roi, p. 55). "… harmonizavam o conjunto em um encantamento [*féérie*] permanente…" (Tomo III, Funya, le vaurien / Le prince N'Dunya, p. 80).

[117] "O diferendo que havia colocado o Rei do Dandi contra seu vassalo existia apenas em sua imaginação." Tomo III, La pepite d'or / La remise de la pepite d'or, p. 69.

[118] "O Rei de Kebbi renovou sua aliança a seu suserano." *Idem*, p. 69.

[119] "...alguma coisa, como uma descarga elétrica, surgindo nele, iluminou seu belo rosto." Tomo I, Bania / En toi, p. 107.

[120] "Eu sou apenas o médium, a consciência." Tomo I, Bania / Un signe des temps, p. 126.

[121] "...de todas as riquezas do mundo e de outros mundos extraterrestres." Tomo I, Bania / A Bawna Koyre, p. 140.

[122] "O rei viu que seu filho estava despido, portava apenas um tapa-sexo e, ainda por cima, usado e sujo." Tomo II, Les deux Mahama (La force de l'amitié), p. 99.

[123] "Seu *griot*, Djesseré-Dounka, muito psicólogo…" Tomo III, La pepite d'or / Le drame d'un roi, p. 59. Grifo nosso.

substantivos, caso não tenham sido inserções mais recentes, permitem vislumbrar uma mínima noção de datação, pois é possível rastrear os primeiros usos de bombas[124], a inserção do cultivo e consumo de tabaco[125], a difusão do conhecimento sobre a existência de múmias[126], a invenção do rádio[127], o emprego do fuzil[128] como arma de fogo e o uso de bilhetes de banco[129] como base monetária.

Uma quarta categoria refere-se ao uso de expressões, algumas citadas [*quoted*], como por exemplo "a sorte está lançada"[130], "a vingança é um prato que se come frio"[131] e "a união faz a força".[132] Mais uma vez, tais expressões e provérbios não poderiam estar nos contos originais em sua maior antiguidade, o que nos força a perceber inserções posteriores do(s) narrador(es). Já chegamos a tratar (Capítulo 3) da presença massiva de provérbios africanos nos volumes de *Contes et légendes du Niger*, mas um deles em particular chama a atenção pela categoria que estamos abordando. Em um conto do Tomo II, um sapo manda a moça Nana dizer a seu rival, o macaco vermelho, "...que a palha do olho dele [sapo] é mais leve, menos pesada que a poeira do teu [macaco]."[133] Após o fim do conto, há uma intervenção na qual Boubou Hama (muito provavelmente) comenta que o conto retrata a comédia humana – onde os personagens representam a realidade bela e indiferente (Nana) e a duplicidade do homem (sapo e macaco) –, postulando que a boa lição do conto se encontra em outro provérbio (que cita sem referenciar fonte) que, por sua vez, ecoa em uma passagem bíblica.[134]

---

[124] "Então, por toda a vila, a morte de Toula estourou como uma bomba." (Tomo I, Toula / La nouvelle, p. 203). "A viagem do príncipe popular estourou na região como uma bomba." (Tomo III, Funya, le vaurien / Funya, le vaurien, p. 105). "A notícia da chegada do príncipe explodiu na região como uma bomba." (Tomo III, Funya, le vaurien / Parole de roi, p. 148).

[125] "Bela garota, eu te vejo me trazendo tabaco todas as noites…" Tomo I, Toula / La nouvelle, p. 204.

[126] "Depois, se mantendo imóvel e mudo como uma múmia..." Tomo III, La pepite d'or / Le drame d'un roi, p. 58.

[127] "Após sua partida, sua primeira esposa [*grande femme*] abre o palácio, pega o rádio, liga, e todos dançam, dançam." Tomo IV, Les écoliers du Niger content les fables et légendes de leur pays / L'aveugle, le pou et la femme du roi, p. 64. Neste caso em particular, como o conto foi narrado por uma criança (estuda-se na *école* até por volta dos 10 anos, passando-se depois ao *collège*, *lycée*, *baccalauréat* e *université*), não sabemos se o rádio foi inserção sua, ou se o adulto que lhe ensinou o conto utilizou o termo 'rádio' como adaptação para facilitar sua compreensão, ou se este adulto já sabia o conto com o rádio inserido, enfim, é impossível rastrear.

[128] "Eu não sou o Asno que você conhece, mas 'Maï Bindiga', o dono do fuzil." Tomo VI, L'Âne, sa femme, le Lion et la Lionne, p. 12.

[129] "Sua mulher, que nunca tinha visto tanto dinheiro, tantos bilhetes de banco, abriu a bolsa." (Tomo V, Ada et Boulo, les deux frères, p. 41). "De uma outra mala, ele tirou um grande maço de notas." (Tomo V, L'Imam et sa femme, p. 70).

[130] "Sim, Zongom, a sorte está lançada!" Tomo I, Toula / La recherche difficile d'une solution / Toula ou la voix du lait, p. 187.

[131] "A vingança não é um prato que se come frio?" Tomo II, Nana la belle jeune fille, le crapaud et le petit singe rouge, p. 23.

[132] "A união faz a força." Tomo V, L'union fait la force, p. 99.

[133] Tomo II, Nana la belle jeune fille, le crapaud et le petit singe rouge, p. 24.

[134] "'Não julgueis, e não sereis julgados.' Porque do mesmo modo que julgardes, sereis também vós julgados e, com a medida com que tiverdes medido, também vós sereis medidos. Por que olhas a palha que está no olho do teu irmão e não vês a trave que está no teu? Como ousas dizer a teu irmão: Deixa-me tirar a palha do teu olho,

Nesta parte final do texto, a referência ao provérbio que se liga ao ensinamento bíblico é claramente uma intervenção do autor; de outra forma, as partes anteriores do texto (nas quais a referência ao provérbio aparece como parte integrante do próprio conto) sugerem alguma indicação de datação, qual seja, o momento a partir do qual há incidência de ensinamentos cristãos nas comunidades que contavam o conto inicialmente.

No tocante a referências de cunho religioso – e aqui abrimos uma quinta categoria –, podemos observar diversas menções que denotam a presença do Cristianismo e do Islamismo naquela região africana, mesmo que haja – e em geral há – mistura entre elementos "tradicionais" e elementos das religiões monoteístas como, por exemplo, alusões à presença de feiticeiros, ao demônio/diabo (ocasionalmente utilizado às vezes de gênios) e ao inferno.[135] O entrecruzamento de componentes de cunho religioso remetem ao que o próprio Boubou Hama apresenta em relação à importância especificamente do Islamismo (e sua adaptação em território africano por séculos e séculos) na formatação da estrutura cultural dos povos daquele continente. Também remetem àquela categoria alguns outros vocábulos utilizados nos contos e lendas, tais como 'ascético'[136], 'anacoreta'[137] e 'caso de consciência'.[138]

Como um exemplo ilustrativo, no conto *Le secret* [O segredo], no capítulo *Ne confie, jamais, ton secret à ta femme* [Não confie, jamais, teu segredo a tua mulher], um gênio presenteia o personagem Bantasi com um *gris-gris* (espécie de talismã) que lhe confere poder sobre os cadáveres dos homens. Já na própria descrição do objeto podemos observar a questão discutida: "Ele tirou de seu bolso um pequenino papel rabiscado com signos cabalísticos"[139], sendo a Cabala um sistema de base bíblica. Em volta do papel, o gênio enrola fios pretos, vermelhos e brancos, coloca-o em um saco feito de pedaços de tecido das mesmas cores, e costura-o com fios também das mesmas três cores, explicando a seu protegido Bantasi que aquelas cores lhe dariam o poder de ressuscitar os cadáveres dos homens pretos, vermelhos e

---

quando tens uma trave no teu? Hipócrita! Tira primeiro a trave de teu olho e assim verás para tirar a palha do olho do teu irmão." Mateus, 7:1-5.

[135] "Eu queria te informar que a princesa Weyza-Goungou é uma 'feiticeira'. Ela é o demônio em pessoa, oh grande rei!" (Tomo I, La princesse et la jument / L'aventure / La vengeance du roi de Zanfara, p. 68). "Ela já via desembocar sua diabólica maquinação." (*Id. Ibid.*, p. 74). "Fanta é feiticeira; por seus sortilégios, ela enfeitiçou o belo garoto." (Tomo I, Bania / L'eau fraîche, p. 95). "Ele incuba o mal infernal." (Tomo I, Bania / A Bawna Koyre, p. 144).

[136] "Para favorecer seu caráter ascético, sua mãe, que o adorava, construiu-lhe uma pequena cabana…" Tomo II, Le diable et le sage / L'enfant, p. 57.

[137] "Ele continuou, fora da humanidade, a viver como anacoreta em sua cabana..." (Tomo II, Le diable et le sage / L'enfant, pp. 58-59). "...o anacoreta que se retirou do mundo para não ser incomodado." (Tomo II, A-si-ba-Taali, p. 122).

[138] "O monarca, mortificado, foi obrigado a convocar o grande conselho de anciãos com vistas a encontrar uma solução ao caso de consciência que a má conduta de sua filha lhe colocava." Tomo II, Le diable et le sage / La rencontre dangereuse, p. 66.

[139] Tomo II, Le secret / Ne confie, jamais, ton secret à ta femme, p. 37.

brancos.[140] Neste ponto, há uma nota de rodapé de Boubou Hama (já citada aqui) que explica que o gênio ignorava a existência dos homens amarelos. O fato de a intervenção ser feita em uma nota sugere que seja comentário do próprio Boubou Hama, mas pode também ter sido feito oralmente pela pessoa que relatou o conto a ele, ou seja, não é evidente se a nota de fato insere uma distância entre o texto falado (e seu narrador) e o texto escrito (e seu transcritor). Interessante também perceber que é o *gênio* que ignora a existência do povo amarelo.

Ainda nesta história, uma velha mulher reflete sobre um provérbio: "quando se pode atingir Deus, diz ela a si mesma, por que perder o tempo dele fazendo-se passar por seu profeta?"[141] que muito provavelmente faz parte da tradição islâmica, e certamente não é anterior à chegada das religiões monoteístas na região africana. Outra passagem neste sentido é quando um príncipe, amante da princesa que fora obrigada a casar com o personagem Bantasi, diz que "este deve estar feliz de te ter como esposa; ele deve estar orgulhoso da sorte que, assim, lhe envia a 'Providência'."[142] A referência judaico-cristã (e talvez a islâmica também) é clara quando o príncipe se refere à Providência, ou intervenção divina no mundo.[143]

Uma sexta e última categoria se refere a termos e frases de base social e política, tais como 'igualdade entre ricos e pobres'[144], 'valores nacionais'[145], 'consciência nacional'[146] e 'classes sociais'.[147] Dentre estes exemplos, é particularmente interessante a referência à liberdade e fraternidade como valores constituintes da nação Níger, pois, pela indicação em Boubou Hama, eles não só foram mantidos após a independência da França como foram tomados como próprios. Além disso, ao mesmo tempo em que se fala de consciência nacional, não parece haver um esforço de estabelecer uma total distinção do país colonizador, o que corrobora o que havíamos exposto anteriormente (Capítulo 3) a respeito do uso que Boubou Hama fez do universo do "conquistador" – neste caso, representado por seus valores nacionais – para passar algum tipo de ensinamento a seus leitores. Por outro lado, ao citar a existência

---

[140] A recorrência de tais cores é digna de nota. Não nos aprofundamentos nesta questão, assim como comentado anteriormente (Capítulo 3), mas fica a indicação de um elemento que salta aos olhos na leitura das histórias.
[141] Tomo II, Le secret / Ne confie, jamais, ton secret à ta femme, p. 42.
[142] *Id. Ibid.*, p. 46.
[143] Esta referência também aparece em: "A multidão, entusiasta, gritou em alegria: 'Providência! Providência! Deus é grande'..." Tomo III, La pepite d'or / La providence, p. 75.
[144] "É um sinal dos tempos. Ele prefigura a igualdade entre o pobre e o rico." Tomo I, Bania / Un signe des temps, p. 121.
[145] "Ele é de paz, de liberdade e de fraternidade, dentro do respeito mais estrito de nossos valores nacionais." Tomo I, Bania / A Bawna Koyre, p. 145.
[146] "Você não deve ignorar que este aqui transtornou toda a região [*pays*], sua consciência nacional." Tomo I, Bania / La sortie du pagne, p. 158.
[147] "...entre outras crianças provenientes de outros meios e de outras classes sociais." Tomo VI, Le choix difficile, p. 25.

de classes sociais e ao preconizar uma esperança em um devir no qual haveria igualdade entre pobres e ricos, o autor acaba por explicitar a situação social no Níger de sua época e demonstra uma esperança de mudança.

Em todas as categorias elencadas, tanto relativas às notas de rodapé deixadas ao longo dos seis tomos quanto às palavras "insólitas" presentes nas histórias, algo emerge em comum: o rastro do narrador. Em relação ao texto falado, Zumthor faz referência a uma noção de fluxo de ida e vinda entre a mensagem em si e o próprio falante, na ideia "de que o movimento da voz, na expressão justa e bela, é moldado sobre o do pensamento e o molda por sua vez: *dictator corde et ore dicenda volvit et revolvit* ('o produtor do texto torna e retorna do coração e da boca sua mensagem')."[148] Neste sentido, mesmo que muitas vezes não seja possível afirmar com precisão quais inserções partiram de Boubou Hama e quais partiram de outros narradores – e tal impossibilidade chega a ser poética –, a verdade é que eles todos estão presentes naqueles contos e lendas. Como Benjamin lindamente escreve, a narrativa "não está interessada em transmitir o 'puro em si' da coisa narrada como uma informação ou um relatório. Ela mergulha a coisa na vida do narrador para em seguida retirá-la dele. Assim se imprime na narrativa a marca do narrador, como a mão do oleiro na argila do vaso."[149]

6. Conclusão

A partir do que discorremos acerca do sentido que adquire a literatura oral em contexto africano e, especificamente, no tocante à obra *Contes et légendes du Niger*, gostaríamos de reter algumas ideias. A primeira delas refere-se à complexidade da relação entre oralidade e escritura. No caso específico de Boubou Hama, vemos que inseria, em seu registro escrito, elementos que remetiam ao âmbito da oralidade e, desta forma, acabava por manter determinadas características, misturando aspectos de ambos os registros. Além disso, e este é um segundo ponto a ser retido, sua obra e seu trabalho de recolha e salvaguarda de contos, lendas, histórias e provérbios transmitidos oralmente não eram os únicos, nem na África Ocidental, nem no próprio Níger. Argumentamos que deveria haver pelo menos algum grau de influência mútua entre as diferentes empreitadas, ainda que o compêndio de Boubou Hama seja digno de nota não apenas por sua extensão, mas pelo próprio autor, um nigerino.

---

[148] ZUMTHOR, *Op. Cit.*, p. 172.
[149] BENJAMIN, *O narrador*. In: BENJAMIN, *Op. Cit.*, p. 205.

Em terceiro lugar, argumentamos que o processo de coleta e publicação de tradições orais tinha um caráter duplo: a conservação e a transmissão. Longe de serem categorias estáticas, observamos que ambos trazem possibilidades de criação e inovação, ou seja, a salvaguarda também se encontra marcada por um movimento mais amplo de abertura. Da mesma forma, oral e escrito não devem ser entendidos como termos fixos nem radicalmente dicotômicos, na medida em que o primeiro não é sempre fluido e o segundo não é sempre estável. Em sua coletânea, Boubou Hama não fixou simplesmente o oral no escrito, mas também criou algo próprio, a partir de seus objetivos particulares. Neste sentido, e esta ideia é igualmente importante de ser retida, ele primava pelo caráter pedagógico que entendia estar presente na tradição, motivo que o impulsionava a trabalhar por sua transmissão.

Por fim, argumentamos que, ao longo de sua obra, Boubou Hama deixou traços que o configuram como autor, corroborando novamente a ideia de que a conservação não é feita de maneira inerte ou estagnada. Ao longo de todo o texto, existem informações que foram acrescentadas, existem palavras, expressões, enfim, sinais que denunciam a presença dos narradores das histórias. Boubou Hama é um destes autores, alguém que, mais do que buscar a tradição oral e imobilizá-la em registro escrito, fez opções, complementou o texto, deu novos significados e, assim, inseriu sua marca naqueles contos e lendas do Níger.

PARTE III

A COMPILAÇÃO DE BOUBOU HAMA EM RELAÇÃO AO PERÍODO PÓS-COLONIAL

CAPÍTULO 5

Boubou Hama e suas ideias no contexto da descolonização

Nossos povos escravizados,
Nossas riquezas pilhadas,
Nossos costumes violados,
Nossos valores deturpados,
Nossa cultura destruída,
Nossa personalidade subjugada,
Engolida e degenerada,
Nossa fé perturbada pelo sistema colonial,
Instável e egoísta.
[...]
Que agride, mas, ao mesmo tempo, alarga,
Que oprime, mas, ao mesmo tempo, prepara,
Que compromete, ao mesmo tempo, por este ato,
Que liberta.[1]

1. (Des)colonização e circulação de ideias: fronteiras fluidas

No tocante às relações de poder e dominação que se fizeram presentes no contato entre o Ocidente e o Oriente, Edward Said expõe que: "o Oriente foi orientalizado não só porque se descobriu que ele era 'oriental' em todos aqueles aspectos considerados como lugares-comuns por um europeu médio do século XIX, mas também porque *podia ser* – isto é, permitia ser – *feito* oriental."[2] Esta passagem levanta a questão das representações do Oriente construídas *por* ocidentais e, para além disso, traz a própria discussão da alteridade e da maneira pela qual o próprio Ocidente passou a se conhecer a partir da comparação com este Outro. Em outras palavras, trata-se da maneira pela qual o Ocidente fala do Oriente para tentar defini-lo e como acaba também *se* definindo neste processo.

A partir de tal interpretação, Said acaba por apresentar a declaração do poeta Paul Valéry de que "tudo que você diz fala de você mesmo: particularmente quando você fala do outro"[3] de forma a chamar a atenção para o fato de que, nos textos sobre o Oriente, se

---

[1] « Nos peuples esclaves, Nos richesses pillées, Nos coutumes violées, Nos valeurs renversées, Notre culture détruite, Notre personnalité subjuguée, Submergée et abâtardie, Notre foi inquiétée par le système colonial, Instable et égoïste. [...] Qui agresse, mais, dans le même temps, élargit, Qui opprime, mais, dans le même temps, prépare, Qui compromet, en même temps, par cet acte, Qui libère.» HAMA, Boubou. *Kotia-Nima III*: dialogue avec l'Occident. Paris : Présence Africaine, 1969, p. 117 e p. 120.

[2] SAID, Edward. *Orientalismo:* o oriente como invenção do ocidente. São Paulo : Cia. das Letras, 1990, p. 17. Grifos no original.

[3] « Tout ce que tu dis parle de toi : singulièrement quand tu parles d'un autre. » VALÉRY, Paul. *Mauvaises pensées et autres*. Paris : Gallimard, 1942.

percebem mais características do pensamento ocidental que os escreveu do que sobre o Oriente sobre o qual se está tratando. Isto nos permite refletir sobre a situação inversa, ou seja, em como o Oriente se expõe ao falar do ocidental: por exemplo, quando o *Amkoullel* de Amadou Hampâté Bâ define o homem branco como um ser feito de fogo, um feiticeiro, um ser do mar e alguém que tem relações com *djinns*[4], vemos vir à tona um universo africano, não francês. Assim, é possível pensar de que maneiras o processo exposto por Said se dá a partir do lado "oriental".

Da mesma forma, quando o autor postula que "o Oriente é parte integrante da civilização e da cultura *materiais* da Europa"[5], podemos refletir sobre o caminho inverso, no sentido de considerar que existem trocas culturais e perceber onde elas se tocam, ou seja, atentar para como se davam as influências e as permutas e, neste processo, observar onde se dava a presença de uma cultura na outra.[6] Outro aspecto relevante exposto por Said trata da questão da produção do conhecimento, a qual encontra-se marcada por questões contextuais e políticas, como ele pontua, uma vez que "os textos existem em contextos."[7]

A fluidez e as inter-relações travadas entre culturas e suas respectivas formas de compreensão do mundo são um dos componentes do colonialismo, ou *fait colonial*, para utilizar o termo adotado por Boubou Hama. Nesta discussão, a ideia de "terceiro espaço" de Homi Bhabha auxilia a compreender o processo. Ao construir sua argumentação a partir de termos como 'negociação', 'articulação' de elementos antagônicos, 'rearticulação' e 'tradução' de elementos híbridos, o autor atenta para a noção da inexistência de identidades simples, bem como para a ideia de heterogeneidade do bloco social. Neste sentido, a principal contribuição da análise pela perspectiva da negociação e tradução é trazer à tona um *entre-lugar*, apagando binarismos extremados. A problemática da divisão binária é um ponto essencial na teoria de Bhabha, a partir do argumento de que nenhuma cultura é unitária em si, nem dualista na oposição Eu/Outro.

---

[4] HAMPÂTÉ BÂ, Amadou. *Amkoullel*, o menino fula. São Paulo : Palas Athena : Casa das Áfricas, 2003, pp. 129-135.

[5] SAID, *Op. Cit.*, p. 14. Grifo no original.

[6] Neste quesito, emergem uma série de conceitos utilizados por antropólogos, sociólogos, etnólogos e historiadores para analisarem conjunturas de contato cultural. Alguns termos caíram em desuso, outros foram revistos, havendo uma constante reformulação conceitual no processo de compreensão teórica daquelas conjunturas. Assim, 'aculturação', 'assimilação', 'sincretismo', 'fusão', 'acomodação', 'hibridação', 'mestiçagem', 'apropriação', 'transculturação', 'incorporação' aparecem em diversos campos e épocas e seu uso foi empregado para referir-se a contextos também diversos. Não cabe aqui historiar cada um desses conceitos e as utilizações feitas por, por exemplo, Roger Bastide, Serge Gruzinski, Fernando Ortiz, Marie Louise Pratt, Néstor García Canclini, Claude Lévi-Strauss, Roger Chartier, Raymond Williams, Homi K. Bhabha e tantos outros.

[7] SAID, *Op. Cit.*, p. 24.

Fundamentado em tais premissas, e a partir de uma comparação linguística, Bhabha traz a noção de um Terceiro Espaço (entre Eu e Você) que, quando inserida na análise cultural, desafia os caráteres de homogeneidade, unidade e fixidez, permitindo pensar que, no caso em questão, os sistemas coloniais estavam repletos de contradições e ambivalências. Para o autor, é a ideia de 'entre-lugar' "que carrega o fardo do significado da cultura" e onde ocorre o processo de tradução e negociação; em sua conclusão, é pelo Terceiro Espaço que se podem evitar as polarizações.[8]

Gostaríamos de sugerir uma aproximação entre tais debates e o caso de Boubou Hama, cuja vida e obras encontravam-se marcadas por entrecruzamentos e pontos de encontro nos quais termos como 'tradicional' e 'novo', 'africano' e 'europeu' acabavam por entrelaçar-se. No representativo caso de *Contes et légendes du Niger* [Contos e lendas do Níger][9], sua atuação sobre as histórias "tradicionais" que compilou nos possibilita refletir sobre o próprio processo de escrita da obra, ou seja, como foi concebida, efetivada e como acabou por resignificar ideias e conteúdos. Esta questão também se relaciona à linha da discussão proposta por Edward Said acerca da circulação de ideias, sua difusão e a maneira pela qual caminham por contextos diferentes.[10] Nesta perspectiva, podemos abranger, por exemplo, as relações travadas entre habitantes do Níger, o próprio Boubou Hama, a França e a administração colonial, e sugerir que um trabalho como *Contes et légendes du Niger* [Contos e lendas do Níger] não está inserido em um movimento de afastamento entre aqueles grupos, mas integra uma dinâmica de inter-relações como, por exemplo, aquelas travadas pelo autor com seus interlocutores "nativos" e "colonizadores" no processo de recolha, escrita e publicação da obra.

É verdade que o conflito entre tais grupos se dava desde o início do processo colonizador, e que a presença de um círculo como a elite letrada local (da qual Boubou Hama fazia parte) se fez sentir em movimentos políticos que culminaram na independência do Níger, mas em todos os momentos é possível pensar no papel que a escrita e a circulação de ideias desempenharam nesta, como Pratt define, "zona de contato".[11] A existência de grupos

---

[8] Cf. BHABHA, Homi K. *O local da cultura*. Belo Horizonte : Ed. UFMG, 1998, p. 66-69.

[9] Cf. Apêndices A, B e C.

[10] SAID, Edward. *Reconsiderando a teoria itinerante*. In: SANCHES, Manuela Ribeiro (Org.). *Deslocalizar a "Europa"*: antropologia, arte, literatura e história na pós-colonialidade. Lisboa : Edições Cotovia, 2005, pp. 25-42.

[11] "Uso este termo para fazer referência a espaços sociais nos quais culturas se encontram, se confrontam e combatem umas com as outras, geralmente em contextos nos quais as relações de poder são bastante assimétricas, tais como no colonialismo, na escravidão, ou em suas consequências, tais como são experimentadas em muitos lugares do mundo atual." PRATT, Marie Louise. *Arts of the contact zone*. In: *Profession*. USA : Modern Language Association, 1991, p. 34. Disponível em http://www.jstor.org/stable/25595469, acesso em 14/08/2015.

instruídos nigerinos – o que também era válido para outros territórios da *Afrique Occidentale Française* [África Ocidental Francesa / AOF][12] – contribuiu para a escrita e publicação de textos de africanos a respeito da África, uma novidade em relação à vasta produção francesa acerca daquele continente. Neste sentido, devemos considerar a importância e a diferença que Boubou Hama acabou por representar no Níger pelo fato de não ser um colonizador que "lia" o colonizado, ou seja, seus textos diferem de trabalhos que poderiam ser e foram produzidos por europeus.[13]

Ao mesmo tempo, ele também transitava nos meios franceses e utilizava tal idioma em seus textos; assim, devemos pensar que se encontrava em um interstício e que, portanto, sua escrita sobre uma "África tradicional" não era isenta de contaminação de sua própria posição intermédia e de suas próprias ideias. Como apresenta Homi Bhabha, "a representação da diferença não deve ser lida apressadamente como reflexo de traços culturais ou étnicos *preestabelecidos*, inscritos na lápide fixa da tradição. A articulação social da diferença, da perspectiva da minoria, é uma negociação complexa, em andamento, que procura conferir autoridade aos hibridismos culturais que emergem em momentos de transformação histórica."[14] Em suas obras, Boubou Hama resgatava elementos tradicionais e, ao mesmo tempo, pelo fato de escrever no contexto colonial e pós-colonial e de conviver com a administração francesa na África e na Europa, tornava-se ele mesmo parte de um processo híbrido. Como continua Bhabha, "o reconhecimento que a tradição outorga é uma forma parcial de identificação. Ao reencenar o passado, este introduz outras temporalidades culturais incomensuráveis na invenção da tradição. Esse processo afasta qualquer acesso imediato a uma identidade original ou a uma tradição 'recebida'."[15] Desta forma, fronteiras entre, por exemplo, o que se podia entender por "tradicional" e "atual" passam a ser realinhadas.

Na mesma direção, também é possível observar entrecruzamentos entre os campos "colonizador" e "colonizado". Acreditamos que as articulações travadas entre tais extremos devam ser nuançadas, ou seja, essencializar dois pólos não dá fim ao debate, posto que seu objeto, a relação entre África e Europa, é bem mais complexo. Como exemplo nesta linha de raciocínio, Kwame Appiah levanta questões como a de perceber que determinados argumentos utilizados por autores africanos para criticar o processo colonizador e se esforçar

---

[12] Cf. Apêndice E.

[13] A respeito do "discurso colonial", por exemplo: Cf. SAID, *Op. Cit.*, em especial capítulos intitulados "A geografia imaginativa e suas representações: orientalizar o oriental", pp. 60-82 e "Orientalismo latente e manifesto", pp. 207-231. Cf. BHABHA, *Op. Cit.*, em especial capítulos "A outra questão: o estereótipo, a discriminação e o discurso do colonialismo", pp. 105-128, especialmente pp. 111-117, e "Da mímica e do homem: a ambivalência do discurso colonial", pp. 129-138.

[14] BHABHA, *Op. Cit.*, pp. 20-21. Grifo no original.

[15] *Id. Ibid.*, p. 21.

para encontrar diferenciação faziam parte, muitas vezes, justamente do conjunto cultural (e linguístico) europeu.[16] Por sua vez, algo semelhante foi observado por Kabengele Munanga, quando este buscou abordar críticas africanas a interpretações, em especial antropológicas, vindas de fora do continente.[17] De maneira análoga, a compilação de contos e lendas de Boubou Hama foi publicada pela *Présence Africaine*, uma casa editorial europeia que passou a funcionar em 1949 na esteira da revista homônima, criada em 1947, fórum do movimento intelectual conhecido como *Négritude*.[18] Infelizmente, não contamos com dados que informem sobre o financiamento da publicação desta e de outras obras de Boubou Hama, o que também traria indicações acerca da relação travada entre França e Níger a partir deste autor específico.

Além disso, seus textos encontram-se em língua francesa e, portanto, inserem-se no campo de linguagem (não apenas no sentido de idioma) do europeu "colonizador". Em 1950, o etnólogo Michel Leiris comentava que muitos de seus colegas de profissão se uniriam "àqueles que lamentam que a criança seja desviada, através do ensino ministrado na língua dos colonizadores (tal como praticado em território francês), da sua língua materna, em proveito de uma outra língua ligada a um outro sistema de noções que se esvaziam de uma grande parte do seu conteúdo, quando se vêem como que sobrepostas – e já não integradas – com modos de vida diferentes."[19] Por sua vez, e na mesma direção, Aimé Césaire, grande representante do movimento da *Négritude* na Martinica[20], se posicionava em 1956: "por já não ser a língua oficial, já não ser a língua administrativa, a língua da escola, a língua das ideias, a língua indígena sofre uma desclassificação que contraria o seu desenvolvimento e que chega, por vezes, a ameaçar sua existência."[21] De acordo com esta linha argumentativa, ao se atingir a língua, fere-se também a própria cultura e estabelece-se algo vindo "de fora".[22]

---

[16] Cf. APPIAH, Kwame Anthony. *Na casa de meu pai:* a África na filosofia da cultura. Rio de Janeiro : Contraponto, 1997, pp. 92-109.

[17] MUNANGA, Kabengele. *Antropologia africana*: mito ou realidade? In: *Estudos Afro-Asiáticos.* Nº 11, 1985, p. 126-130.

[18] "Desde o seu lançamento, em 1947, a revista revelou agudeza de olhar ao tornar pública a variedade das culturas pré-coloniais, sendo que alguns de seus principais artigos foram comunicações apresentadas no I Congresso de Artistas Negros, em 1956, e destacavam como essenciais a relevância das línguas locais e da recolha das tradições orais para traçar os contornos do que seria uma presença afro-negra na África e na Diáspora." HERNANDEZ, Leila Maria Gonçalves Leite. *A itinerância das ideias e o pensamento social africano*. In: *Anos 90*, v. 21, n. 40. Porto Alegre : UFRGS, Dez/2014, p. 204. Disponível em http://seer.ufrgs.br/index.php/anos90/article/view/46180/32271

[19] LEIRIS, Michel. *O etnógrafo perante o colonialismo*. In: SANCHES, Manuela Ribeiro (Org.). *Malhas que os impérios tecem*: textos anticoloniais, contextos pós-coloniais. Lisboa : Edições 70, 2011, p. 208.

[20] Cf. Apêndice D.

[21] CÉSAIRE, Aimé. *Cultura e colonização*. In: SANCHES, *Op. Cit.*, p. 258.

[22] O escritor moçambicano Ungulani Ba Ka Khosa também faz algumas considerações neste sentido, percebendo que, no caso dos países luso-africanos, houve uma subalternização das línguas originais, situação que desembocou em um desconhecimento destas por parte das populações, sendo que mesmo após as independências

Em contrapartida, era a própria língua "do colonizador" que permitia que os contos "tradicionais" compilados por Boubou Hama fossem compreendidos e, consequentemente, divulgados em larga escala; também era este "universo do colonizador" que possuía casas editoriais de maior alcance. Mesmo sendo verdade que o tradicional acabava por ficar envolto em elementos do europeu, gostaríamos de argumentar que era justamente por via deste que o tradicional podia se fazer conhecer. Assim, reiteramos a ideia (Capítulo 3) de que o caso específico de *Contes et légendes du Niger* [Contos e lendas do Níger] não se encontra nem no extremo de uma imposição violenta da cultura do colonizador, nem no extremo de um colonizado que buscava resistir a partir do resgate de identidades passadas[23], mas sim que existe uma mescla.

Gostaríamos de sugerir que Boubou Hama fazia uso de sua posição "em dois mundos"[24] para, através da escrita, espalhar o conhecimento sobre histórias da oralidade; uma solução notável, uma vez que, caso tivesse optado por escrever em alguma língua indígena do Níger e publicado em casa editorial nigerina, dificilmente teríamos acesso a sua obra e, certamente, não escreveríamos sobre ela simplesmente por não compreendê-la. Novamente, resgatamos o argumento (Capítulo 3) que aquele homem elaborou uma resposta ao "colonizador" a partir da utilização de instrumentos do próprio colonizador, gerando um terceiro espaço no qual a África podia mostrar-se e sobreviver. Neste processo, e em relação tanto à linguagem quanto ao movimento de transferência/passagem (também no sentido de

---

seu ensino ficou incipiente. O autor comenta ainda a respeito da dificuldade de transferir as nuances da tradição oral para o texto escrito, ainda mais ao se escrever na língua "do outro" e em um contexto onde o mundo ao qual a tradição se referia estava condenado a andar junto a termos como 'obscurantista' e 'supersticioso'. Khosa acaba por expressar, a partir de um livro de Severino Ngoenha, a ideia de que o colonizado podia construir sua história, mas esta estaria inserida no universo histórico do colonizador. Cf. KHOSA, Ungulani Ba Ka. *Tradição oral, literatura e história*. In: LIENHARD, Martin. (Coord.). *La memoria popular y sus transformaciones. A memória popular e as suas transformações.* América Latina y/e países luso-africanos. Frankfurt/Madrid : Vervuert/Iberoamericana, 2000, pp. 283-285.

[23] O próprio termo 'identidade' deve ser problematizado. Como apresenta García Canclini: "Esses processos incessantes, variados, de hibridação levam a relativizar a noção de identidade. Questionam, inclusive, a tendência antropológica e a de um setor dos estudos culturais ao considerar as identidades como objeto de pesquisa. A ênfase na hibridação não enclausura apenas a pretensão de estabelecer identidades 'puras' ou 'autênticas'. Além disso, põe em evidência o risco de delimitar identidades locais autocontidas ou que tentem afirmar-se como radicalmente opostas à sociedade nacional ou à globalização. Quando se define uma identidade mediante um processo de abstração de traços (língua, tradições, condutas estereotipadas), frequentemente se tende a desvincular essas práticas da história de misturas em que se formaram. Como consequência, é absolutizado um modo de entender a identidade e são rejeitadas maneiras heterodoxas de falar a língua, fazer música ou interpretar as tradições. Acaba-se, em suma, obturando a possibilidade de modificar a cultura e a política." GARCÍA CANCLINI, Néstor. *Introdução à edição de 2001*. As culturas híbridas em tempos de globalização. In: _____. *Culturas Híbridas*: Estratégias para entrar e sair da modernidade. 4ª ed. 6ª reimp. São Paulo : Editora da Universidade de São Paulo, 2013, pp. xxii-xxiii.

[24] A situação é comparável, por exemplo, à de Hampâté Bâ na região do Mali e à de Abdulai Sila e Filinto de Barros na região da Guiné-Bissau, que estudaram em países europeus e tiveram cargos profissionais altos. Cf. AUGEL, Moema Parente. *O roubo da memória e sua reconstrução*: memória coletiva na literatura guineense contemporânea. In: LIENHARD, *Op. Cit.*, pp. 198, 204-205.

tradução) do universo "africano" por meio de um registro "europeu", diversas questões relativas ao processo de colonização acabavam por emergir.

2. Visões sobre a colonização

A presença de personagens como Boubou Hama que, por se situarem em um interstício, conseguiam mover-se de maneira mais fluida e produzir articulações entre registros culturais diversos, não deve afastar a noção – essencial – de que a relação colonial trazia consigo uma desigualdade e um desequilíbrio.[25] Ao observar que muitos europeus imaginavam presenciar o surgimento de novas civilizações mestiças, como a franco-africana ou a anglo-asiática, por exemplo, Césaire afirmava que "o erro desta teoria é que ela se baseia na ilusão de que a colonização é um contato entre civilizações como qualquer outro e que todos os empréstimos são equivalentes."[26] No entanto, a "situação colonial"[27] subentende uma assimetria, mais ou menos reforçada, mais ou menos evidente de acordo com a época e o caso, porém sempre presente. Ilustrativa neste sentido é a diferenciação feita por Boubou Hama a respeito da posição da África com relação a outros países e continentes: "não um *parceiro pleno*, mas um *consumidor de civilização*".[28]

Este era um homem que entendia o impacto da colonização e observava como seus efeitos continuavam a ser sentidos mesmo após a independência política do Níger. Contudo,

---

[25] É possível acrescentar ainda a questão da violência: "Neste registro, a dignidade era o exato contraponto da desigualdade imposta pela violência que regia as relações econômicas, os costumes, os valores e a fé religiosa, além de moldar a própria personalidade do homem colonizado com o barro da inferioridade e as tintas do ressentimento. [...] A questão toda é compreender que falar do colonial é falar de violência e que violência significa confisco, preconceito, fome, humilhação, castigos corporais, formas compulsórias de trabalho, cerceamento das manifestações culturais, somada à violação da privacidade, da saúde, da educação e da habitação. Ora, creio não haver exagero em afirmar que extirpar a violência, muitas vezes, pode exigir o exercício de uma luta pela liberdade com uma forte carga de agressividade." HERNANDEZ, *A itinerância das ideias e o pensamento social africano*, *Op. Cit.*, pp. 211-212.

[26] CÉSAIRE, *Op. Cit.*, p. 266.

[27] A definição de Georges Balandier, em um texto de 1950, para o termo "situação colonial" é dada a partir de suas condições: "a dominação imposta por uma minoria estrangeira, diferente em termos raciais (ou étnicos) e culturais, em nome de uma superioridade racial (ou étnica) e cultural afirmada de modo dogmático e uma maioria autóctone inferior em termos materiais; um domínio que implica o estabelecimento de relações entre civilizações radicalmente diferentes; uma civilização mecanizada, com uma economia poderosa, um ritmo rápido e de origem cristã que impõe o seu domínio a civilizações não mecanizadas, com uma economia 'retrógrada', de ritmo lento e 'não cristãs'; o caráter fundamentalmente antagónico das relações entre estas duas sociedades que se explica pelo papel instrumental a que a sociedade colonizada está condenada; a necessidade de, para manter o domínio, recorrer não só à 'força', mas também a um sistema de pseudojustificações e de comportamentos estereotipados, etc. – mas esta enumeração só por si não seria suficiente." BALANDIER, Georges. *A situação colonial*: uma abordagem teórica. In: SANCHES, *Op. Cit.*, p. 247.

[28] « non un *partenaire à part entière*, mais un *consommateur de civilisation* » HAMA, Boubou. *Kotia-Nima II*: rencontre avec l'Europe. Paris : Présence Africaine, 1968, p. 134. Grifos no original.

seu argumento era o de que aquele processo, assim como outros que haviam ocorrido antes dele no continente negro, não fora capaz de aniquilar a cultura africana, uma vez que a África tinha conseguido preservar sua personalidade. No segundo volume de *Kotia-Nima*, lemos:

> Se considerarmos, por outro lado, que a escravidão vinda da costa e seu sistema guerreiro nas regiões interiores africanas, o fornecimento de armas aos reizinhos e aos conquistadores negros, a ocupação e seus métodos brutais, a colonização e suas partilhas arbitrárias, suas inversões de valores, sua destruição de nossas tradições e de nossos costumes, sua economia de trato sem nenhuma base de expansão cristalizada em África, seu espírito assimilador mais cultural que econômico, seu sistema mais dominador que educativo, modificaram nosso continente, compreendemos facilmente "o fracasso da colonização" que desnaturou a África sem, no entanto, ter conseguido destruir sua "cultura", sua "personalidade", ou seja, a "civilização geral" de seu povo.[29]

Em contraposição, a ideia de Césaire acerca do processo colonial é substancialmente mais pessimista: "toda a colonização se traduz num adiamento mais ou menos longo da morte da civilização da sociedade colonizada. Mas poder-se-ia dizer que, se a civilização indígena morre, o colonizador substitui-a [sic] por uma outra civilização, uma civilização superior à civilização indígena – que é precisamente a civilização do colonizador."[30] Para Boubou Hama, esta morte e esta substituição não chegariam a acontecer, uma vez que o substrato africano, sua característica de personalidade mais forte, persistia.

Gostaríamos de sugerir que as compreensões de Boubou Hama acerca da colonização e seus resultados possuíam um caráter mais otimista ou, em outras palavras, que ele era capaz de visualizar um devir luminoso para a África *apesar* e *a partir* de sua situação de continente colonizado. Ao fazer um balanço da ação colonial, Boubou Hama apontava seus maus feitos e a marca de devastação por eles deixada, ao mesmo tempo em que afirmava que aquele processo havia sido uma parte da história, esclarecendo que mesmo algo tão destrutivo poderia ser, então, usado para o bem:

> ...a colonização é uma etapa da marcha de nossa humanidade comum, um "mal" imenso, dobrado sobre si mesmo, que se torna doente por conta de sua soberba impermeabilidade, vítima do determinismo que acabou por provocar as contradições de suas próprias forças, o progresso de seu próprio desenvolvimento. E a

---

[29] « Si l'on considère, par ailleurs, que l'esclavage venu des côtes et son système guerrier dans les arrière-pays africains, les fournitures d'armes aux roitelets et aux conquérants noirs, l'occupation et ses méthodes brutales, la colonisation et ses partages arbitraires, ses renversements des valeurs, sa destruction de nos traditions et de nos coutumes, son économie de traite sans aucune base d'expansion cristallisée en Afrique, son esprit assimilateur plus culturel qu'économique, son système plus dominateur qu'éducatif, ont changé notre continent, l'on comprend aisément 'l'échec de la colonisation' qui a dénaturé l'Afrique, sans, pour autant, avoir réussi à détruire sa 'culture', sa 'personnalité', c'est-à-dire, la 'civilisation générale' de son peuple. » HAMA, *Kotia-Nima II*, *Op. Cit.*, pp. 134-135.

[30] CÉSAIRE, *Op. Cit.*, p. 261.

> colonização foi, por um lado, a violência, mas também a reação do colonizado contra ela; foi o estrangeiro e seus hábitos, sua concepção de mundo, sua ética; ao mesmo tempo, foi o aborígene, sua personalidade, seus interesses e sua luta por salvaguardá-los. [Também] neste combate, houve a tomada de consciência de sua situação no "todo colonial", o motivo que o permitiu comparar, raciocinar e julgar, recusar ou aceitar, mesclar e mudar, o valor dos compromissos que se faziam necessários. A colonização foi, portanto, um fermento.[31]

Como professor, Boubou Hama acreditava na importância da educação, entendendo ser esta capaz de engendrar a crítica, essencial tanto para os processos pelos quais o Níger passava quanto para seus próprios projetos intelectuais e políticos. Gostaríamos de sugerir que este tipo de relação também se fazia presente no tocante à maneira pela qual Boubou Hama refletia sobre a temática colonial. Em outras palavras, percebemos um eco entre duas de suas compreensões: assim como a educação produzia o pensamento crítico, a colonização engendrava a reação.

Em referência a outras ideias presentes no trecho analisado, Boubou Hama não era o único a interpretar o processo colonial como uma etapa da história, assim como não estava sozinho ao avaliar possíveis benefícios gerados nos africanos após a experiência do contato com os europeus sob o regime colonizador. Léopold Senghor, outro grande representante da *Négritude* e o mais ilustre intelectual do Senegal[32] – onde governou como primeiro presidente após a independência, em 1960 –, compartilhava da visão de Boubou Hama, atentando para as possibilidades abertas a partir da colonização, em especial a tomada de consciência e a liberdade. Em capítulo de seu *Liberté II*, comenta:

> Situada em seu contexto, a colonização nos aparecerá como um mal necessário – de uma necessidade histórica –, de onde deve sair o bem. Com a única condição que nós, os colonizados de então, dele tenhamos consciência e que o queiramos. [...] Se estamos plenamente conscientes da dimensão do *Advento*, pararemos de recriminar: estaremos mais atentos às contribuições que às faltas, às possibilidades de renascimento mais que aos mortos e às destruições. [...] O mal da colonização são menos estas rupturas que a liberdade – que nos elevou – de escolher entre as contribuições da Europa de acordo com nosso próprio espírito.[33]

---

[31] « ...la colonisation est une étape sur la marche de notre commune humanité, un 'mal' immense, replié sur lui-même, qui devient malade de sa superbe étanchéité, victime du déterminisme qu'ont entraîné les contradictions de ses propres forces, le progrès de son propre épanouissement. Et la colonisation fut, sur un autre plan, la violence, mais aussi, la réaction du colonisé contre celle-ci, l'étranger et ses habitudes, sa conception du monde, son éthique, mais dans le même temps, l'aborigène, sa personnalité, ses intérêts et sa lutte pour les sauvegarder, la prise de conscience, dans ce combat, de sa situation, dans le 'tout colonial', le motif qui lui permit de comparer, de raisonner et de juger, de refuser ou d'accepter, de composer et de changer, de la valeur des compromis nécessaires. La colonisation était donc un ferment. » HAMA, *Kotia-Nima III*, *Op. Cit.*, p. 118.

[32] Cf. Apêndice D.

[33] « Replacée dans son contexte, la colonisation nous apparaîtra comme un mal nécessaire – d'une nécessité historique –, d'où doit sortir le bien. A la seule condition que nous, les colonisés d'hier, nous en ayons conscience et que nous le voulions. [...] Si nous sommes pleinement conscients de la portée de l'*Avènement*, nous cesserons de récriminer : nous serons plus attentifs aux apports qu'aux défauts, aux possibilités de renaissance plus qu'aux morts et aux destructions. [...] Le mal de la colonisation, ce sont moins ces ruptures que

No processo da descolonização, observa-se uma grande itinerância de ideias entre europeus e africanos que compartilhavam de um solo de luta comum, em um movimento definido por Hernandez como, a partir da expressão de Said, "apropriação criativa". Segundo a autora, "as viagens transnacionais mostraram que, com distintas origens, experiências, temporalidades, imbricações culturais, além de diferentes – por vezes até opostas – posições políticas e ideológicas, a estrutura discursiva do pensamento sobre o complexo colonial esteve no centro de calorosos debates, conformando as tendências independentistas e assimilacionistas enquanto caminhos para a formação de estados e nações soberanos."[34] Esta afirmação ganha ainda mais respaldo frente ao exemplo das ideias, rapidamente apresentadas, de Senghor e Boubou Hama acerca da colonização. Esta não é a única aproximação possível entre concepções formuladas por aqueles dois intelectuais, como veremos. Além disso, e da mesma forma, outras ideias presentes no contexto da descolonização eram compartilhadas por pensadores diferentes, encontrando grande abrangência territorial no continente africano e Diáspora.

3. O movimento da *Négritude*

O processo da descolonização insere-se em um contexto amplo da conjuntura europeia e mundial. Se seu início pudesse ser balizado por uma data, o ano de 1945 entraria com grande peso por conta de um duplo significado: o fim da Segunda Guerra Mundial, que trouxe, por exemplo, a independência de colônias europeias como a Índia e a Indonésia; e a realização do V Congresso Pan-Africano, em Manchester, a partir do qual o alcance das ideias nele preconizadas se alargou, os movimentos ligados a ele se aceleraram e as reivindicações a ele relacionadas ganharam mais força política nos territórios africanos. Entretanto, a noção de Pan-africanismo – um movimento sócio-político-cultural que se centrava na ideia de 'raça' e propunha a emancipação dos africanos e sua união, tanto no continente quanto na Diáspora, em uma organização integrada e solidária – é um tanto anterior, forjada antes mesmo do I Congresso Pan-Africano, levado a cabo em 1900.[35] De maneira análoga, a concepção e o movimento da *Négritude*, que se ligava ao anti-colonialismo, à rejeição da assimilação

---

la liberté, qui nous a été enlevée, de choisir parmi les apports de l'Europe et selon notre génie. » SENGHOR, Léopold Sédar. *La voie africaine du socialisme*: nouvel essai de définition. [1960] In: _____. *Liberté II*: Nation et voie africaine du socialisme. Paris : Éditions du Seuil, 1971, p. 297. Grifo no original.

[34] HERNANDEZ, *A itinerância das ideias e o pensamento social africano*, *Op. Cit.*, p. 207.

[35] Cf. HERNANDEZ, Leila Maria Gonçalves Leite. *A África na sala de aula*: visita à história contemporânea. 4ª ed. São Paulo : Selo Negro, 2008, pp. 136-138, 153-155.

cultural[36] e à reivindicação de uma identidade negra, com sua cultura e todos os seus valores, também eram anteriores àquela baliza, tendo sido cunhados nos anos 1930.

De acordo com Benoist, "em 1936, Léopold Sédar Senghor e Aimé Césaire lançaram o conceito de 'négritude', que veio juntar-se ao 'pan-africanismo' de W.[E].B. du Bois, elaborado em Londres em Julho de 1900, de maneira a suscitar uma tomada de consciência da herança cultural africana."[37] Este movimento contou com diversas pessoas através do continente africano e, no Níger, Boubou Hama foi alguém que ajudou a acender o discernimento acerca do valor e da importância da cultura.[38] Se observarmos a agenda do *Parti Progressiste Nigérien* [Partido Progressista Nigerino / PPN] quando de sua fundação em 12 de Maio de 1946 – o ano também é significativo –, vemos que estava concatenado com os ideais do movimento da *Négritude*, encontrando-se fundado sobre três princípios básicos:

> 1) Elaboração de uma política que reconheça e favoreça o desenvolvimento da originalidade africana e rejeite todos os entraves de uma falsa assimilação;
> 2) União de todos os Africanos, quaisquer que sejam suas origens, suas crenças, sua situação social, pela luta contra o colonialismo;
> 3) Luta pelo desenvolvimento econômico e social, fator de progresso contínuo.[39]

De acordo com Fluchard, tal programa não era propriamente original, estando relacionado aos programas de outros partidos que também nasciam em diferentes partes da África. A originalidade e personalidade africanas, a rejeição à assimilação, a união, o combate contra o colonialismo, e o desenvolvimento são temas principais e possuem uma base comum, tendo sido apresentados no Congresso de Bamako (1946), quando da criação do *Rassemblement Démocratique African* [Agrupamento Democrático Africano / RDA], da seguinte forma:

---

[36] No contexto tratado, a palavra 'assimilação' é, em geral, a eleita por autores africanos para referir-se a um dos processos do encontro cultural entre África e Ocidente. Detalharemos esta questão mais à frente neste capítulo.

[37] « dès 1936, Léopold Sédar Senghor et Aimé Césaire avaient lancé le concept de 'négritude', qui vient rejoindre le 'panafricanisme' de W.G.B. Burghard du Bois [sic], élaboré à Londres en juillet 1900, pour susciter une prise de conscience de l'héritage culturel africain. » BENOIST, Joseph-Roger de. *L'Afrique Occidentale Française de la Conférence de Brazzaville (1944) à l'indépendance (1960)*. Dakar : Les Nouvelles Éditions Africaines, 1982, p. 179.

[38] Optamos por não buscar desvendar e detalhar o universo formativo dos intelectuais da *Négritude*, ainda que seja uma sugestão interessante – pela qual agradeço ao professor Dr. Omar Ribeiro Thomaz (UNICAMP) – para abordagens futuras. Neste quesito, seria possível discutir a relação daquele movimento e seus pensadores com as obras do intelectual haitiano Jean Price-Mars (1876-1969), especialmente por conta de seu livro de ensaios etnográficos intitulado *Ainsi parla l'Oncle* [Assim falou o Tio], publicado em 1928, que teria influenciado os intelectuais da *Négritude* (sendo explicitamente referenciado por Senghor, por exemplo) e contribuído para impulsioná-la.

[39] « 1) Élaboration d'une politique qui reconnaisse et favorise le développement de l'originalité africaine et rejette toutes les entraves d'une fausse assimilation; 2) Union de tous les Africains, quelles que soient leurs origines, leurs croyances, leur situation sociale, pour la lutte contre le colonialisme; 3) Lutte pour le développement économique et social, facteur de progrès continu. » FLUCHARD, Claude. *Le PPN/RDA et la décolonisation du Niger*: 1946-1960. Paris : L'Harmattan, 1995, p. 38.

> – a afirmação da personalidade e da cultura africanas;
> – a rejeição da política de assimilação;
> – o combate contra o colonialismo, que deve favorecer a união de todas as energias;
> – o desenvolvimento econômico e social, gerador do bem-estar material das populações;
> – o combate emancipador deve se desenrolar dentro dos quadros definidos pelo domínio colonial, não se tratando de sair deles.[40]

Nota-se que, pelo menos naquele momento, ainda não se estabeleciam formalmente ideais de independência política, ficando as ações circunscritas às determinações coloniais. A colaboração com a França não era, no entanto, uma prerrogativa aceita por todos. Lembramos (Capítulo 2) que o Níger chegou a observar a formação de uma ala política mais radical, encabeçada por Djibo Bakary[41], que deixou o PPN em 1951, cinco anos após sua formação. Exatamente neste ano, durante um encontro do partido, em 9 de Dezembro, Diori Hamani[42] – que havia viajado da França, onde ocupava uma cadeira de deputado na *Assemblée Nationale* [Assembleia Nacional], para o Níger – explicitou o novo programa, um que Djibo Bakary não suportaria pelo fato de sua base ser muito colaborativa:

> O momento é de união, de colaboração fecunda (...). Nosso movimento tem a intenção de apoiar a administração francesa em seu esforço de construção: estradas, escolas, clínicas, aplicação da constituição. Em relação ao passado, vamos assinalar os erros cometidos (...). A união de todos constituirá uma base sólida sobre a qual a administração poderá se apoiar e realizar, de acordo conosco, as promessas inscritas na constituição para o progresso, a liberdade, a igualdade, a democracia e a paz neste país da União francesa.[43]

Entre o primeiro programa, de 1946, e o novo credo exposto aos membros do PPN em 1951, há uma mudança de tom entre a rejeição da assimilação e uma ideia de integração. No tocante a este aspecto, é possível que haja uma explicação nas trajetórias políticas tanto de Diori Hamani quanto do próprio Boubou Hama. O primeiro detinha um cargo importante em Paris como membro do segundo colegiado na Assembleia Nacional; o segundo havia se tornado, em 1947, conselheiro geral da AOF, indo para a França representar o Níger. Lá,

---

[40] « – l'affirmation de la personnalité et de la culture africaines; – le rejet de la politique d'assimilation; – le combat contre le colonialisme qui doit favoriser l'union de toutes les énergies; – le développement économique et social, générateur du bien-être matériel des populations; – le combat émancipateur doit se dérouler dans un cadre défini par la puissance coloniale, sans qu'il soit question d'en sortir. » *Id. Ibid.*, p. 39.
[41] Cf. Apêndice D.
[42] Cf. Apêndice D.
[43] « L'Heure est à l'union, à la collaboration féconde (...). Notre mouvement entend appuyer l'administration dans son effort de construction: routes, écoles, dispensaires, application de la constitution. Comme par le passé nous lui signalerons les erreurs (...). L'union de tous constituera une base solide sur laquelle l'administration pourra s'appuyer et réaliser en accord avec nous les promesses inscrites dans la constitution pour le progrès, la liberté, l'égalité, la démocratie et la paix dans ce pays de l'Union française. » FLUCHARD, *Op. Cit.*, p. 109.

Boubou Hama acabou por misturar suas próprias preocupações com aquelas da metrópole, como explicita, com algum pesar, em suas memórias autobiográficas:

> Kotia, anticolonialista, posto que colonizado, confundiu sua própria sensibilidade com a luta ideológica engajada na França. Tal qual o operário, ele fora batido com a mesma vara, ele, essencialmente espiritualizado, ele que se indignava com a covardia do forte, com o mal que era feito ao fraco, que apenas reclamava sua parte do rendimento nacional, do qual constituía o maior fator de produção. Da moeda ocidental, Kotia-Nima havia visto apenas um lado, acreditando ser a moeda inteira. Pensava ter encontrado a França ideal.[44]

Na sequência, após voltar para a África, Boubou Hama carregava a ideia de homens em integração. Em tal contexto, ele, idealmente, acreditava que uma unidade econômica, cujo objetivo seria o trabalho conjunto para um futuro melhor, poderia ser efetivada. Ainda em *Kotia-Nima II*, lemos:

> A via francesa na África Negra – se o problema humano ainda pede solução, seja nos espaços africanos economicamente ligados à Metrópole, seja na interpenetração dos interesses solidários da União, base federal – abrir-se-á sobre grandes perspectivas. [...] Com audácia no presente, esquecendo o que antes foi capaz de dividir, o que – talvez – ainda divida, engajemos juntos toda a nossa vontade, estendida sobre o caminho de uma visão sublime do futuro...[45]

Gostaríamos de sugerir que aquilo que dividia os indivíduos aos quais Boubou Hama implicitamente faz referência – europeus e africanos – era justamente a situação colonial. Apesar de no momento de sua viagem o *Code de l'indigénat* já ter sido invalidado (em 1946), fato que concedeu aos africanos um maior senso de pertencimento, os habitantes do continente negro ainda se encontravam em territórios coloniais. O que Boubou Hama propõe naquele trecho é que, apesar de se encontrarem ligadas pelos laços da colonização, França e África deveriam se aproximar para trabalhar juntas.

Tais questões ficam ainda mais claras em um capítulo intitulado *Devant le problème, une synthèse africaine* [Diante do problema, uma síntese africana], no qual o apelo por uma compreensão mútua, depurada do conflito de interesses e pautada pelo antirracismo, pela paz

---

[44] « Kotia, anticolonialiste, parce que colonisé, confondit sa propre sensibilité avec la lutte idéologique engagée en France. Comme l'ouvrier, il fut battu du même bâton, lui, essentiellement spiritualisé, lui qu'indignait la lâcheté du fort, le tort fait au faible réclamant, simplement, sa part de revenu national dont il était le meilleur facteur de production. De la médaille occidentale, Kotia-Nima n'avait vu qu'une face. Il crut que c'était toute la pièce. Il pensait trouver la France idéale. » HAMA, *Kotia-Nima II*, *Op. Cit.*, pp. 14-15.

[45] « La voie française, en Afrique Noire, si le problème humain continue d'être résolu, dans les espaces africains économiquement liés à la Métropole, dans l'interpénétration des intérêts solidaires de l'Union, la base fédérale, s'ouvrira sur de larges perspectives. [...] Avec l'audace dans le présent, oubliant ce qui a pu diviser, ce qui – peut-être – divise encore, engageons ensemble tout notre volonté tendue sur le chemin d'une vision sublime de l'avenir... » *Id. Ibid.*, p. 16.

e pelo entendimento entre os homens, culmina com uma súplica para que a França – a quem Boubou Hama chama de mãe – salvasse a humanidade. A estranheza que causa tal exagero acaba atenuada pelo chamamento à Europa e a todo o mundo para lutarem por uma síntese e conciliação entre os povos, sendo que a África – também chamada de mãe – é vista como uma última esperança.[46] Apesar da ideia de síntese e do protagonismo conferido ao continente africano serem compartilhados com outros intelectuais africanos e da Diáspora, a aproximação com a metrópole francesa acabou soando inadmissível para aqueles da ala mais radical na política nigerina, ainda que não estivesse em desacordo com ideias presentes ainda em 1946.[47]

Além disso, tais perspectivas conciliatórias estavam coadunadas com o novo programa do PPN. Considerando a trajetória de Diori Hamani e sua proximidade com Boubou Hama, é possível presumir que o novo programa tenha tomado forma através das ideias integradoras que ambos passaram a ter após o contato próximo travado com a metrópole na segunda metade dos anos 1940. No entanto, também podemos sugerir que talvez Boubou Hama estivesse muito entusiasmado com sua viagem para a França, ou apenas muito confiante que uma cooperação mútua poderia ter lugar, já que ele acabou, posteriormente, balanceando algumas ideias a este respeito.

Alguns exemplos neste sentido retomam a crítica à colonização. Naquele mesmo volume de *Kotia-Nima*, por exemplo, ele se refere à "colonização triunfante explicando suas atrocidades pelo direito divino do humanismo de uma civilização superior que, na realidade, era apenas o fato de dois mundos diferentes que se chocavam em combates injustos e sangrentos"[48]; ou, em *Essai d'analyse de l'éducation Africaine* [Ensaio de análise da educação africana], ele comunica que "é sobretudo a colonização que desferiu um golpe sério na sociedade africana, cuja direção ela usurpou a partir de sua própria concepção de vida e de mundo."[49]

Por outro lado, também continua a haver em seus textos uma insistência na possibilidade de síntese e mutualismo, como podemos observar no terceiro volume de *Kotia-*

---

[46] *Id. Ibid.*, pp. 45-46.

[47] Por exemplo, Fluchard cita um documento, datado de Outubro de 1946, no qual o comitê local do PPN em Niamey "afirma sua vontade de trabalhar pelo progresso material e moral do país, em colaboração estreita com a França." FLUCHARD, *Op. Cit.*, pp. 38-39.

[48] « la colonisation triomphante expliquant ses atrocités par le droit divin de l'humanisme d'une civilisation supérieure qui n'était, en réalité, que le fait de deux mondes différents qui se heurtaient dans des combats injustes et sanglants. » HAMA, *Kotia-Nima II*, *Op. Cit.*, p. 137.

[49] « c'est surtout la colonisation qui a porté un coup sérieux à la société africaine dont elle usurpa la direction à partir de sa propre conception de la vie et du monde. » HAMA, Boubou. *Essai d'analyse de l'éducation Africaine.* Paris : Présence Africaine, 1968, p. 208.

Nima: "Este encontro de povos diferentes se insere [...] no movimento geral da história e das civilizações que são, em seus choques brutais, em suas violências [...], um progresso. [...Kotia] esquece aquilo que foi capaz de dividir para ver apenas as perspectivas do que o Ocidente e a África podem fazer em comum para garantir o bem-estar recíproco de seus povos."[50] Ou ainda, como outro exemplo bastante ilustrativo do mesmo livro, Boubou Hama reflete a respeito da colonização: "um Mal que viola a liberdade de um povo, dominado por outro [...]. [Kotia] chega a convidar a África a combater a colonização, [...] presente de forma dispersa e perigosa para o continente negro despedaçado, por culpa de todos nós, por culpa de todos os imperialismos cuja ação perniciosa nos divide tão cruelmente"[51] para, imediatamente na mesma sequência de ideias, expor: "Mas, Kotia, no período atual da evolução do mundo, observa que nos séculos por vir, sob o impulso do progresso, não passarão mais de 100 anos e, cada vez mais, a espécie humana unificará seus agrupamentos ao redor de nosso globo."[52]

Por mais que certas ideias pareçam contraditórias, gostaríamos de argumentar que, na lógica de Boubou Hama, não o eram. Para ele, a compreensão da colonização como um processo violento não invalidava o reconhecimento de que determinadas contribuições do Ocidente haviam sido válidas e importantes para o continente africano. Da mesma forma, seu desejo de estabelecer relações de cooperação mútua com a França não impedia a observação das desigualdades e danos estabelecidos pelo sistema colonial. Contudo, no balanço final, a perspectiva de Boubou Hama, tanto em seu próprio presente quanto em relação ao futuro, era claramente otimista. Tal panorama ia no sentido de se trabalhar em conjunto pelo bem geral apesar dos males da colonização, ou seja, a ideia não era negar, mas reconhecer e, a partir de tal reconhecimento, produzir algo de bom, imbuindo o sentimento de que "a vida continua!"[53]

A expectativa de tais possibilidades não era prerrogativa única de Boubou Hama, uma vez que alguém como Senghor, por exemplo, também compartilhava uma visão similar. Neste sentido, gostaríamos de argumentar que Boubou Hama não era uma voz isolada nas discussões que apresentava no contexto da descolonização. Da mesma forma, os posicionamentos políticos que surgiam no Níger não estavam afastados de discursos de

---

[50] « Cette rencontre de peuples différents se classe [...] dans le mouvement général de l'histoire et des civilisations qui sont, dans leurs heurts brutaux, dans leurs violences [...], un progrès. [...Kotia] oublie ce qui a pu diviser pour ne voir que les perspectives de ce que l'Occident et l'Afrique peuvent faire en commun pour assurer le bonheur réciproque de leurs peuples » HAMA, *Kotia-Nima III*, *Op. Cit.*, p. 36.

[51] « un Mal qui porte atteinte à la liberté d'un peuple dominé par un autre [...]. [Kotia] invite même l'Afrique à combattre la colonisation, [...] en ordre dispersé dangereux pour le continent noir déchiré, par notre faute à tous, par la faute de tous les impérialismes dont l'action pernicieuse nous divise si cruellement » *Id. Ibid.*, p. 275.

[52] « Mais, Kotia, à l'époque actuelle de l'évolution du monde, remarque que nos siècles à venir, sous la poussée du progrès, ne feront plus cent ans et que, de plus en plus, l'espèce humaine unifiera ses grappes autour de notre globe. » *Id. Ibid.*, p. 275.

[53] « La vie continue! » *Id. Ibid.*, p. 121.

mesmo caráter em outras localidades da AOF. Em relação a isto, se retomarmos o primeiro objetivo do programa do PPN, em 1946, – a elaboração de uma política que favorecesse o desenvolvimento da originalidade africana e rejeitasse a falsa assimilação – e os dois primeiros que foram, segundo a listagem de Fluchard, apresentados no Congresso de Bamako – a afirmação da personalidade e da cultura africanas e a rejeição da política de assimilação –, vemos delineadas proposições centrais para o movimento da *Négritude*, para o discurso intelectual de Boubou Hama e para as tomadas de posição políticas na África francesa pós-1945. Gostaríamos de argumentar, portanto, que tais esferas se entrelaçavam, tecendo uma trama que se alastrava pelo território franco-africano em processo de descolonização, abarcando-o sob uma rede de ideias circulantes e itinerantes.

Neste sentido, e insistindo no pertencimento daquele personagem nigerino e suas obras ao contexto no qual estava inserido, outra ideia a ser retomada (Capítulo 2) refere-se à união do continente africano.[54] Por exemplo, em uma fala, Diouldé Laya destacou a importância de referências, na obra de Boubou Hama, a Cheikh Anta Diop, intelectual e político senegalês, em relação à ideia de unidade africana.[55] Boubou Hama também fazia muito uso do termo 'balcanização', igualmente utilizado por aquele que assumiu a presidência de Gana após a independência, Kwame Nkrumah: "O maior perigo que a África enfrenta atualmente é o neocolonialismo, cujo principal instrumento é a balcanização. Este termo define de modo particularmente correto a fragmentação da África em estados pequenos e fracos; foi inventado para designar a política das grandes potências que dividiram a parte europeia do antigo Império Turco e criaram na península balcânica vários Estados dependentes e rivais entre si."[56] Neste sentido, a proposta de união do continente exposta por Boubou Hama se aproxima

---

[54] Importante salientar que, apesar da ideia de união africana ser essencial também para o Pan-Africanismo, tal coincidência não indica o pertencimento de Boubou Hama àquele movimento, como assinala, por exemplo, a ausência de sua participação nos Congressos Pan-Africanos. Agradeço aos professores Dr. Acácio Almeida Santos (UFABC) e Dr.ª Leila Gonçalves Leite Hernandez (USP) pela advertência. A respeito do Pan-Africanismo, suas origens, características, ideias centrais e particularidades: Cf. HERNANDEZ, *A África na sala de aula*, *Op. Cit.*, pp. 131-155.

[55] "Para nós, na época, este era o critério. Se você não falasse de Cheikh Anta Diop, nem valia a pena. Boubou Hama tinha lido Cheikh Anta Diop e chegou a citar páginas de *Nations nègres et culture* [Nações negras e cultura]. Evidentemente, eu fiquei feliz de ver isto, já que me fazia encontrar alguém que era panafricanista, que se inseria na corrente na qual havíamos bebido, ainda que a formulação sobre certas questões não me parecesse aceitável. Mas, de qualquer maneira, naquela época ele tinha uma posição bastante precisa, e o fato de citar um autor do qual agora todos querem se apropriar comportava uma significação real, porque era antes de 1966, algo que deve ser levado em conta. Acredito que, em seu trabalho, deva-se levar em consideração a união africana, do nível mais alto até o nível mais elementar." LAYA, Diouldé; PÉNEL, Jean-Dominique; NAMAÏWA, Boubé (Dir.). *Boubou Hama*: un homme de culture nigérien. Paris : L'Harmattan, 2007, PP. 152-153. Intervenção de Diouldé Laya. A referência ao ano de 1966 pode se relacionar ao golpe militar que, em Gana, destituiu o governo de Kwame Nkrumah, grande ideólogo da união africana; ou ao ano em que Cheikh Anta Diop, que era arqueólogo, criou, na Universidade de Dakar, o primeiro laboratório africano de datação de fósseis; ou, ainda, à criação do *Institut Fontamental d'Afrique Noire* [Instituto Fundamental da África Negra/IFAN], em Dakar.

[56] NKRUMAH, Kwame. *O neocolonialismo em África*. In: SANCHES, *Op. Cit.*, p. 287.

diretamente das recomendações de Nkrumah: "Para os Estados africanos, a solução realmente progressista é a unidade política, com uma política externa comum, com um plano de defesa comum e um programa econômico comum, dirigido para o desenvolvimento de todo o continente. Só assim poderemos conjurar os perigos do neocolonialismo e da balcanização que o serve."[57] Ainda em tempo, na mesma linha, o grupo *Indépendants d'Outre Mer* [Independentes de Ultramar / IOM], que Senghor ajudou a organizar, declarou, em 1948, que: "O mundo moderno não tem espaço para pequenas entidades econômicas, cuja independência será um mito caso não estejam adequadamente equipadas e caso não participem de uma 'UNIÃO' mais ampla."[58]

Tais exemplos contemplam a importância que alguns personagens da história africana conferiam à unificação do continente e dos povos da Diáspora, objetivando um fortalecimento frente ao resto do mundo. As noções de 'síntese', de 'simbiose' e de 'trabalho conjunto pelo interesse geral da África' se fazem presentes em diversas partes da obra de Boubou Hama, aparecendo também, como vimos, no programa do PPN e no ideário do RDA. Nesta perspectiva, em capítulo intitulado *Les conditions de l'unité* [As condições da unidade], Boubou Hama declara o seguinte aos povos africanos: "Não aspirando, uns e outros, à vida dos cupins, a seu instinto preciso que inventa a mesma coisa, o exemplo absoluto de solidariedade que eles nos dão deve permitir a nossas diversidades se influenciarem umas às outras por *uma cooperação enriquecedora*."[59] Tais preceitos podem ser atrelados à noção de unidade africana sob a égide da cultura, ideia que ganhou expressão por meio da temática da 'negritude', amplamente discutida nos Congressos de Escritores e Artistas Negros que tiveram lugar entre 1956 e 1959.[60] Para além desta questão, ainda é possível traçarmos aproximações mais específicas relativas a outras reflexões de Boubou Hama, relacionando-as mais uma vez com o movimento da *Négritude* e, em especial, com Senghor.

---

[57] *Id. Ibid.*, p. 291.

[58] "The modern world has no room for the small economic entities whose independence will be a myth if they are not adequately equipped and if they do not participate in a broader 'UNION'." *Déclaration du groupe interparlementaire des Indépendants d'Outre-Mer* (24 Décembre 1948). *Apud* COOPER, Frederick. *Citizenship between Empire and Nation*: remaking France and French Africa, 1945-1960. Princeton and Oxford : Princeton University Press, 2014, p. 190. Ênfase no original.

[59] « N'aspirant pas, les uns et les autres, à la vie des termites, à leur instinct précis qui invente la même chose, l'exemple absolu de solidarité qu'ils nous donnent doit permettre à nos diversités de s'influencer les unes, les autres, par *une coopération enrichissante*. » HAMA, *Kotia-Nima III*, *Op. Cit.*, pp. 166-167. Grifos no original.

[60] Cf. HERNANDEZ, *A África na sala de aula*, *Op. Cit.*, p. 152.

4. Assimilação e valorização da cultura africana

O livro resultante do Seminário feito em homenagem a Boubou Hama no ano de 1989 traz uma nota de rodapé que elenca – a partir, substancialmente, da observação de suas obras – sete aproximações entre ele e Léopold Sédar Senghor. A listagem carrega, em resumo, os seguintes elementos: o uso que ambos fazem do conceito de 'mestiçagem'; a noção, também compartilhada, de 'socialismo africano'; a ideia senghoriana de 'toma lá, dá cá' [*rendez-vous du donner et du recevoir*] que aparece em Boubou Hama; igualmente presente em suas obras, o projeto de Senghor de criar uma associação entre a França e os *Territoires d'Outre Mer* [Territórios Ultramarinos] e sua posterior criação do partido dos *Indépendants d'Outre Mer*; o estudo crítico, feito por Boubou Hama, a respeito da *Négritude* em Senghor e em Césaire; a leitura e citação da poesia senghoriana em obras de Boubou Hama; e por fim, de cunho literário, o prêmio intitulado *Léopold Sédar Senghor* que o autor nigerino recebeu por seu livro sobre educação e o prefácio que Senghor escreveu em uma edição do *L'aventure de Albarka* [A aventura de Albarka] de Boubou Hama.[61]

Este rol de paralelos entre estes dois homens de cultura denota uma afinidade ou, ao menos, um grande interesse, por parte de Boubou Hama, pelos textos e ideias de Senghor, ainda que possa ter dito, em uma obra de 1973, sentir-se mais próximo do posicionamento de Aimé Césaire no tocante à *Négritude*.[62] Não temos evidências para discorrer sobre o quão lido Boubou Hama era por seus pares e qual o alcance que suas obras tinham em território africano e europeu, mas podemos versar sobre o quanto ele mesmo lia e acompanhava o que os intelectuais e políticos do período da descolonização escreviam e diziam. Mesmo estando claro que Senghor não era o único cujo pensamento Boubou Hama compartilhava e/ou discutia, gostaríamos de propor um paralelo entre eles a partir de dois eixos: a noção de 'assimilação' e a importância atribuída à cultura africana.

Em um texto dos anos 1940, Senghor discorre a respeito de questões referentes ao encontro dos continentes africano e europeu. Apesar de não fornecer uma definição fechada do que entendia por 'assimilação', suas palavras denotam um entendimento sobre os seguintes aspectos: a necessidade de compreensão mútua entre metrópole e colônia, a interpenetração entre as duas culturas para benefício de ambas, e a formação de um ideal compartilhado que sustentasse a união. Em suas palavras:

---

[61] LAYA; PÉNEL; NAMAÏWA, *Op. Cit.*, p. 144, nota 274.

[62] *Id. Ibid.*, p. 144, nota 274. Trata-se de *Changer l'Áfrique* [Mudar a África], segundo volume de uma obra mais extensa, organizada em três volumes, intitulada *Les problèmes brûlants de l'Afrique* [Os problemas escaldantes da África], à qual não tivemos acesso.

> Para a Metrópole, adotar os costumes e as instituições indígenas está fora de questão. Ela deve, entretanto, compreender seu *espírito*: e talvez […] poderá dele tirar proveito […]. Trata-se, sobretudo, de a Colônia assimilar o espírito da civilização francesa. Trata-se de uma assimilação ativa e judiciosa, que fecunde as civilizações autóctones e as faça sair de sua estagnação ou renascer de sua decadência. *Trata-se de uma assimilação que permita a associação*. É apenas sob esta condição que haverá "um ideal comum" e "uma razão de viver comum", apenas sob esta condição, haverá um Império francês.[63]

Uma das expressões mais célebres de Senghor, que inclusive compõe o título do texto citado, é a máxima: *assimiler, ne pas être assimilé* [assimilar, não ser assimilado]. Tal ideia salienta a importância de uma postura ativa, na qual o "colonizado", tomado de consciência, intervém e age – ideia de 'assimilar' –, ao passo que 'ser assimilado' denota uma atitude passiva, como alguém que, docilmente, deixa sua cultura ser englobada e absorvida pelo "colonizador" e a vê, passivamente, desaparecer. Aproximadamente 30 anos depois, vemos a frase ecoar em um texto de Boubou Hama; seu *Écrits sur le Soudan* [Escritos sobre o Sudan] traz:

> Este confronto entre nós e o Ocidente, material, econômico, portanto, social e político, é, sobretudo, uma resistência moral que implica a Cultura. É no momento em que a força moral cede que a derrota se torna material. Perante o Ocidente, devemos saber que nossos meios materiais são frágeis e que é pela força do espírito que podemos alcançar suas armas sofisticadas. Compreendemos que, nesta aventura, é, antes de tudo, nossa força moral que conta, que é o rochedo desta força que deve, em cada circunstância, entrepor-se entre nós e o exterior, que nos tenta com suas miragens, com seus sistemas anexionistas, com sua demagogia fácil que esconde mal seus interesses egoístas. Diante de tudo isso, somos, quer queiramos ou não, antes de tudo, nós mesmos; é nossa própria realidade que deve apreender, julgar, *assimilar e não se deixar assimilar* por aqueles que contam com esta assimilação para nos tornar vassalos de um sistema com o objetivo de melhor poder nos explorar.[64]

---

[63] « Il n'est pas question pour la Métropole, d'adopter les coutumes et les institutions indigènes. Elle doit, néanmoins, en comprendre *l'esprit*: et peut-être […] en pourra-t-elle tirer profit […]. Il est surtout question, pour la Colonie, de s'assimiler l'esprit de la civilisation française. Il s'agit d'une assimilation active et judicieuse, qui féconde les civilisations autochtones et les fasse sortir de leur stagnation ou renaître de leur décadence. *Il s'agit d'une assimilation qui permette l'association*. Ce n'est qu'à cette seule condition qu'il y aura 'un idéal commun' et 'une commune raison de vivre', à cette seule condition un Empire français. » SENGHOR, Léopold Sédar. *Vues sur l'Afrique noire, ou assimiler sans être assimilés*. [1945] In: _____. *Liberté I*: Négritude et humanisme. Paris : Le Seuil, 1964, p. 45. *Apud* MALELA, Buata B. *Les écrivains afro-antillais à Paris (1920-1960)*: stratégies et postures identitaires. Paris : Karthala, 2008, p. 230. Grifos no original.

[64] « Cette confrontation entre nous et l'Occident, matérielle, économique, donc, sociale et politique, est surtout une résistance morale qui implique la Culture. C'est quand la force morale cède que la défaite devient matérielle. Vis-à-vis de l'Occident, nous devons savoir que nos moyens matériels sont faibles et que c'est par la force de l'esprit que nous pouvons arriver à bout de ses armes sophistiquées. L'on comprend que dans cette aventure, c'est notre force morale d'abord qui compte, que c'est le roc de cette force qui doit, dans chaque circonstance, se dresser entre nous et l'extérieur qui nous tente de ses mirages, de ses systèmes annexionnistes, de sa démagogie facile qui cache mal ses intérêts égoïstes. En face de tout cela nous sommes, que nous le voulions ou pas, d'abord nous-mêmes, notre propre réalité qui doit appréhender, juger et assimiler et non pas se laisser assimiler par ceux qui comptent sur cette assimilation pour nos inféoder à un système dans le but de pouvoir mieux nous exploiter. » HAMA, Boubou. *Écrits sur le Soudan.* [1978] Niamey : Centre d'études linguistique et historique

O entendimento do processo de assimilação como algo proveitoso ou nocivo tem, tanto em Senghor quanto em Boubou Hama, seus matizes modificados ao longo do tempo. Por exemplo, em uma parte de *Kotia-Nima III* – que parece compor uma carta, ou discurso, (sem data) aos *Camarades* e, por isso e por seu teor, supomos ser de período anterior à publicação do livro, em 1969 – lemos: "'Ser ou não ser', este é o dilema assimilador [...]. No Níger, nossa resposta será contra ventos e marés, sem ódio, sem nacionalismo limitado: 'Ser', para cooperar com os outros em um desenvolvimento 'recíproco', no qual se recebe ao mesmo tempo em que se dá."[65] Esta ideia de reciprocidade – que também ecoa no 'toma lá, dá cá' de Senghor – não é permanente em Boubou Hama, dado que em outros momentos ele percebia o quão desequilibrada era a relação entre África e Europa.

Além disso, o trecho mais acima, de *Écrits sur le Soudan* [Escritos sobre o Sudan], ao enfatizar a força do espírito africano contra uma assimilação perniciosa, ecoa em outros momentos de obras de Boubou Hama; por exemplo, em *Kotia-Nima II* temos o seguinte: "A luta anticolonial dos africanos, mesmo no nível dos *cadres* [profissionais especializados], se apoiava sobre a 'primazia da África', distinguia a *africanidade*[66] das forças exteriores que a assaltavam. Por toda parte, a África soube preservar nossa personalidade da assimilação e da renúncia."[67] Ideias deste teor são fundamentais para as proposições formuladas por nosso autor. Para ele, existia algo que havia sido mantido às margens do processo de assimilação; a este respeito, gostaríamos de retomar o argumento de que ele reconhecia a importância de um

---

par tradition orale (Organisation de l'Unité Africaine), CELHTO/OUA, 1983. Sublinhado no original. Grifo nosso.

[65] « 'Être ou ne pas être', tel est le dilemme assimilateur [...]. Au Niger, notre réponse sera contre vents et marées, sans haine, sans nationalisme étroit: 'Être', pour coopérer avec les autres dans un développement 'réciproque' où l'on reçoit en même temps que l'on donne. » HAMA, *Kotia-Nima III*, *Op. Cit.*, p. 178.

[66] Boubou Hama usa amiúde a expressão *fait africain* em paralelo com *fait colonial*, que é frequentemente traduzido simplesmente como 'colonialismo'. Neste sentido, *fait africain* pode ser entendido como algo como 'africanidade'. Na parte intitulada *avant-propos* de seu *Essai d'analyse de l'éducation Africaine* [Ensaio de análise da educação africana], ele postula: "Mas praticamente todos estes gêneros de trabalhos foram apresentados dentro do enquadramento da colonização, dentro daquele de nosso assujeitamento ao Ocidente colonizador que, caso fosse de seu interesse conhecer a alma africana, não poderia, por isso, deliberadamente encorajar *a africanidade* [*le fait africain*], ajudar os africanos a libertar a personalidade de seu continente, *a autenticidade* de suas culturas, aceita como base de sua emancipação, de sua evolução, em vista de sua independência, levada a cabo pela aceleração da história que se seguiu à última guerra e que então a precipita em nosso século." HAMA, *Essai d'analyse de l'éducation Africaine*, *Op. Cit.*, p. 9. Ainda em relação a esta questão, podemos encontrar outros paralelos: no primeiro volume de *Kotia-Nima*, Boubou Hama usa a expressão *La mesure africaine* [A medida africana] em relação a *La mesure européenne* [A medida europeia], ambos títulos de subcapítulos daquele livro; o subcapítulo final desta mesma obra intitula-se *Le fait colonial*, que aparece novamente no segundo volume de *Kotia-Nima*: Cf. HAMA, Boubou. *Kotia-Nima I*: rencontre avec l'Europe. Paris : Présence Africaine, 1968, pp. 155-166. Cf. HAMA, *Kotia-Nima II*, *Op. Cit.*, pp. 132-135.

[67] « La lutte anticoloniale des Africains, même au niveau des cadres, s'appuyait sur la 'primauté de l'Afrique', distinguait le *fait africain* des forces extérieures qui l'assaillaient. Partout, l'Afrique a su préserver notre personnalité de l'assimilation et du renoncement. » HAMA, *Kotia-Nima II*, *Op. Cit.*, p. 132. Grifo no original.

fundo cultural africano que deveria ser, primeiro, salvaguardado e, em seguida, divulgado amplamente por meio educacional.

Senghor compartilhava de pressupostos semelhantes. Ao escrever sobre o traçado de um plano de desenvolvimento econômico, social, político e cultural próprio à África, e com o intuito de compreender a situação atual do continente, estabeleceu a necessidade de inventariar, em primeiro lugar, aquilo que denominou como "civilização tradicional". Segundo ele, a cultura deveria ser compreendida como a base e o objetivo final da política[68], e o plano de desenvolvimento deveria ter o inventário cultural como pilar de sustentação para o futuro político.[69] Em outro momento, e com uma percepção bastante sagaz, Senghor expôs que o aumento da condição econômica seria inútil, caso não fosse atrelado ao aumento da condição cultural: "Pois de quê serviria a elevação do nível de vida de nossas massas se não estiver acompanhada da elevação do nível de cultura? De quê serviria a elevação do poder de compra se fosse somente para o conforto do ventre e do traseiro [...]? De quê, se não fosse para preencher nosso tempo livre com a criação de obras de arte, a servirem de alimento espiritual para nossos povos reunidos?"[70] Assim como Boubou Hama, além do destaque conferido à cultura, Senghor também enfatizava a importância da educação, primando pela formação de professores africanos, pelo desenvolvimento do ensino secundário, e pelo preparo de profissionais técnicos especializados [*cadres*], sendo, segundo ele, por esta via que se operariam mudanças nas estruturas econômicas.[71]

Nossa intenção é chamar a atenção para o fato de que o reconhecimento da relevância da educação e a valorização da cultura africana não encontravam voz apenas em Boubou Hama. Mas, especificamente para ele, além de discussões que propunha acerca de aspectos importantes como as lutas anti-coloniais e questões agrárias[72], a educação, e o resgate e salvaguarda culturais estavam sempre na ordem do dia. Gostaríamos de argumentar que ele entendia a cultura como uma espécie de âncora, um terreno seguro para o qual a África

---

[68] SENGHOR, Léopold Sédar. *Pour une voie africaine du socialisme.* In: _____. *Nation et voie africaine du socialisme*. Paris : Présence Africaine, 1961, p. 71. Esta mesma ideia também aparece em outro texto, com outras palavras: Cf. SENGHOR, *La voie africaine du socialisme.* In: _____. *Liberté II*, *Op. Cit.*, p. 294.

[69] SENGHOR, *Pour une voie africaine du socialisme*, *Op. Cit.*, pp. 72-73.

[70] « Car à quoi servirait l'élévation du niveau de vie de nos masses si elle n'était accompagnée de celle du niveau de culture? A quoi servirait l'élévation du pouvoir d'achat si c'était seulement pour le confort du ventre et des fesses [...]? A quoi, si ce n'était pour meubler nos loisirs par la création d'œuvres d'art, qui seront des nourritures spirituelles pour nos peuples rassemblés? » SENGHOR, *La voie africaine du socialisme.* In: _____. *Liberté II*, *Op. Cit.*, pp. 294-295.

[71] *Id. Ibid.*, p. 314

[72] HAMA, *Kotia-Nima II*, *Op. Cit.*, capítulos: *Kotia-Nima à travers la lutte anticolonialiste pour l'émancipation du Niger et de l'Afrique (1947-1954)* [Kotia-Nima através da luta anticolonialista pela emancipação do Níger e da África (1947-1954)], pp. 47-55; *L'agriculture dans l'union française (1954)* [A agricultura no interior da união francesa (1954)], pp. 81-97; *Le point de la question* [O cerne da questão], pp. 99-111.

poderia se voltar em busca de identificação, independente dos solavancos sofridos ao longo de uma história marcada por invasões e adaptações. A partir do resgate de eventos que promoveram alteração de alguns aspectos africanos – em especial no sentido religioso –, Boubou Hama postulava a importância do conhecimento sobre o passado como condição para que fosse possível situar-se em relação ao futuro; em suas palavras:

> Nos nossos dias, a destribalização de nosso continente coloca em causa a comunidade espiritual das castas. Os valores coloniais se substituem aos valores éticos, o animismo sofre o assalto do Islã tradicional, que conhece transformações e mesmo intervenções que os profanam ou que deformam, por vezes profundamente, sua natureza primitiva estável. A interpenetração das ideias no mundo, a renovação ocorrida no Islã, as ideologias estrangeiras que varrem nosso globo, tudo isso faz mudar e oscilar fortemente as espiritualidades africanas confrontadas, por outro lado, com o Cristianismo, que vem na esteira da colonização da África pela Europa. No campo da educação, o clima ideológico de nosso continente é, também ele, rompido. Mas, no caso de uma África que é realmente ela mesma e que realiza sua personalidade, as lições do passado africano são ricas de ensinamentos úteis, capazes de permitir que nos situemos em nosso presente atual, cuja natureza e orientação condicionam nossas perspectivas de futuro – e, creio eu, – o próprio futuro de nossa humanidade comum, angustiada à espera de uma "esperança", em busca de uma via de evolução nova pacífica.[73]

Esta interpretação acerca da situação africana e de que maneira seria possível utilizá-la nos tempos presente e futuro marca uma das percepções mais fundamentais de Boubou Hama. Neste sentido, gostaríamos de argumentar que, compartilhando de ideias prezadas por outros intelectuais africanos de sua época, que se debruçaram sobre questões caras ao momento da descolonização e continuaram a discutir sobre a posição ocupada pelo continente após as independências, aquele era um homem que entendia que a África, a partir de sua cultura, podia contribuir de maneira particular para a evolução do mundo.

---

[73] « De nos jours, la détribalisation de notre continent met en cause la communauté spirituelle des castes. Les valeurs coloniales se substituent aux valeurs éthiques, l'animisme subit l'assaut de l'islam traditionnel, lequel connaît des transformations et même des interventions qui les profanent ou qui en déforment, parfois, profondément, la nature primitive stable. L'interpénétration des idées dans le monde, le renouveau intervenu dans l'islam, les idéologies étrangères qui balaient notre globe, tout cela bouscule et bascule fortement les spiritualités africaines confrontées, par ailleurs, avec le christianisme venu dans le pas de la colonisation de l'Afrique par l'Europe. Sur le terrain de l'éducation, le climat idéologique de notre continent, lui aussi, est déchiré. Mais, dans le cas d'une Afrique réellement elle-même et qui réalise sa personnalité, les leçons du passé africain sont riches d'enseignements utilisables capables de nous permettre de nous situer dans notre présent actuel dont la nature et l'orientation conditionnent nos perspectives d'avenir – et, je crois, – l'avenir même de notre commune humanité angoissée à l'attente d'un 'espoir', à la recherche d'une voie d'évolution nouvelle pacifique. » HAMA, *Essai d'analyse de l'éducation Africaine*, *Op. Cit.*, p. 200.

5. Conclusão

A respeito do que vimos discutindo, gostaríamos de retomar e reter algumas reflexões principais. A primeira delas refere-se à circulação de ideias no contexto da descolonização, de onde depreendemos uma segunda percepção, a de que Boubou Hama não era uma voz isolada em África, mas encontrava-se inserido em discussões mais amplas presentes em seu tempo, como aquelas sobre anti-colonialismo, assimilação, união africana e valorização da cultura. Em relação a esta última, podemos acrescentar que a natureza do programa que Boubou Hama propunha – baseado em cultura e educação – continuou a ser considerada, muitos anos depois, como uma das preocupações principais no Níger; de acordo com Idrissa, "a reabilitação das línguas ou, mais globalmente, a reabilitação da cultura, constitui sem dúvida a primeira exigência de uma administração que esteja alinhada com as realidades nacionais e que se queira a serviço do povo."[74]

Pudemos perceber a fluidez existente entre as fronteiras que supostamente marcavam o universo do "africano/colonizado" e aquele do "europeu/colonizador"; da mesma forma, constatamos que conceitos como 'tradicional' e 'moderno' podem ser melhor compreendidos caso não sejam tomados como pólos essenciais e opostos. Nesta direção, gostaríamos de corroborar a percepção de outros autores de que, no mundo colonial e pós-colonial, existia uma grande zona cinza, na qual ocorriam entrecruzamentos dos mais diversos. Nesta perspectiva, a ideia de 'entre-lugares' contribui para a compreensão de relações travadas no período da descolonização em África, oferecendo uma imagem mais complexa do que se poderia visualizar a partir de binômios dicotômicos. Tal entendimento encontra repercussão na trajetória de vida do próprio Boubou Hama, como alguém que, fazendo parte de uma elite intelectual que se via no entremeio entre dois continentes, acabou por encontrar uma terceira via: fazer uso de instrumentos franceses (como língua, casas de edição e mesmo sistema educacional) de maneira a defender interesses da África, dentre os quais, a preservação e divulgação de sua cultura.

Argumentamos que, para Boubou Hama, a educação era um caminho importante na formação de uma consciência crítica, a qual, por sua vez, teria um papel preponderante na marcha política pela qual o Níger passava, tanto antes quanto depois de sua independência da França. De modo análogo, sua compreensão acerca da colonização era similar, como um

---

[74] « la réhabilitation des langues, ou plus globalement celle de la culture, constitue dans doute la première exigence d'une administration qui 'colle' aux réalités nationales et qui se veut au service du peuple. » IDRISSA, Kimba. *La dynamique de la gouvernance*: administration, politique et ethnicité au Niger. In: _____ (Dir.). *Le Niger*: État et Démocracie. Paris : L'Harmattan, 2001, p. 33.

processo que servia como fermento para levantar a reação dos africanos. Entendida como parte constituinte do encadeamento histórico, ela deveria ser utilizada para promover o desenvolvimento, independentemente de seus aspectos negativos, como a desigualdade e a violência. Tal visão mais otimista acerca das possibilidades abertas a partir do contato colonial era compartilhada, em especial, com Léopold Sédar Senghor, outro pensador africano da mesma época.

A primeira metade do século XX observou o surgimento de correntes de pensamento e movimentos sociais, políticos e culturais cuja base era o interesse pela África e Diáspora. Neste sentido, a união era considerada essencial para o desenvolvimento dos povos africanos, uma proposta que se opunha à ideia de balcanização, que dividia e enfraquecia. Além disso, de acordo com Cooper, "naquele contexto imperial, alguns intelectuais africanos – incluindo Senghor na África e Aimé Césaire no Caribe – argumentavam que pessoas de ascendência africana ao redor do mundo deveriam reconhecer sua herança cultural compartilhada – sua 'négritude' – e a contribuição que sua civilização trazia para a humanidade."[75] O pensamento de Boubou Hama estava profundamente engajado com tais premissas, sendo ele um grande exemplo de alguém que, no Níger, entoava percepções compartilhadas.

Por fim, gostaríamos de argumentar que, para ele, a valorização da cultura africana – em relação ao que a obra *Contes et légendes du Niger* [Contos e lendas do Níger] marca presença crucial – tinha importância definitiva para o plano que traçara para a África. Tal plano referia-se justamente à contribuição – única – que o continente podia oferecer para o resto do mundo.

[75] "In this imperial context, some African intellectuals – including Senghor from Africa and Aimé Césaire from the Caribbean – argued that people of African descent all over the world should recognize their shared cultural heritage – their 'négritude' – and the contribution their civilization brought to humanity." COOPER, *Op. Cit.*, p. 17.

CAPÍTULO 6
A vez da África

> Irmãos de África, "chegou a vez do nosso continente."[1]
>
> O problema é saber quando o espírito vai, enfim, triunfar e instaurar sua supremacia sobre a matéria.[2]

1. Blocos econômicos, Europa e África: entre sínteses e complementariedades

Em 1947, Léopold Senghor[3] reivindicava a construção de um novo mundo. Utilizando elementos europeus e africanos de maneira a, por um lado, evitar o capitalismo, mas, por outro, não voltar àquilo que havia em África antes da chegada dos franceses, sua ideia seguia a linha de instaurar uma síntese de civilizações: "Queremos construir um mundo melhor, melhor que o mundo colonial de ontem, melhor também que nosso mundo anterior à conquista europeia. Buscaremos inspiração no socialismo europeu e no antigo coletivismo africano. Assim, iremos conciliar técnica moderna e humanismo africano."[4] Quinze anos depois, em um colóquio que se debruçou sobre políticas de desenvolvimento e as vias africanas relacionadas ao socialismo – e que contou com a presença de delegados de 16 países africanos, incluindo Senghor como presidente do Senegal e anfitrião do evento e Boubou Hama como presidente da Assembleia Nacional do Níger, e algo como 60 personalidades não-africanas –, um observador chamou a atenção para um elemento importante que fora

---

[1] « Frères d'Afrique, 'le tour de notre continent est là'. » HAMA, Boubou. *Essai d'analyse de l'éducation Africaine.* Paris : Présence Africaine, 1968, p. 380.

[2] « Le problème est de savoir quand l'esprit va enfin triompher et instaurer sa suprématie sur la matière. » HAMA, Boubou. *Les grands problèmes de l'Afrique des Indépendances.* Paris : Éditions Pierre Jean Oswald, 1974, p. 9.

[3] Cf. Apêndice D.

[4] "We want to construct a better world, better than the colonial world of yesterday, better as well than our world before the European conquest. We will it taking inspiration from European socialism and the old African collectivism. We will thus reconcile modern technique and African humanism." SENGHOR, Léopold Sédar. *Les Négro-Africains et l'Union française*. In: *Réveil*, 24 April 1947. *Apud* COOPER, Frederick. *Citizenship between Empire and Nation*: remaking France and French Africa, 1945-1960. Princeton and Oxford : Princeton University Press, 2014, p. 187.

clarificado no evento: o fato de que os africanos não queriam o socialismo, mas sim um 'socialismo africano'.[5]

Sabemos que Boubou Hama era um ativista pela união da diversidade de modo a proteger o interesse geral dos envolvidos; também vimos (Capítulo 2) que sua orientação política era declaradamente marxista, participando das diversas discussões relativas ao socialismo na África.[6] Contudo, sua opção no tocante à posição que este continente deveria tomar no contexto da Guerra Fria era aquela de mediação, a de não optar por nenhum dos dois lados de maneira total. Em um trecho de *Kotia-Nima II* que se inicia com o vocativo 'Camaradas' [*Camarades*], vemos como ele compreendia as vantagens e desvantagens da contribuição socialista e da capitalista quando inseridas no contexto africano:

> Nosso problema não parece se situar entre a opção do socialismo científico e aquela do capitalismo privado e monopolista, mas "*no fato de que a África está frente a dois sistemas rivais, cujas contribuições universais podem ser um complemento indispensável para nosso atraso técnico e científico.*"
>
> Parece-me que aí está o verdadeiro neutralismo. Não se trata de um "alinhamento", mas de uma cooperação de si com os outros, uma proposição de entendimento fraterno entre a África e o Ocidente.
>
> O socialismo soviético conduzirá, com certeza, à balcanização econômica de nosso continente; a solução que consiste em capitalizá-lo, ela também, certamente, desembocará na quebra econômica de suas partes.
>
> O possível, que conduz ao Entendimento, camarada, se soubermos nos tolerar, é, entre o "Socialismo" e o "Capitalismo", altamente "*Mediano*".[7]

A partir de tais constatações, a proposta realmente não era a de induzir uma escolha por um ou outro lado, dado que ambos ofereciam ameaça para a África e, em especial, para

---

[5] Cf. SCHLEIMANN, Jorgen. *Colloque sur les politiques de développement et les diverses voies africaines vers le socialisme*. Dakar, Senegal, 3-8 December 1962. In: *The Journal of Modern African Studies*, Vol. 1, No. 2. Cambridge : Cambridge University Press, June 1963, pp. 242-248.
Disponível em: http://www.jstor.org/stable/159037 Acesso em 29/09/2015, às 08h49.

[6] Cabe aqui uma explanação, motivada pela professora Dr.ª Leila Gonçalves Leite Hernandez (USP), a quem agradeço. O marxismo de Boubou Hama é afirmado por ele mesmo em suas obras. Contudo, em diversos momentos, como veremos à frente, o termo 'materialismo' é utilizado por nosso autor de maneira substancialmente crítica, o que exporia uma contradição pelo fato daquele ser um conceito caro à filosofia de Marx e de Engels. Entretanto, não entendemos que Boubou Hama se refira às ideias de 'materialismo histórico' ou 'materialismo dialético' ao expor seus julgamentos, mas sim que utiliza palavras como 'materialista' [*matérialiste*] e 'material' [*matériel*] no sentido de apego a bens e valores materiais e no sentido daquilo que é oposto ao 'espiritual'. Em nossa interpretação, as análises críticas de Boubou Hama não se referem aos conceitos marxistas, o que de alguma maneira contrariaria seu próprio posicionamento político, mas sim se direcionam à oposição material / espiritual, abordada também em outras partes do presente trabalho (Introdução e Capítulo 3).

[7] « Notre problème ne semble pas se situer entre l'option du socialisme scientifique ou celle du capitalisme privé et monopoliste, mais bien '*dans le fait que l'Afrique est en face de deux systèmes rivaux dont les apports universels peuvent être un complément indispensable à notre retard technique et scientifique.*' Le vrai neutralisme me semble être là. Il n'est pas un 'alignement'. Il est une coopération de soi avec les autres, une proposition d'entente fraternelle entre l'Afrique et l'Occident. Le socialisme soviétique entraînera, à coup sûr, la balkanisation économique de notre continent ; la solution qui consiste à le capitaliser, elle aussi, c'est certain, aboutira à la cassure économique de ses ensembles. Le possible qui aboutit à l'Entente, camarade, si nous savons nous tolérer, est, entre le 'Socialisme' et le 'Capitalisme', fortement '*Médian*'. » HAMA, Boubou. *Kotia-Nima II*: rencontre avec l'Europe. Paris : Présence Africaine, 1968, p. 128. Grifos no original.

sua economia. Ao mesmo tempo, havia a constatação de que os dois sistemas poderiam fornecer contribuições importantes e, assim sendo, o ideal seria fazer uso de elementos tanto de um quanto do outro. Também nesta linha de pensamento, a ideia de 'síntese' entre o que de melhor havia na herança francesa (como os direitos do homem e do cidadão) e na herança africana fez parte das discussões levadas a cabo no período pós-Segunda Guerra, tendo continuado presentes mesmo após as independências dos países africanos.[8] Contudo, para além das considerações relativas à importância do contributo francês, as ponderações de Boubou Hama passaram a abarcar também outras contribuições, mais amplas, que estavam disponíveis. A partir delas, seria possível fazer uma síntese e, dela, tirar um terceiro elemento. Segundo ele, era preciso:

> ...debruçar-nos sobre "nosso ser" e sobre nosso "não ser" particular, articulado com "alguma coisa" que não seria nem "o socialismo" nem "o capitalismo" e, portanto – pelo fato de que a humanidade existe –, "outra coisa", potencial, situada sobre uma linha de *síntese única* entre o socialismo e o capitalismo (ambos criações do homem), em movimento, em direção ao *ser*, em direção, sempre, a *ser mais*.
>
> A vocação da África, nestas condições, não é a de cooperação com as criações humanas necessárias à sua evolução, em um mundo *que espera sua mensagem* à margem do impasse no qual se encontram nossas ideologias dominantes?[9]

Neste texto, publicado nos anos 1960, Boubou Hama argumenta acerca da necessidade de haver uma "outra coisa", diferente de ambas as concepções que dividiram o mundo após 1945. Sua proposta denota a exigência de síntese entre aqueles sistemas, incluindo também, como gostaria Senghor, a síntese entre Europa (em especial, através da França) e África. Nesta perspectiva, quando, em 1958, o Senegal votou 'sim' no referendo que estabelecia a nova Constituição francesa, cujos resultados foram a supressão da AOF e AEF[10] e a subsequente formação de coligações de territórios africanos (Capítulo 2), Senghor declarou: "Também é um 'sim' para a independência africana em uma unidade recuperada... Nosso 'sim' é, finalmente, um 'sim' para a associação com a França... Nós precisamos de seus técnicos e de sua cultura como elementos organizadores e enriquecedores: e a França precisa

---

[8] Cf. COOPER, *Op. Cit.*, p. 9.

[9] « ...de nous pencher sur 'notre être' ou sur notre 'non-être' particulier, confondu à 'quelque chose' qui ne serait ni 'le socialisme' ni 'le capitalisme' donc, parce que l'humanité existe, 'autre chose', potentiel, situé sur une ligne de *synthèse unique* entre le socialisme et le capitalisme, tous deux des créations de l'homme, en mouvement, vers *l'être*, vers, toujours, *être plus*. La vocation de l'Afrique, dans ces conditions, n'est-elle pas dans la coopération avec les créations humaines nécessaires à son évolution dans un monde *qui attend son message* en marge de l'impasse où s'engagent nos idéologies dominantes ? » HAMA, *Kotia-Nima II*, *Op. Cit.*, p. 142. Grifos no original.

[10] Cf. Apêndice E.

de nós."[11] Neste mesmo sentido encontrava-se a declaração de Boubou Hama, que entendia que a África, além de cooperar, poderia entregar uma mensagem especial, que contribuiria para a resolução dos obstáculos enfrentados pelo mundo daquela época.

Atrelado a este debate, ao qual voltaremos, uma segunda discussão para a qual gostaríamos de atentar relaciona-se ao conceito de 'Euráfrica'. Esta ideia encontrava-se presente já na segunda metade do século XIX[12] e foi evocada por ideólogos franceses nos anos 1930 para referir-se à complementariedade dos continentes europeu e africano, na qual o primeiro entraria com recursos de tecnologia, manufatura e governança, e o segundo entraria com recursos de matéria prima e força de trabalho; ou seja, seu desenvolvimento estaria combinado, mas seria desigual.[13] Posteriormente, na década de 1950, a noção de 'Euráfrica' foi retomada com um caráter bastante diverso, uma vez que muitos africanos – que naquele momento já possuíam forte participação política, ocupando cadeiras em Paris – não aceitavam ser meros coadjuvantes, prezando pela atuação ativa de seu continente. O resgate foi levado a cabo essencialmente por Senghor, cujas ideias indicavam que, na relação entre Europa e África, e por conta da complementariedade entre os dois continentes, um racional, o outro intuitivo, havia contribuições tanto a dar quanto a receber. Em um texto de 1955, concluía:

> Aquilo que a África pede à Europa é que preencha, compense seus defeitos, aclare sua intuição pela luz da razão, conduza os impulsos de seu coração, *realize* seus projetos. Mas, para ser eficaz, esta ação da Europa exige um desapego total, o repúdio ao colonialismo econômico e ao imperialismo cultural. Ela exige também uma certa humildade por parte da Europa, que deve compreender que, se ela tem muito a dar, não tem menos a receber. Assim, somente, será realizada essa *Euráfrica*, para a qual direcionamos nossos desejos e a qual deve ser a pedra angular da civilização.[14]

A posição tomada pela Europa foi, segundo argumentos de Papa Dramé e Samir Saul, não na direção do chamamento de Senghor, que além de prezar pela cooperação mútua,

---

[11] "It is also a 'yes' to African independence in refound unity... Our 'yes' is finally a 'yes' to association with France... We need its technicians and its culture as organizing and enriching elements: and France needs us." COOPER, *Op. Cit.*, p. 324.

[12] Cf. DRAMÉ, Papa; SAUL, Samir. *Le projet d'Eurafrique en France (1946-1960)*: quête de puissance ou atavisme colonial? In: *Guerres mondiales et conflits contemporains*, nº 216. Paris : Presses Universitaires de France, 2004/4, p. 96.

[13] Cf. COOPER, *Op. Cit.*, p. 203. Também: Cf. DRAMÉ; SAUL, *Op. Cit.*, pp. 97-99.

[14] « Ce que l'Afrique demande à l'Europe, c'est de remplir, de compenser ses défauts, d'éclairer son intuition par la lumière de la raison, de conduire les élans de son cœur, de *réaliser* ses projets. Mais, pour être efficace, cette action de l'Europe exige un désintéressement total, la répudiation du colonialisme économique et de l'impérialisme culturel. Elle exige aussi une certaine humilité de la part de l'Europe. Celle-ci doit comprendre que, si elle a beaucoup à donner, elle n'en a pas moins à recevoir. Ainsi seulement sera réalisée cette *Eurafrique* que nous appelons de nos vœux et qui doit être la pierre angulaire de la civilisation. » SENGHOR, Léopold Sédar. *L'Afrique et l'Europe*: deux mondes complémentaires. In: *Marchés coloniaux*, 14 Mai 1955. In: SENGHOR, Léopold Sédar. *Liberté II*: Nation et voie africaine du socialisme. Paris : Éditions du Seuil, 1971, p. 157. Grifos no original.

indicava a necessidade de abandono do colonialismo, mas naquela de um esforço de manutenção do *status quo* político e da presença colonial. Para aqueles autores, o movimento eurafricano foi, ao mesmo tempo, uma estratégia de reação frente à realidade dos blocos socialista e capitalista, uma forma de a França se manter poderosa em relação às potências soviética e norte-americana, e um modo de responder às demandas nacionalistas africanas, enquanto que, concomitantemente, agia de maneira conservadora em relação a tais movimentos. Em conclusão, Dramé e Saul expressam que a ideia de 'Euráfrica', após a Segunda Guerra Mundial, teria tido um caráter duplo: tanto uma busca por poder quanto um atavismo colonial.[15]

Apesar desta interpretação posterior, e apesar do fato de que uma confederação eurafricana não chegou realmente a acontecer, havia, na época, uma esperança por parte de africanos de que ela não só seria possível como seria vantajosa para os dois lados. Boubou Hama compartilhava do mesmo ideal que Senghor, explicando que tanto pela situação geográfica (dada a proximidade entre os dois continentes) quanto pela histórica (dadas as ligações econômicas feitas entre Roma e África), a associação entre os europeus e os africanos seria frutífera: "Assim, a Euráfrica pode conduzir a uma interpenetração dos interesses capazes de estruturá-la em 'uma entidade econômica', cujo espaço, à disposição de nossos dois continentes, lhes forneça uma grande margem de cooperação útil."[16]

Gostaríamos de atentar para duas questões. A primeira refere-se à posição de mediação que, segundo Boubou Hama, deveria ser tomada pela África *vis-à-vis* o estabelecimento dos dois grandes blocos econômicos. Esta postura encontrava suas bases na ideia, muito desenvolvida por Senghor (mas não só), de instaurar uma forma de socialismo *à l'africaine*, algo que Boubou Hama também compartilhava mas que, finalmente, acabou por optar por um entre-meio, no qual a liberdade "não é nem o invólucro rígido do comunismo nem a automação, igualmente cega, que salva o capital do abraço premente de seu rival socialista que o encurrala a uma forma cada vez mais materialista da vida quotidiana."[17] Em *Kotia-Nima III*, ele chega a citar um trecho do texto *Nation et voie africaine du socialisme* [Nação e via africana do socialismo] de Senghor para traçar considerações acerca do funcionamento da economia em África em comparação tanto com o capitalismo quanto com o socialismo. Sua

---

[15] Cf. DRAMÉ; SAUL, *Op. Cit.*, pp. 95-96 e 113-114.

[16] « Ainsi, l'Eurafrique peut conduire à une interpénétration des intérêts susceptibles de la structurer en '*une entité économique*' dont l'espace à la disposition de nos deux continents leur procure une large marge de coopération utile. » HAMA, *Kotia-Nima II*, *Op. Cit.*, p. 149. Grifo no original.

[17] « ...n'est ni la gangue rigide du communisme ni l'automation, aussi aveugle, qui sauve le capital de l'étreinte pressante de son rival socialiste qui l'accule à une forme, de plus en plus matérialiste, de la vie courante. » HAMA, Boubou. *Kotia-Nima III*: dialogue avec l'Occident. Paris : Présence Africaine, 1969, pp. 169-170.

conclusão é uma escolha política: a de não se alinhar a nenhum, mas fazer uma síntese entre ambos, uma vez que ele acreditava que a África poderia conduzir-se em direção a uma construção econômica capaz de condensar as diversidades.[18]

O segundo ponto refere-se à ideia de complementariedade que fundamentava o projeto de Euráfrica; mais do que uma questão de desenvolvimento técnico ou econômico, a diferença entre seus dois componentes era encontrada na própria forma de conhecer e se relacionar com o mundo. A célebre frase formulada por Senghor em 1939 – "a emoção é negra, como a razão é helena"[19] – gerou a compreensão de que o conhecimento negro-africano seria pura "emoção" e nenhuma "razão", motivo pelo qual seu autor decidiu retomar aquela ideia e explicá-la de outra forma; assim, em 1960, expôs:

> Por mais paradoxal que possa parecer, o impulso vital do Negro-Africano, seu abandono ao objeto, é animado pela razão. Mas, entendamos bem, não é a *razão-olho* da Europa; é a *razão-tocar*, melhor: a *razão-abraço*, a razão simpática, que mantém mais do *logos* grego que da *ratio* latina. Porque o *logos*, antes de Aristóteles, significava, ao mesmo tempo, "razão" e "palavra". Em todo caso, a palavra negro-africana não molda o objeto, sem tocá-lo, em categorias e conceitos rígidos; ela desenferruja as coisas para lhes restituir sua cor primordial, com sua textura, seu som e seu perfume; ela as perfura com seus raios luminosos para atingir-lhes a medular supra-realidade[20] em sua umidade original – seria mais justo falar de *sub-realidade*. A razão europeia é analítica, discursiva por utilização: a razão negro-africana, intuitiva por participação.[21]

---

[18] *Id. Ibid.*, pp. 215-221. A mesma ideia de síntese aparece outros momentos, por exemplo: Cf. *Id. Ibid.*, pp. 9-17.

[19] SENGHOR, Léopold Sédar. *O contributo do homem negro*. [1939] In: SANCHES, Manuela Ribeiro (Org.). *Malhas que os impérios tecem*: textos anticoloniais, contextos pós-coloniais. Lisboa : Edições 70, 2011, p. 75.

[20] A expressão original *substantifique surréalité* pode causar estranhamento, ainda que ambas as palavras existam em francês. O termo *substantifique* faz referência à expressão *substantifique moelle* [substancial medula], utilizada por François Rabelais em seu *Gargantua*, de 1534, para referir-se àquilo que pode ser extraído (de um escrito, de uma obra), ao essencial. Optamos por traduzir *substantifique* como 'medular', que além de carregar o sentido de 'substancial', 'essencial', mantém a referência à expressão de Rabelais. Por sua vez, o termo *surréalité* refere-se àquilo que ultrapassa a realidade corrente, a experiência prática; entre os membros do movimento artístico-literário do Surrealismo, relacionava-se a uma realidade essencial resultante da interpenetração do real e do sonho, do inconsciente. Optamos por traduzir *surréalité* como 'supra-realidade', um termo que, apesar de não constar em português, transmite a ideia de algo que ultrapassa a realidade, além de contrapor-se mais claramente ao termo *sous-réalité* utilizado na sequência do texto de Senghor, o qual traduzimos como 'sub-realidade'. Interpretamos que a contraposição feita pelo autor entre *sur* ('supra', relativo a 'acima') e *sous* ('sub', relativo a 'abaixo') denota a compreensão de que a razão/palavra (*logos*) negro-africana era capaz de estabelecer um corte vertical que abarcava tanto o que havia acima do real, *surréalité* ('supra-realidade'), quanto o que havia abaixo dele, *sous-réalité* ('sub-realidade'), não se atendo, portanto, apenas à "simples" realidade.

[21] « Si paradoxal que cela puisse paraître, l'élan vital du Négro-Africain, son abandon à l'objet est animé par la raison. Mais, entendons-nous bien, ce n'est pas la *raison-œil* de l'Europe ; c'est la *raison-toucher*, mieux : la *raison-étreinte*, la raison sympathique, qui tient du *logos* grec plus que de la *ratio* latine. Car le *logos*, avant Aristote, signifiait à la fois raison et parole. En tout cas, la parole négro-africaine ne moule pas l'objet, sans le toucher, en des catégories et concepts rigides ; elle dérouille les choses pour leur rendre leur couleur primordiale, avec leur grain, leur son et leur parfum ; elle les perfore de ses rayons lumineux pour en atteindre la substantifique surréalité dans son humidité originaire – il serait plus juste de parler de *sous-réalité*. La raison européenne est analytique, discursive par utilisation : la raison négro-africaine, intuitive par participation. »

Esta distinção entre dois métodos de conhecimento, um mais frio e distante, de olhar analítico, outro mais aproximativo e sensorial, de toque e sensação, perpassa de igual maneira a obra de Boubou Hama. De acordo com suas memórias, a relação Europa/África esteve presente desde muito cedo em sua vida (Capítulo 1), mantendo-se como uma preocupação constante e de difícil solução. Como um homem que, em si mesmo, se encontrava em um "entre-lugar", é a partir de seu alter ego, "entre a 'realidade' da certeza ocidental e o realismo da África, [que] se inicia um 'diálogo' de duas vozes inconciliáveis: aquela da Europa, seca, terrivelmente objetiva e materialista, e aquela da África, imensa e profunda secreção da substância, clara e concreta como uma consciência, como a água clara de uma rocha."[22]

Gostaríamos de argumentar que as duas questões para as quais chamamos a atenção, quais sejam, em primeiro lugar, a posição de meio-termo ou, como chamaremos, de "terceira via" a ser tomada pela África e, em segundo lugar, a diferença que a África tinha em relação à Europa/Ocidente, constituíam os alicerces sobre os quais Boubou Hama construiu seu projeto para que a África marcasse, de maneira definitiva, sua posição no mundo. Na sequência, exploraremos ambos estes aspectos com mais vagar.

2. A proposta de uma "terceira via": a África

O contexto da Guerra Fria gerou preocupações a nível mundial que não passaram despercebidas pelos pensadores africanos. Estes expressaram inquietações, por exemplo, no sentido de como aquela conjuntura poderia afetar os Estados africanos, tal como apontado por Kwame Nkrumah[23], ou de como poderia afligir a própria humanidade, conforme indicado por Léopold Senghor, segundo o qual o anticomunismo teria como resultado "aumentar a tensão leste-oeste e sustentar a Guerra Fria, cujo risco evidente é o de desencadear uma terceira guerra mundial, da qual a humanidade não se levantaria." [24] Por sua vez, Boubou Hama, ao

---

SENGHOR, *La voie africaine du socialisme*: nouvel essai de définition. In: SENGHOR, *Liberté II*, *Op. Cit.*, p. 288. Grifos no original.

[22] « ...entre la 'réalité' de la certitude occidentale et le réalisme de l'Afrique, s'engage un 'dialogue' à deux voix inconciliables : celle de l'Europe, sèche terriblement objective et matérialiste et celle de l'Afrique, immense et profonde sécrétion de la substance, claire et concrète comme une conscience, comme l'eau claire d'une roche. » HAMA, *Kotia-Nima III*, *Op. Cit.*, pp. 39-40.

[23] "A disputa pela influência ideológica sobre estes Estados lança confusão e complica ainda mais a já complexa luta pela libertação do domínio político e econômico imperialista e pela unificação do continente. Todos os diferendos, todas as divisões que surgem entre os africanos, são utilizados pelos imperialistas e protagonistas da Guerra Fria." NKRUMAH, Kwame. *O neocolonialismo em África*. In: SANCHES, *Op. Cit.*, p. 305.

[24] « accroître le tension Est-Ouest et entretenir la guerre froide, dont le risque évident est de déclencher une troisième guerre mondiale. L'humanité ne s'en relèverait pas. » SENGHOR, Léopold Sédar. *Nation et voie*

debruçar-se sobre a questão do caminho conciliador entre capitalismo e socialismo a ser seguido pela África, percebia a realidade da divisão do mundo e chamava a atenção para o fato de que, entre os poucos países desenvolvidos e antagonistas, "somas colossais são gastas na fabricação ou no aperfeiçoamento de armas de destruição em massa, capazes de aniquilar nossa humanidade."[25]

Este tipo de receio escatológico impulsionou a busca por uma solução alternativa, que não incendiasse as tensões existentes naquele momento. Sob esta perspectiva, o terceiro volume de *Kotia-Nima* traz, em forma de poema, o seguinte texto: "Kotia, entre duas forças que se afrontam / É a bissetriz que recupera / Seus acordos positivos, seus fatores humanos / Que, no calor do combate / Elas não podem mais ver."[26] Para além de ser um alter ego de Boubou Hama, o personagem Kotia-Nima por vezes aparece, como neste caso, como uma representação da própria África, que assume o papel de mediadora para conciliar dois lados que se embatem, mesmo que "friamente". Neste sentido, o continente africano apresentaria uma via alternativa, mais pacífica e harmoniosa, àquele conflito. Tal ideia está presente em vários textos de Boubou Hama; por exemplo: "O Ocidente compreenderá, um dia, em um mundo dividido, que se empobrece por sua divisão, que o complemento indispensável de sua própria existência se encontrará em África?"[27]; ou ainda: "amigavelmente falar ao Ocidente sobre o perigo que ele corre, sobre o poder potencial da África, sobre a necessidade que a humanidade tem de ajudá-la a exprimir sua mensagem de paz."[28]; ou até: "as civilizações de nossa era atômica podem necessitar da África para temperar sua energia destrutiva."[29]

Sem a intenção de esgotar as referências a esta questão, gostaríamos apenas de afirmar sua importância para Boubou Hama. Além disso, tal ideia ainda trazia consigo um segundo desdobramento: ao mesmo tempo em que a África entraria como uma mediadora entre os blocos capitalista e socialista – surgindo como uma "terceira via" –, ela também traria uma

---

africaine du socialisme. Paris : Présence Africaine, 1961, p. 67. Nesta mesma linha, também comenta, em outro texto, sobre a "razão discursiva" e seus desdobramentos: "Suas invenções, dentre as quais os engenhos termonucleares são apenas os mais espetaculares, não estão, hoje, prestes a destruir a própria existência dos homens, como os milagres do aprendiz de feiticeiro?" SENGHOR, *L'Afrique et l'Europe*: deux mondes complémentaires. [1955] In: SENGHOR, *Liberté II*, *Op. Cit.*, p. 154.

[25] « des sommes colossales sont dépensées à la fabrication ou au perfectionnement d'armes de destruction massive, capables d'anéantir notre humanité. » HAMA, *Kotia-Nima II*, *Op. Cit.*, p. 169.

[26] « Kotia, entre deux forces qui s'affrontent / Est la bissectrice qui récupère / Leurs accords positifs, leurs facteurs humains / Que, dans le feu du combat / Elles ne peuvent plus voir. » HAMA, *Kotia-Nima III*, *Op. Cit.*, p. 185.

[27] « L'Occident comprendra-t-il, un jour, dans un monde divisé, qui s'appauvrit de sa division, que le complément indispensable de sa propre existence se trouvera en Afrique ? » HAMA, *Kotia-Nima II*, *Op. Cit.*, p. 37.

[28] « dire, amicalement, à l'Occident le danger qu'il court, la puissance potentielle de l'Afrique, la nécessité pour l'humanité de l'aider à exprimer son message de paix. » HAMA, *Kotia-Nima III*, *Op. Cit.*, p. 36.

[29] « les civilisations de notre ère atomique peuvent avoir besoin de l'Afrique pour tempérer leur fougue destructrice. » HAMA, *Essai d'analyse de l'éducation Africaine*, *Op. Cit.*, p. 13.

contribuição para o mundo, algo que não se encontrava presente na "civilização ocidental" (formada pelas nações participantes de ambos aqueles blocos). Assim como outras de suas ideias (Capítulo 5), a questão de uma "contribuição africana" também não era prerrogativa única de Boubou Hama, estando presente no discurso de vários intelectuais do período da descolonização; por exemplo, W.E.B du Bois[30], Senghor[31], Michel Leiris[32], Aimé Césaire[33] e Nkrumah[34]. Compartilhando desta mesma compreensão de que havia algo a ser entregue por parte da África para o resto do mundo, Boubou Hama acreditava que o momento para tal estava próximo. Neste sentido, gostaríamos de sugerir que a Guerra Fria e a polarização do mundo foram entendidas por ele justamente como um momento histórico propício, como podemos depreender de um trecho de *Kotia-Nima III*: "O ato de fé sincero de Kotia-Nima é que a história está em curso para que a África entregue, à humanidade que está se renovando, sua mensagem nova de verdadeira liberdade e de paz real; é, sobretudo, isto que conta!"[35]

Ainda em outro momento do mesmo livro, Boubou Hama acaba por revelar não apenas sua crença na possibilidade de a África oferecer uma alternativa àquele mundo dividido, mas a importância que conferia à união dos povos africanos, a qual tornaria possível a própria anulação daquele frio conflito entre blocos. Em suas palavras:

---

[30] "Não pretende branquear a sua alma de Negro numa corrente de americanismo branco, pois sabe que o sangue negro tem uma mensagem para o mundo." DU BOIS, W. E. B. *Do nosso labor espiritual*. [1903] In: SANCHES, *Op. Cit*., p. 51. "Acreditamos que o povo Negro, como raça, tem uma contribuição a fazer para a civilização e a humanidade, uma que nenhuma outra raça pode fazer." DU BOIS, W. E. B. *The conservation of races.* [1897] Disponível em http://teachingamericanhistory.org/library/document/the-conservation-of-races/ Acesso em 12/01/2017, às 16h03.

[31] "Creio que os contributos negros no domínio social e político não se limitarão a isto. Seria oportuno falar do papel humanista da *Etnologia* para a elaboração de um mundo mais humano; ela deve permitir exigir a qualquer povo o melhor de si mesmo. E os povos negros não chegarão de mãos vazias ao encontro do político e do social num mundo dividido entre o individualismo democrático e o gregarismo totalitário." SENGHOR, *O contributo do homem negro*. [1939] In: SANCHES, *Op. Cit*., p. 86. Grifo no original.

[32] "...a via adequada para as sociedades colonizadas ou semi-colonizadas [...] é a de que, paralelamente a uma tomada de consciência daquilo que representam de original, de insubstituível do ponto de vista cultural (de modo que uma certa fidelidade ao seu passado nelas possa ser conservada) [...] atingir condições que permitam que a voz de suas massas libertadas – que poderão, assim, participar de maneira efetiva na evolução cultural – possa transmitir uma mensagem para o exterior e fazer-se ouvir." LEIRIS, Michel. *O etnógrafo perante o colonialismo*. [1950] In: SANCHES, *Op. Cit*., p. 205.

[33] "Creio que as nossas culturas albergam dentro de si forças, vitalidade, capacidade de regeneração suficientes para se adaptarem às condições do mundo moderno, quando as condições objetivas que lhes impuseram forem modificadas; creio que elas poderão fornecer, para todos os problemas – sejam eles quais forem, políticos, sociais, econômicos, culturais –, soluções válidas e originais, *válidas porque originais*." CÉSAIRE, Aimé. *Cultura e colonização*. [1956] In: SANCHES, *Op. Cit*., pp. 271-272. Grifo no original. Cf. Apêndice D.

[34] "[O exemplo de união entre os Estados africanos] apontará o caminho a todos os que sonham derrubar as barreiras interterritoriais que ainda existem e dará um novo sentido à noção de fraternidade humana. Uma União dos Estados Africanos elevará a dignidade da África e reforçará a sua influência na política mundial. Tornará possível a expressão total da personalidade africana." NKRUMAH, *Op. Cit.* In: SANCHES, *Op. Cit*., p. 307.

[35] « L'acte de foi sincère de Kotia-Nima est que l'histoire est en cours pour que l'Afrique apporte à l'humanité qui se rénove, son message nouveau de vraie liberté et de paix réelle. Et, c'est surtout, cela qui compte ! » HAMA, *Kotia-Nima III*, *Op. Cit*., p. 128.

> A África, a meio caminho entre o comunismo e o capitalismo, deve ajudá-los a se humanizar, a encontrar, entre todos os povos, uma base real de cooperação pacífica; justamente, essa "terceira via" que todos os sistemas, sobrecarregados de suas tradições imutáveis, buscam tateando. Se os africanos souberem se unir, este caminho passará pela África, pedra angular da coexistência, tornada possível não pela instauração da Guerra Fria em nosso continente, mas por sua neutralização positiva e efetiva.
>
> A mensagem da África virá![36]

A partir de tais questões, poderíamos perguntar: que mensagem era essa? Sobre quais bases a grande contribuição africana estava assentada? Aquele trecho traz alguma indicação referente a uma humanização – "ajudá-los a se humanizar" –, mas por quais motivos o continente africano seria o indicado para contribuir neste sentido? Gostaríamos de argumentar que, de modo a responder tais questões, é necessário compreender a maneira pela qual Boubou Hama interpretava a "personalidade africana" – elemento tão caro ao movimento da *Négritude* (Capítulo 5) – e como, com base neste entendimento, estabelecia paralelos entre a África e o Ocidente.

3. Em busca da "personalidade africana"

Nas mais diversas obras de Boubou Hama, uma ideia essencial, que constantemente vem à tona em suas elaborações sobre as características que compunham "os africanos", é a forma pela qual concebiam a vida e o mundo. Até onde tivemos contato, o termo *weltanschauung* ["visão de mundo"] não perpassa seus escritos, mas o sentido que carrega e seus desdobramentos foram utilizados nas investigações de Boubou Hama acerca dos diferentes povos que compunham o território do Níger. É verdade que grande parte dos exemplos que utilizava em suas pesquisas advinha dos Songhay (sua própria etnia), porém, em muitas vezes havia preferência por termos mais abrangentes, como 'africano' ou 'negro'. Como argumentamos em outro momento (Capítulo 4), Boubou Hama parecia buscar uma ideia de totalidade, abarcando o Níger – e até a própria África – independentemente de divisões étnicas ou territoriais que pudessem existir.

---

[36] « L'Afrique, à mi-chemin entre le communisme et le capitalisme doit les aider à s'humaniser, à trouver entre tous les peuples, une base réelle de coopération pacifique, justement, cette 'troisième voie' que tous les systèmes alourdis de leurs traditions immuables cherchent en tâtonnant. Si les Africains savent s'unir, ce chemin passera par l'Afrique, pierre angulaire de la coexistence rendue possible non par l'instauration de la guerre froide dans notre continent, mais par sa neutralisation positive, effective. Le message de l'Afrique viendra ! » *Id. Ibid.*, p. 178.

Dentro do conjunto daquilo que definia genericamente como "pensamento africano", um elemento que se fazia presente era o funcionamento de sua lógica, a qual se encontrava marcada substancialmente por analogias. Em *Kotia-Nima I*, lemos:

> Assim, Kotia-Nima assimilou o pensamento africano, sua lógica "do semelhante que perseguia ou atraía o semelhante". Esta forma de analogia de pensamento tinha, a seus olhos, ao menos a vantagem de servir de suporte para uma mentalidade humana.
>
> Nesta, a analogia da árvore que se transplanta na copa de outra se torna um símbolo da elevação do homem na sociedade. Com tais árvores, os magos Negros preparam os filtros que garantem aos grandes chefes o poder dinâmico que domina.
>
> O látex da árvore, nesta sociedade, torna-se o homólogo do leite da vaca. As flores cujas variações seguem a marcha aparente do sol simbolizam o amor apaixonado.
>
> Nos campos, em família, por tudo, entre os Songhay, a filosofia do "semelhante" é a regra do pensamento que encerra o ser em uma atmosfera psíquica na qual, para viver feliz, o indivíduo deve banir o ódio. E, sob esta perspectiva, o Negro é ilógico?[37]

É importante notar que sua interpretação acerca daquele tipo de mentalidade, como definiu, abarcava uma atitude psíquica de repúdio ao sentimento de ódio, sendo este comportamento utilizado como argumento para demonstrar que o "negro" – em sentido amplo – possuía uma lógica coerente. Mais do que se aproximar da teoria de Lévi-Strauss a respeito do "pensamento selvagem", gostaríamos de argumentar que Boubou Hama intencionava se afastar de determinadas outras teorias que atingiam os povos africanos, como veremos mais à frente. Por ora, nossa intenção é mostrar a importância que a definição e constituição de uma "personalidade africana" tinha – tanto para ele quanto para outros intelectuais em meados do século XX – e de que maneira as características levantadas para defini-la foram apresentadas em contraste com o Ocidente. Segue um exemplo neste sentido: em Maio de 1955, Senghor publicou um texto acerca da África e da Europa como representantes de dois mundos complementares, no qual expressava:

> Com efeito, a civilização europeia é animada por um movimento centrípeto. Homem de razão e de vontade, o europeu não sente a natureza, ele a odeia. Ele não quer ver, nela, nada além de matéria e mecanismo; ele a desmonta para fazer dela um

[37] « Ainsi, Kotia-Nima s'assimila la pensée africaine, sa logique 'du semblable qui chassait ou attirait le semblable'. Cette forme de analogie de penser avait, à ses yeux, l'avantage, au moins, de servir de support à une mentalité humaine. Dans celle-ci, l'analogie de l'arbre qui se greffe au sommet d'un autre devient de symbole de l'élévation de l'homme dans la société. Avec ces sortes d'arbres les mages Noirs préparent les philtres qui assurent aux grands chefs la puissance dynamique qui domine. Le latex de l'arbre, dans cette société, devient l'homologue du lait de la vache. Les fleurs dont les variations suivent la marche apparente du soleil, y symbolisent l'amour passionné. Dans les champs, en famille, partout, chez les Sonraï, la philosophie du 'semblable' est la règle de la pensée qui enferme l'être dans une atmosphère psychique de laquelle, pour vivre heureux, l'individu doit bannir la haine. Et, dans ce cadre, le Noir est-il illogique ? » HAMA, Boubou. *Kotia-Nima I*: rencontre avec l'Europe. Paris : Présence Africaine, 1968, p. 100.

> instrumento para reforçar seu poder material. Inversamente, o negro-africano é animado por um movimento centrífugo, que o leva em direção à natureza. Esta não é, para ele, um objeto. Ela não é vista, mas sentida, como pelas antenas, em um ímpeto de intuição e de amor. Conhecer, para o negro-africano, não é analisar; é entrar em consonância com o objeto, se identificar com ele pela graça do ritmo, a virtude da arte. Conhecer é *ser* na plenitude da alma. Eu digo que as duas civilizações são complementares, que permitem, reunidas na mesma pessoa, a realização de toda a condição humana.[38]

Dois meses depois, a partir de Julho de 1955, diversas discussões passaram a ter lugar na Assembleia Nacional francesa, as quais culminaram na aprovação, em Junho de 1956, da *loi-cadre*, que instaurou o sufrágio universal e o colégio eleitoral único (Capítulo 2). Naquele contexto de debates, havia uma busca de reformas no tocante aos territórios de além-mar, no caso, a África. Assim, um plano foi desenhado pelo então *Ministre de la France d'Outre-mer* [Ministro da França Ultramarina], Pierre-Henri Teitgen, intencionando modificações tanto no nível do executivo, com a descentralização governamental nos territórios africanos, quanto no nível do serviço civil, com uma "africanização" nos quadros de profissionais, o que gerou diversas ponderações tanto por parte de franceses quanto por parte de africanos ao longo de Março de 1956. Teigen havia deixado o cargo de Ministro em Fevereiro daquele ano, sendo o posto então assumido por Gaston Defferre, mas por ter sido o iniciador do projeto, buscou esclarecer as intenções do Ministério ao propor modificações em relação às políticas ultramarinas. Nesta fala, argumentou no sentido da rejeição à assimilação: "nossos compatriotas de cada um de nossos territórios ultramarinos têm uma história diferente da nossa, um passado diferente do nosso, tradições, estruturas, reações psicológicas diferentes das nossas, uma mentalidade, como dizem alguns filósofos, diferente da nossa. Eles são menos Cartesianos, menos lógicos, menos jurídicos, mais sensíveis, mais afetivos."[39]

Após sua aprovação, a subsequente implantação da *loi-cadre* também observou muitas questões sendo levantadas e debates sendo acesos. Em finais de 1956, Senghor mantinha uma posição acerca da necessidade de união entre os africanos (em uma ideia de solidariedade

---

[38] « En effet, la civilisation européenne est animée d'un mouvement centripète. Homme de raison et de volonté, l'Européen ne sent pas la nature ; il la hait. Il ne veut voir, en elle, que matière et mécanisme ; il la démonte pour en faire un instrument à accroître sa puissance matérielle. À l'inverse, le Négro-Africain est animé d'un mouvement centrifuge, qui le porte vers la nature. Celle-ci n'est pas, pour lui, un objet. Elle n'est pas vue, mais sentir, comme par les antennes, dans un élan d'intuition et d'amour. Connaître, pour le Négro-Africain, ce n'est pas analyser ; c'est consonner à l'objet, s'identifier à lui par la grâce du rythme, la vertu de l'art. Connaître, c'est *être* dans la plénitude de l'âme. Je dis que ces deux civilisations sont complémentaires, qui permettent, réunies dans la même personne, la réalisation de toute la condition humaine. » SENGHOR, *L'Afrique et l'Europe*: deux mondes complémentaires. [1955] In: SENGHOR, *Liberté II*, *Op. Cit.*, p. 155. Grifo no original.

[39] "our compatriots from each of our overseas territories have a history different from ours, a past different from ours, traditions, structures, psychological reactions different from ours, a mentality, as some philosophers say, different from ours. They are less Cartesian, less logical, less juridical, more sensitive, more affective." COOPER, *Op. Cit.*, p. 232.

horizontal), bem como da importância da conexão com a França (solidariedade vertical), "ambos por conta da necessidade aguda que a África tem da complementariedade das civilizações Europeia e Africana, uma supostamente 'racional', a outra 'intuitiva'."[40] A própria questão da Euráfrica acabou por ser vinculada àquela lei e muitos outros pontos foram levantados no sentido da relação entre os dois continentes. Um exemplo ilustrativo a este propósito foi uma fala de Félix Houphouët-Boigny, da Costa do Marfim, quando, em Março de 1957, encontrava-se confiante em relação às escolhas políticas que, na África francesa, se direcionavam à constituição de "uma comunidade de homens, de diferentes continentes, raças, religiões e graus de civilização, mas engajados no mesmo combate pelo bem-estar da justiça, liberdade, igualdade, fraternidade... Precisamos da França para nossa emancipação humana e social, e a França precisa de nós para garantir a permanência de sua grandeza, de seu espírito no Mundo."[41]

Nesta breve incursão, detalhada de maneira admirável por Cooper, buscamos chamar a atenção para um elemento bastante presente no cenário da política Europeia e Africana dos anos 1950: a complementariedade. Termos que marcavam diferenças como 'racional' e 'intuitivo' eram trazidos à tona constantemente no sentido de, ao estabelecer uma distinção, enfatizar uma necessidade mútua. Boubou Hama foi alguém que defendeu veementemente a continuidade – e a primordialidade – das relações com a França, mas alguns de seus textos também mostram o outro lado da moeda, qual seja, os motivos pelos quais a África tornava-se indispensável não apenas para a França, mas para o Ocidente de modo geral. Em suas palavras:

> Assim, no meu entendimento, a África Negra, sobretudo, a civilização do homem que apreende o universo através de seus sentidos e se integra a ele, capta suas energias com auxílio tanto de seu corpo físico quanto de seu espírito. No meu entendimento, a natureza de tais energias pode e deve, necessariamente, diferir daquelas que vemos estar presentes na matéria. É sobre esta que o ocidente, com suas experiências, cria, no flanco da matéria morta, suas usinas que produzem tanto o Bem quanto o Mal (radioatividade e armas de destruição em massa). Os conceitos africanos da vida não cindem a matéria, eles a penetram para dela extrair os transes vivos da vida. O ocidente aborda a matéria no sentido que a destrói, que a mata, matando na matéria a possibilidade de vida.[42]

---

[40] "both because of Africa's acute need of the complementarity of European and African civilizations, the one supposedly 'rational', the other 'intuitive'." *Ib. Ibid.*, p. 258. Neste sentido, ver também pp. 261-262.

[41] "a community of men, of different continents, races, religions, and degrees of civilization, but engaged in the same combat for well-being of justice, freedom, equality, fraternity... We need France for our human and social emancipation, and France needs us to ensure the permanence of its grandeur, of its genius in the World." *Id. Ibid.*, p. 278.

[42] « Ainsi, à mon sens, l'Afrique Noire, surtout, la civilisation de l'homme appréhendant l'univers de ses sens, intégré dans celui-ci, y capte des énergies à l'aide de son corps physique et de son esprit. À mon sens, la nature de ses énergies peut et doit nécessairement différer de celles que nous découvrons dans la matière. C'est sur cette dernière que l'occident, avec ses expériences, crée, dans le flanc de la matière morte, ses usines qui produisent

Novamente, vemos ecoar o receio da bomba atômica, capaz de aniquilar não apenas a vida, mas a própria viabilidade de seu renascimento a partir de um possível inverno nuclear. Além disso, a crítica à maneira pela qual o Ocidente tratava a matéria é bastante forte, estabelecendo um contraste incisivo com a "civilização africana", que se integrava ao universo e, da matéria, extraía vida. Este é o limite ao qual chegavam as comparações de Boubou Hama acerca das diferenças entre África e Ocidente, mas também havia uma série de outras ponderações feitas de forma mais nuançada. Por exemplo, em *Kotia-Nima II* encontramos a afirmação da importância da relação África-França, a partir da conciliação: "Nesta necessária comunidade franco-africana, pode ser libertada uma filosofia de vida que concilie a vida metafísica do negro e aquela conceitual do europeu."[43]; em outra obra, o materialismo (no sentido de apego aos valores materiais, não-espirituais) aparece como uma ameaça: "Boubou Hama, da República do Níger, em *Le double d'hier encontre demain* (1973) [O duplo de ontem encontra o amanhã] proclama o mesmo tipo de anti-mito: 'A África é impelida a salvar a humanidade da ameaça do materialismo europeu que celebra seu triunfo na ciência e na tecnologia'."[44]; ou ainda, em seu *Essai d'analyse de l'éducation Africaine* [Ensaio de análise da educação africana], Boubou Hama fala de uma necessidade premente por aquilo que era africano: "Os átomos materiais da análise científica do ocidental chamam, necessariamente e por uma razão de equilíbrio, aqueles espirituais e frescos da África."[45]

Tais reflexões vêm demonstrar que as comparações baseadas na perspectiva do 'racional' frente ao 'intuitivo' também acabaram por comportar outras dimensões, onde termos como 'conceitual' e 'metafísico', ou ainda, 'material' e 'espiritual' se faziam presentes. Por outro lado, as diferenciações entre Ocidente e África também haviam engendrado interpretações no sentido de atraso, de inferioridade e de barbarismo, algumas inclusive baseadas em determinismos advindos do campo da biologia. De acordo com

---

aussi le Bien et encore le Mal (radio-activité et armes de destruction massive). Les concepts africains de la vie n'éclatent pas la matière, ils y pénètrent pour en extraire des transes vivantes de la vie. L'occident aborde la matière dans le sens qui a détruit, qui la tue tuant dans la matière la possibilité de la vie. » HAMA, *Essai d'analyse de l'éducation Africaine*, *Op. Cit.*, p. 62.

[43] « Dans cette nécessaire communauté franco-africaine peut être dégagée une philosophie de la vie qui concilie la vie métaphysique du Noir et celle conceptuelle de l'Européen. » HAMA, *Kotia-Nima II*, *Op. Cit.*, p. 11.

[44] "Boubou Hama of the Niger Republic in *Le double d'hier encontre demain* (1973) proclaims the same type of counter-myth: 'Africa is called upon to save humanity from the menace of European materialism which celebrates its triumph in science and technology'. (p. 204)" FEUSER, Willfried F. *Review of the book*: Literatur und Geschichte in Afrika: Darstellung der vorkolonialen Geschichte und Afrikas in der englisch- und französisch-sprachigen fiktionalen Literatur, by JANSEN, Karl Heinz. In: *Africa*: Journal of the International African Institute, Vol. 53, No. 3. Cambridge : Cambridge University Press on behalf of the International African Institute, 1983, p. 97. Disponível em: http://www.jstor.org/stable/1159986 Acesso em 28/09/2015, às 12h24.

[45] « Les atomes matériels de l'analyse scientifique de l'occidental, nécessairement, appellent, pour une raison d'équilibre, ceux, spirituels et frais, de l'Afrique. » HAMA, *Essai d'analyse de l'éducation Africaine*, *Op. Cit.*, pp. 386-387.

Hernandez, "a naturalização do 'culto à raça' continuou sendo dominante e Arthur de Gobineau (1816-1882) reconhecido como importante ideólogo do 'culto à raça'. Em sua obra *Essai sur l'inégalité des races humaines* (1858), reiterou a divisão da espécie humana em brancos, amarelos e negros como pertencentes a raças diferentes e desiguais, dotadas de caracteres permanentes, transmitidos hereditariamente."[46] Boubou Hama era alguém que não apenas conhecia, mas que fazia referência a esta corrente de pensamento, citando termos que ecoavam diretamente nos escritos de outro teórico francês, Lucien Lévy-Bruhl (1857-1939):

> Aqueles que não fizeram profissão de humanismo lançaram na cara do Negro qualificativos que fizeram fortuna desde então: 'selvagem', 'primitivo', tudo resumido em expressões célebres: 'mentalidade primitiva', 'mentalidade pré-lógica', 'mentalidade sincrética'. Numa palavra, o HOMEM NEGRO se tornou o animal humano ao qual a RAZÃO seria doravante recusada; ele foi condenado para sempre, posto que "fetichista", posto que caricatura humana, sobre o plano mesmo de um desenvolvimento espiritual possível, sobre aquele de sua filosofia, à qual ele não podia mais ter pretensões, posto que "atavicamente primitivo", posto que definitivamente *estagnado*, posto que de um *conteúdo humano paralisado*, posto que, no domínio mental, imobilizado, incapaz de variação, posto que tendo concluído sua *evolução*, posto que tendo terminado de *dar*.[47]

Este trecho, que buscou sintetizar alguns dos conceitos que foram usados naquela perspectiva, bem como alguns de seus principais argumentos para justificar-se, enfatiza diversos termos relativos à paralisia, usados para indicar que os africanos não caminhavam em direção a nenhum tipo de evolução, uma vez que já não tinham mais com o que contribuir e se encontravam estagnados. Gostaríamos de chamar a atenção para o fato de que o primeiro elemento citado na listagem dos aspectos que supostamente impediam a continuidade de desenvolvimento é o 'fetichismo', como se nele residisse a própria raiz do "primitivismo" e da "falta de lógica"; voltaremos a isto.

A partir do receio das armas de destruição em massa, a partir do entendimento de como o Ocidente tratava a natureza, e frente às proposições que circunscreviam os povos africanos em enquadramentos marcados pela selvageria e barbarismo, Boubou Hama apresentou, em seu *Kotia-Nima III*, sob a forma de poema, a ideia de que aquilo que era

---

[46] HERNANDEZ, Leila Maria Gonçalves Leite. *A itinerância das ideias e o pensamento social africano*. In: *Anos 90*, v. 21, n. 40. Porto Alegre : UFRGS, Dez/2014, p. 199.

[47] « Ceux qui ne firent pas profession d'humanisme, lancèrent à la face du Noir des qualificatifs qui firent fortune depuis : 'sauvage', 'primitif', le tout résumé en des expressions célèbres : 'mentalité primitive', 'mentalité prélogique', 'mentalité syncrétique' ; pour tout dire, l'HOMME NOIR devint l'animal humain auquel, la RAISON, allait être désormais refusée ; il fut condamné à jamais, parce que 'fétichiste', parce que caricature humaine, sur le plan même d'un développement spirituel possible, sur celui de sa philosophie, à laquelle il ne pouvait plus prétendre, parce que 'ataviquement primitif', parce que définitivement *stationnaire*, parce que d'un *contenu humain arrêté*, parce que, dans le domaine mental, figé, incapable de variation, parce qu'ayant achevé son *évolution*, parce qu'ayant fini de *donner*. » HAMA, *Kotia-Nima I, Op. Cit.*, p. 42. Ênfases e grifos no original.

considerado "bárbaro" pela civilização científica ocidental, pelo menos não destruía o mundo e a humanidade: "Kotia é, frente à maravilha da / Ciência ocidental, / O 'Bárbaro' da civilização / Universal que vem. / Ele continua, ele não destrói!"[48] Em relação àquelas teorias, esta ainda não foi sua resposta final.

4. De inferioridade a contribuição: a dimensão espiritual africana

A noção de "inferioridade africana" acabou por imprimir uma marca profunda em correntes de pensamento na Europa e em outras partes do mundo, de maneira que teóricos diversos procuraram não apenas argumentar contra ela, mas incitar indivíduos a agir para contestá-la. Neste sentido, em 1950, na França, Michel Leiris expôs que os estudos que mostravam que as culturas dos povos colonizados deveriam ser levadas a sério "só podem, com efeito, ajudar os respectivos representantes mais ou menos diretos a liquidar esse complexo de inferioridade que o regime colonial criou em muitos, complexo que leva demasiados a encarar como a única 'cultura' merecedora desse nome aquela que aprenderam com os europeus."[49] Por sua vez, em 1956, da Martinica, Aimé Césaire postulou que "é necessário compreender que o famoso complexo de inferioridade que se gosta de assinalar nos colonizados não é um acaso. É o resultado procurado pelo colonizador."[50] Ou ainda, de Trinidad e Tobago, C.L.R. James escreveu que os negros caribenhos, "antes de começarem a ver-se como um povo livre e independente, tinham de libertar-se mentalmente do estigma de que tudo o que era africano era necessariamente inferior e degradado."[51]

No que lhe concerne, Boubou Hama também foi alguém que percebeu o funcionamento da estratégia colonial e seus efeitos, discutindo a respeito de como o negro foi apresentado como alguém sem cultura, sem educação e sem personalidade.[52] Em outro momento, historiou as investidas coloniais da Europa em direção aos outros continentes em busca de riquezas e matérias-primas e, logo, comentou: "Então, na África, tudo foi apresentado à opinião pública como se o terreno colonial fosse estável, uma forma social parada, incapaz de progresso. A coisa, vista assim, a história do 'Negro primitivo' se tornou o

---

[48] « Kotia est, devant l'émerveillement de la / Science occidentale, / Le 'Barbare' de l'universelle / Civilisation qui vient. / Il continue, il ne détruit pas ! » HAMA, *Kotia-Nima III*, *Op. Cit.*, p. 193.
[49] LEIRIS, *Op. Cit.*, p. 210.
[50] CÉSAIRE, *Op. Cit.*, p. 269.
[51] JAMES, C.L.R. *De Toussaint L'Ouverture a Fidel Castro*. [1963] In: SANCHES, *Op. Cit.*, p. 168. No original, todo este trecho encontra-se em itálico; optamos por retirá-lo para não destoar do resto do texto, gerando uma ênfase indesejada.
[52] Cf. HAMA, *Essai d'analyse de l'éducation Africaine*, *Op. Cit.*, p. 367.

slogan pelo qual se desculparam todos 'os erros e as brutalidades coloniais'."[53] Ainda em outra obra, denunciou: "o Negro era considerado como um animal, um homem de um estilo novo, um super-macaco, inteligente, perfeito para as feitorias francesas e inglesas da América; por isso, situaram-no fora da humanidade. [...] Assim, esses religiosos justificaram a posição de um De Gobineau e outros Lévy-Bruhl, o racismo e a crueldade da escravidão."[54]

Os exemplos neste sentido são diversos, demonstrando que Boubou Hama não apenas estava atento às justificativas teóricas utilizadas nos processos de colonização – tanto modernos quanto contemporâneos, tanto na América quanto na África –, mas também as expunha de maneira acusatória. No período da descolonização que se seguiu à Segunda Guerra Mundial, vozes se erguiam e se uniam para oferecer respostas às interpretações raciais, às taxações de inferioridade, enfim, a todas as argumentações que, de forma a fundamentar a dominação, a exploração e a escravidão, relegaram os africanos às categorias de 'primitivos' ou 'selvagens'. Uma das vertentes que aquelas respostas seguiam relacionava-se ao apego aos primórdios africanos; não no sentido de "voltar às origens", de buscar o período pré-colonial como se o colonialismo não tivesse acontecido, mas no sentido de "voltar-se para as origens", de conhecer o passado, a trajetória histórica, as tradições, enfim, tudo aquilo que pudesse caracterizar o continente africano e seus povos.

Em seu *L'Afrique et l'Europe: deux mondes complémentaires* [A África e a Europa: dois mundos complementares], Senghor discorreu sobre alguns elementos que vão naquela direção, como a alegria dos negros, sua sabedoria de saber viver, sua participação em uma civilização de unidade (orgânica, onde tudo se interliga), e o padrão africano de dar preferência para a intuição, intenção, presente, passado e emoção.[55] A partir do levantamento de tais características, acabou por postular a ideia – que igualmente vemos ecoar em afirmações de Boubou Hama – de que "é a África que nos ajudará a educar a África [...]. Aqui, será suficiente trazê-la para suas fontes."[56] Argumentamos (Capítulo 2) que Boubou Hama se esforçava para que os africanos conhecessem sua própria história e cultura,

---

[53] « En Afrique donc, tout a été présenté à l'opinion publique comme si le terrain colonial était stable, une forme sociale arrêtée, incapable de progrès. La chose, ainsi vue, l'histoire du 'Nègre primitif' devint le slogan par lequel on excusa toutes 'les erreurs et les brutalités coloniales'. » HAMA, *Kotia-Nima I, Op. Cit.*, 158. Grifo nosso.

[54] « ...le Noir était considéré comme une bête, un homme d'un style nouveau, un super-singe, intelligent, tout juste bon pour les factoreries françaises et anglaises d'Amérique, du coup, on le situa hors de l'humanité. [...] Ainsi, ces religieux justifièrent la position d'un De Gobineau et autres Lévy Bruhl, le racisme et la cruauté de l'esclavage. » HAMA, *Kotia-Nima III, Op. Cit.*, pp. 113-114.

[55] Cf. SENGHOR, *L'Afrique et l'Europe*: deux mondes complémentaires. [1955] In: SENGHOR, *Liberté II, Op. Cit.*, p. 148, p. 150

[56] « ...c'est l'Afrique qui nous aidera à éduquer l'Afrique [...] Il suffira, ici, de la ramener à ses sources. » *Id. Ibid.*, p. 154.

trabalhando sempre na direção do fomento educacional e cultural. Esta opção, ou seja, a via do ensino, também era compartilhada por Senghor que, se referindo aos mestres, esclareceu que além de ensinarem as matérias escolares regulares, "será necessário que eles se insiram, por sua vez, na escola do continente para ensinar a África a seus alunos; antes ainda, eles deixarão a África entrar na sala de aula e fazer ouvir sua voz grave."[57]

Além da educação, uma segunda estratégia que podemos ressaltar no tocante aos projetos de Boubou Hama vinha no sentido das escolhas políticas. Da mesma forma que, em sua concepção, tanto o capitalismo quanto o socialismo trariam problemas se fossem implantados no continente africano, também era inócuo, se não prejudicial, tentar inserir ali formas de compreensão da vida e do mundo que estivessem em desalinho com o que era (para ele) africano: "Camaradas, o Níger acha que, nas condições atuais de nossa evolução, nosso continente não tem interesse em 'se alinhar' com uma filosofia de vida que não possa ser um reflexo econômico, social ou cultural da África."[58] Gostaríamos de argumentar que, para Boubou Hama, era realmente na "africanidade", na essência do continente e seus povos que se encontravam os instrumentos necessários para que este pudesse se transformar e se elevar frente às outras nações do mundo: "é possível fazer uma África que encontrará nela mesma a razão e a força para mudar."[59]

Neste sentido, vemos que seu raciocínio e suas alegações direcionavam-se à perspectiva de que a África tinha que se voltar para si mesma, para sua história, suas concepções de vida, entendimento de mundo, enfim, sua "personalidade", pois era neste conjunto que residiam as características que lhe eram únicas e que poderiam, no fim das contas, servir como complemento para o mundo ocidental. Em outro poema, Boubou Hama conciliou a ideia de um continente que carrega seu passado com a ideia de atraso: "Kotia, no movimento geral / Da vida é 'uma civilização'. / Ele se atrasa porque conservou / Sobre suas costas, todo o peso do passado. / Ele vem pela longa estrada, dobrado / Sob o fardo levando, no saco de caça, / A última pera / Da árvore de vida."[60] Para ele, o termo 'atraso' trazia toda uma outra dimensão de entendimento e argumentação.

---

[57] « Il faudra qu'ils se mettent, à leur tour, à l'école du continent pour enseigner l'Afrique à leurs élèves ; plutôt, ils laisseront l'Afrique entrer dans la classe et faire entendre sa voix grave. » *Id. Ibid.*, p. 155.

[58] « Camarades, le Niger pense que, dans les conditions actuelles de notre évolution, notre continent n'a pas intérêt à 's'aligner' sur une philosophie de la vie que ne peut pas être un reflet économique, social ou culturel de l'Afrique » HAMA, *Kotia-Nima II*, *Op. Cit.*, p. 145.

[59] « ...il est possible de faire une Afrique qui retrouvera en elle-même la raison et la force de changer. » *Id. Ibid.*, p. 187.

[60] « Kotia, dans le mouvement général / De la vie est 'une civilisation'. / Il retarde parce qu'il a conservé / Sur son dos, tout le poids du passé. / Il vient sur la longue route, plié / Sous le faix avec, dans la gibecière, / La dernière poire qui était celle / De l'arbre de vie. » HAMA, *Kotia-Nima III*, *Op. Cit.*, pp. 187-188.

Nesta perspectiva, Boubou Hama comentou, a respeito da *Présence Africaine*, que se tratava de uma revista que "estuda a surpreendente riqueza humana", na qual institutos e autores diversos "se debruçam sobre o caso dos povos atrasados."[61] Nesta frase, os termos 'riqueza' e 'atrasados' não trazem uma contradição no campo dos juízos de valor, mas revelam a própria compreensão que ele tinha a respeito do atraso, como uma espécie de "vantagem" de determinados lugares que, além de não oferecerem ameaça ao mundo e à humanidade, podiam contribuir para sua evolução. Em *Essai d'analyse de l'éducation Africaine* [Ensaio de análise da educação africana], lemos, em relação ao continente africano: "seu imenso atraso terá sentido apenas na medida em que, frente ao vazio do átomo, ele traga e proponha à evolução humana uma via nova, aberta à hominização contínua do homem."[62]

Poderíamos perguntar no que exatamente consistia o atraso ao qual Boubou Hama fazia referência. Por mais que tenha aludido à falta de desenvolvimento técnico, a insuficiências agravadas pela balcanização do continente, a escolhas políticas fracassadas, à economia e à modernização[63], sua ideia de "povos atrasados" estava mais conectada a outros elementos, especificamente àqueles relativos a compreensões de mundo e relacionamentos com a natureza e a vida. Em um capítulo do livro intitulado *Les grands problèmes de l'Afrique des Indépendances* [Os grandes problemas da África das independências], Boubou Hama propõe uma apresentação da África no plano histórico e, neste contexto, ao traçar explicações a respeito do animismo, esclarece:

> É neste enquadramento que o Negro, mais próximo da origem, concebe o homem e a vida, o mundo – que não é simplesmente físico, mas espiritual – que existe em seus seres e suas coisas sobre o plano de um mundo intermediário, no qual ele crê e com o qual ele está em conformidade, em um equilíbrio que o guia em tudo que ele faz. Neste sentido, o Negro é diferente do Ocidental; ele concebe o homem e a sociedade de uma maneira diferente. A história impregna seu ser íntimo; não se separa dele. Tal como um objeto econômico, social e cultural, portanto político, ela o envolve por todos os lados. O Negro é a madeira, o mineral que ele trabalha, a profissão que ele exerce. Ele é a essência da matéria à qual se identifica. Esta crença domina nossos campos, onde ela constitui uma *realidade* subjetiva que motiva, de acordo com os ritos, cada gesto e cada movimento do pensamento.

---

[61] « *Présente africaine*, revue du monde noir, étudie l'étonnante richesse humaine. Partout, sur la planète, les instituts, les poètes, des auteurs occidentaux, des Noirs des autres continents ou d'Afrique, se penchent sur le cas des peuples attardés. » HAMA, *Kotia-Nima II*, *Op. Cit.*, p. 26. Grifo no original.

[62] « ...son immense retard n'aura de sens que dans la mesure où, face au vide de l'atome, il apporte et propose à l'évolution humaine une voie nouvelle ouverte à l'hominisation continue de l'homme... » HAMA, *Essai d'analyse de l'éducation Africaine*, *Op. Cit.*, p. 13. Esta ideia continua a ser desenvolvida na mesma obra, por exemplo: Cf. *Id. Ibid.*, pp. 35-39, pp. 377-380. Também se encontra presente em diversos outros momentos, como: Cf. HAMA, *Kotia-Nima I*, *Op. Cit.*, p. 39, pp. 123-124. Cf. HAMA, *Kotia-Nima III*, *Op. Cit.*, pp. 45-57, pp. 247-250.

[63] Cf. HAMA, *Essai d'analyse de l'éducation Africaine*, *Op. Cit.*, p. 378.

> E esta realidade é tão mais importante que ela se prende ao próprio ser do Negro. Pelo Ocidente tecnicista, ela é considerada como um imenso atraso, uma deficiência.[64]

O relacionamento com o mundo de uma maneira não apenas material, mas também espiritual, é uma característica basilar na definição que Boubou Hama construía acerca do homem africano; seu grande diferencial seria a capacidade de balancear aquelas duas esferas de maneira equilibrada. Por sua vez, Senghor também discorria sobre a conexão entre carne e espírito[65], sobre a importância deste frente à matéria[66], e via no elemento espiritual africano a chave da contribuição para o socialismo[67], o que demonstra que esta ideia não apenas era compartilhada entre os dois pensadores, mas era tomada como ponto fundamental na caracterização dos africanos e, consequentemente, de sua contribuição para o mundo. Em outro momento, Boubou Hama escreveu: "A história comprova: um povo é antes de tudo ele mesmo. Seu passado o segue como sua sombra; para o africano, seu reflexo espiritual sobre o plano do mundo intermediário lhe é tão sensível quanto o mundo material que o rodeia."[68]

---

[64] « C'est dans ce cadre que le Noir, plus près de l'origine, conçoit l'homme et la vie, le monde qui n'est pas simplement physique, mais spirituel, qui existe dans ses êtres et ses choses sur le plan d'un monde intermédiaire auquel il croit et auquel il se conforme dans un équilibre qui le guide dans tout ce qu'il fait. Dans ce domaine, le Noir est différent de l'Occidental. Il conçoit l'homme et la société autrement que ce dernier. L'histoire imprègne son être intime. Elle ne se sépare pas de lui. Tel un objet économique, social et culturel, donc politique, elle l'enserre de toutes parts. Le Noir est le bois, le minéral qu'il travaille, le métier qu'il exerce. Il est l'essence de la matière à laquelle il s'identifie. Cette croyance domine nos campagnes où elle constitue une *réalité* subjective qui motive, selon des rites, chaque geste et chaque mouvement de la pensée. Et cette réalité est d'autant plus importante qu'elle s'attache à l'être même du Noir. Par l'Occident technicien elle est considérée comme un immense retard, un handicap. » HAMA, *Les grands problèmes de l'Afrique des Indépendances*, *Op. Cit.*, pp. 23-24. Grifo no original.

[65] "O serviço negro terá sido o de contribuir, com outros povos, para refazer a unidade do Homem e do Mundo, para ligar a carne ao espírito, o homem ao seu semelhante, a pedra a Deus. Dito de outra forma: o real ao sobrerreal – através do Homem, não como centro, mas charneira, umbigo do Mundo." SENGHOR, *O contributo do homem negro*. [1939] In: SANCHES, *Op. Cit.*, p. 92. Por sua vez, a título de comparação pelo uso da mesma expressão, em Boubou Hama lemos: "A tarefa histórica de nosso continente não é, em nosso labor otimista, tenaz, para restituir ao homem – carne e espírito – seu verdadeiro significado no Universo?" HAMA, *Essai d'analyse de l'éducation Africaine*, *Op. Cit.*, p. 388.

[66] "Aquilo que leva ao humanismo negro-berbere: trata-se de integrar o homem negro-berbere em suas *determinações materiais*, mas ultrapassando-as em nome de certos valores espirituais. Pois é o espírito que, em definitivo, julga e transcende as determinações materiais que o informaram. *Prioridade* da matéria, que seja – e ainda? –, mas *primazia* do espírito." SENGHOR, *La voie africaine du socialisme*: nouvel essai de définition. In: SENGHOR, *Liberté II*, *Op. Cit.*, 298. Grifos no original.

[67] "Nós aprenderíamos que a filosofia negro-africana é uma filosofia existencialista e humanista, como a filosofia socialista, mas que integra os valores espirituais; que, para o Negro-africano, as 'forças vitais' constituem o tecido do mundo e que este mundo é animado por um movimento dialético. Nós aprenderíamos que a sociedade negro-africana é uma sociedade coletivista, mais exatamente *comunitária*, posto que formada de uma *comunhão* de almas, mais que de uma agregação de indivíduos. Nós aprenderíamos que nós já tínhamos realizado o *Socialismo* antes da presença europeia. Nós concluiríamos que nós temos vocação para renová-lo, ajudando a restituir-lhe suas dimensões espirituais." SENGHOR, *Nation et voie africaine du socialisme*. *Op. Cit.*, 1961, p. 71. Grifos no original.

[68] « L'histoire le prouve : un peuple est d'abord lui-même. Son passé le suit comme son ombre ; pour l'Africain, son reflet spirituel sur le plan du monde intermédiaire lui est aussi sensible que le monde matériel qui l'entoure. » HAMA, *Les grands problèmes de l'Afrique des Indépendances*, *Op. Cit.*, p. 27.

No mesmo sentido, mas em direção oposta, este elemento também tinha importância cabal para as teorias que definiam os africanos como 'fetichistas', 'selvagens' e 'primitivos'. Tais termos, assim como suas mais diversas variantes, marcam presença nas obras de Boubou Hama; da mesma forma, De Gobineau e Lévy-Bruhl são nomeadamente citados em muitos momentos de seus escritos.[69] É verdade que estes homens e suas ideias eram, com frequência, evocados a partir de tons críticos, juntamente com questionamentos e denúncias de erro. Apesar disso, gostaríamos de sugerir que a maneira pela qual Boubou Hama respondeu a tais teorias ia além do julgamento e da reprovação. Uma interessante narrativa de Jean Rouch oferece elementos para refletirmos a este respeito: durante o Seminário de 1989, relatou de que maneira fora levado a conhecer Boubou Hama, algo que se deu na sequência de ter assistido a um ritual, conduzido pela avó daquele que viria a ser seu informante, colaborador e ator, Damouré Zika, o qual lhe introduziu ao mundo dos espíritos Songhay:

> O mesmo Damouré Zika continuou: "Eu fui aluno de Boubou Hama, que é professor; você deve ir vê-lo, ele sabe muitas coisas sobre este assunto." Então eu fui ver Boubou Hama que, naquele momento, era professor na Escola Primária Superior, ao lado da velha garagem central. Ele logo me entregou dois textos batidos a máquina a respeito do que era o Holé, a religião, etc., que ele havia publicado no *Bulletin des instituteurs de l'AOF* [Boletim dos professores da AOF].[70] Ele simplesmente me deu aquilo e disse: "Para começar, você lê isso – ele me tratou como um íntimo muito rápido[71] – e volta a me ver." E eu li o texto. Foi minha introdução a este mundo que era o dele, o mundo dos Holés, que é o mundo da grande mitologia do vale do Níger. E ele me pediu que fosse revê-lo. Eu tinha trabalhado um pouco no Museu do Homem. Ele me pediu que um dia fosse a uma aula sua falar aos alunos sobre Lévy-Bruhl. Lévy-Bruhl era um personagem um pouco mítico que tivemos na história etnológica francesa; foi ele que falou do pensamento *pré-lógico* e que teve a coragem extraordinária, alguns anos antes de morrer, de escrever um texto dizendo que tudo aquilo que ele havia escrito era muito bom do ponto de vista das informações, mas que do ponto de vista das conclusões ele achava que havia se enganado. Eu não conheço muitos universitários que tenham tido esta coragem. E eu disse isso ao Boubou, que me disse: "Eu tenho muita admiração por ele. É uma pena que neste momento não possamos recuperá-lo de

[69] Para além dos já citados, outros exemplos neste sentido: Cf. BOULNOIS, Jean; HAMA, Boubou. *L'empire de Gao*: histoire, coutumes et magie des Sonrai. Paris : Adrien-Maisonneuve, 1954, p. 74, p. 121, pp. 179-180. Cf. HAMA, *Kotia-Nima I*, *Op. Cit.*, p. 64, pp. 114-115, pp. 123-124, pp. 144-145. Cf. HAMA, *Kotia-Nima III*, *Op. Cit.*, pp. 46-47, p. 267.

[70] Até onde pudemos descobrir (Capítulo 1), entre os anos de 1913 e 1934 circulou o *Bulletin de l'Enseignement en AOF* [Boletim de Ensino na AOF], posteriormente substituído por uma revista chamada *Éducation Africaine* [Educação Africana], na qual Boubou Hama publicou, em 1946, um artigo intitulado *Note sur les Holès* [Nota sobre os Holés]. Jean Rouch pode ter confundido os nomes dos periódicos, ou pode ser que, de fato, houvesse outra revista chamada *Bulletin des instituteurs de l'AOF* [Boletim dos professores da AOF]; não podemos afirmar com certeza. Além disso, não sabemos exatamente a quais artigos Rouch se referia, mas não poderia ser aquele publicado em 1946, uma vez que a sequência de seu relato faz referência ao período da ocupação alemã na França, que durou de 1940 a 1944.

[71] Como regra geral, em francês, o pronome *vous* é utilizado entre pessoas que não se conhecem, indicando respeito, hierarquia, enfim, gerando algum tipo de distanciamento; por sua vez, o pronome *tu* indica intimidade, sendo utilizado entre familiares, amigos, ou com crianças. Assim, no relato, quando Rouch utiliza o verbo *tutoyer* ('o ato de tratar por tu'), chama a atenção para uma intimidade que foi, rapidamente, gerada por aquele ato.

> Paris." – Claro! Era a época da ocupação alemã[72] – "É uma pena que não possamos falar com ele, pois acho que Lévy-Bruhl não estava errado; acho que nosso pensamento é pré-lógico, pois ele é a origem do pensamento, e o pensamento existiu antes de ser lógico." E assim, eu estava frente a algo de bizarro, sendo imediatamente atingido pela maneira pela qual ele falava, pela qual ele contava as histórias.[73]

Os eventos aos quais este relato se refere são anteriores à publicação dos livros de Boubou Hama, onde as teorias de Lévy-Bruhl são discutidas e condenadas. Não acreditamos, contudo, que a passagem do tempo tenha feito com que Boubou Hama "mudasse de ideia" e posteriormente passasse a criticar as proposições de Lévy-Bruhl, pois não sustentamos que nos anos 1940 ele as apoiasse; o que gostaríamos de argumentar é: o que Boubou Hama fez foi apreender justamente aqueles elementos – 'pensamento pré-lógico', 'fetichismo', etc. – que eram usados como premissa para enquadrar os africanos em categorias pouco simpáticas, assumi-los e invertê-los de modo a transformá-los no maior trunfo da África. Obviamente, isto não impedia que ele denunciasse as falhas dos teóricos, como apresentou, por exemplo, em *Kotia-Nima I*: "o racismo de Gobineau, o erro de Lévy-Bruhl não levam a nada senão [à ideia de] que o racismo é uma concepção do espírito e que uma mentalidade não pode ser pré-lógica. Se estes dois autores criaram sistemas, estes, por si mesmos, se condenam a cada dia. Lévy-Bruhl, sobre a questão, na verdade nem esperou o julgamento da história para se julgar ele mesmo."[74] Entretanto, entendemos que a maior força da argumentação de Boubou Hama

---

[72] Lévy-Bruhl morreu em Março de 1939 e, na conversa, ambos sabiam que ele estava morto; tratava-se, portanto, da recuperação do corpo. Como a ocupação de Paris pelos nazistas ocorreu em Junho de 1940, e sua liberação teve lugar em Agosto de 1944, o diálogo teria ocorrido neste intervalo.

[73] « Le même Damouré Zika a poursuivi : 'J'ai été l'élève de Boubou Hama, qui est professeur ; il faut aller le voir. Il sait beaucoup de choses là-dessus.' Je suis donc allé voir Boubou Hama qui, à ce moment-là, était enseignant à l'École Primaire Supérieure, située à côté du vieux garage central. Et il m'a remis tout de suite deux textes tapés à la machine, sur ce qu'étaient le Holley, la religion, etc. qu'il avait publiés dans le *Bulletin des instituteurs de l'AOF*. Il m'a donné ça très simplement, en me disant : 'Tu lis ça d'abord – il m'a tutoyé tout de suite – et tu viens me revoir.' Et j'ai lu le texte. C'était mon introduction à ce monde qui était le sien, le monde des Holley, qui est le monde de la grande mythologie de la vallée du Niger. Et il m'a demandé de revenir le voir. J'avais un peu travaillé au musée de l'Homme. Il m'a demandé de venir un jour dans sa classe parler aux élèves de Lévy-Bruhl. Lévy-Bruhl était un personnage un peu mythique que nous avons eu dans l'histoire ethnologique française. C'est lui qui a parlé de la pensée *prélogique* et qui a eu l'extraordinaire courage quelques années avant sa mort d'écrire un texte disant que tout ce qu'il avait écrit était très bon au point de vue des informations, mais qu'au point vue [sic] des conclusions il pensait qu'il s'était trompé. Je ne connais pas beaucoup d'universitaires qui aient eu ce courage. Et je dis ça à Boubou, qui me dit : 'Moi, j'ai beaucoup d'admiration pour lui. C'est dommage qu'on ne puisse pas en ce moment le récupérer de Paris.' – Bien sûr ! c'était l'occupation allemande – 'C'est dommage qu'on ne puisse pas s'adresser à lui, car je crois que Lévy-Bruhl n'avait pas tort ; je crois que notre pensée est prélogique, car elle est l'origine de la pensée et la pensée a existé avant d'être logique.' Alors moi, j'étais en face de quelque chose de bizarre et j'étais tout de suite frappé par la façon dont il parlait, dont il racontait les histoires. » LAYA, Diouldé; PÉNEL, Jean-Dominique; NAMAÏWA, Boubé (Dir.). *Boubou Hama*: un homme de culture nigérien. Paris : L'Harmattan, 2007, pp. 38-39. Intervenção de Jean Rouch. Grifos no original.

[74] « le racisme de Gobineau, l'erreur de Lévy-Bruhl n'enlèvent rien sinon que le racisme est une conception de l'esprit et qu'une mentalité ne peut être prélogique. Si ces deux auteurs ont créé des systèmes, ceux-ci d'eux-

não tenha sido a construção de análises críticas àquelas ideias, mas sim a *inversão* que proporcionou: a partir dela, as características da África que eram "malvistas" por aquelas correntes de pensamento acabaram por ser elevadas à condição de contributos essenciais e, enfim, acabaram por tornar-se a chave com a qual o continente africano abriria as portas para entrar na "civilização planetária".[75]

Por todos os aspectos que discutimos, permanece a questão de saber em quais pontos – se é que existem – as reflexões e os argumentos de Boubou Hama se diferenciavam daqueles propostos por Senghor. Está bastante claro que havia semelhanças e aproximações das mais diversas entre suas teorias, suas recomendações e, inclusive, entre expressões que utilizavam. Contudo, de modo a averiguar divergências, seria necessário, em primeiro lugar, realizar leituras mais aprofundadas da obra de Senghor. Da mesma forma, outras obras do próprio Boubou Hama precisariam ser consultadas, uma vez que não estamos trabalhando com a totalidade de seus textos, muitos dos quais nem chegamos a ter acesso. Além disso, seria preciso investigar se havia algum intercâmbio de materiais escritos entre os dois intelectuais; sabemos que Boubou Hama lia Senghor, mas não sabemos se o oposto era verdadeiro. Enfim, a indagação continua, ficando aberta a possibilidade de investigações futuras.

5. Conclusão

Boubou Hama via o mundo como estando dividido em três zonas: o Ocidente (que também se encontrava bipartido entre capitalismo e socialismo), o Oriente e a África, cada uma delas detentora de visões de mundo diferentes. Referindo-se especificamente ao Ocidente, ele postulava que seu pensamento, por estar centrado basicamente em torno ao material, ao técnico e ao científico, havia produzido como resultado, por um lado, uma perda de valores espirituais e humanos e, por outro, um excesso de individualismo. Tais atitudes "ocidentais" haviam levado à construção de algo que preocupava Boubou Hama imensamente

---

mêmes se condamnent chaque jour. Lévy-Bruhl, sur la question, n'a d'ailleurs pas attendu le jugement de l'histoire pour se déjuger lui-même. » HAMA, *Kotia-Nima I, Op. Cit.*, p. 145.

[75] « Entrons donc, de plain-pied, dans notre civilisation planétaire. » HAMA, *Essai d'analyse de l'éducation Africaine, Op. Cit.*, p. 380. A ideia de contribuição do continente africano é recorrente nas obras de Boubou Hama; a esperança, a melhoria, o humanismo, a síntese, a mudança, a "terceira via", enfim, diversos elementos são chamados em causa na construção do argumento de que a África tinha uma contribuição decisiva para fazer. Além dos já mencionados, seguem outros exemplos neste sentido: Cf. HAMA, *Essai d'analyse de l'éducation Africaine, Op. Cit.*, p. 12, pp. 388-391. Cf. HAMA, *Kotia-Nima II, Op. Cit.*, pp. 185-187. Cf. HAMA, *Kotia-Nima III, Op. Cit.*, p. 210, p. 239, pp. 261-270. Cf. HAMA, Boubou. *Écrits sur le Soudan.* [1978] Niamey : Centre d'études linguistique et historique par tradition orale (Organisation de l'Unité Africaine), CELHTO/OUA, 1983, p. 70.

por sua capacidade de exterminar toda a humanidade: a bomba atômica. Por sua vez, as referências ao Oriente não são muito frequentes, sendo as teorias e argumentos de Boubou Hama construídos essencialmente em relação ao Ocidente e à África. Contudo, o elemento oriental também está presente em seus textos; seu entendimento no tocante à compreensão de mundo do Oriente e sua relação com a dimensão espiritual é aquele de um extremo oposto ao Ocidente; em outras palavras, para Boubou Hama, se um lado era excessivamente materialista e havia deixado o âmbito espiritual de lado, o outro era demasiadamente espiritual[76]; apenas a África era capaz de equilíbrio.

Em contrapartida, apesar dos aspectos negativos que evidenciava na "civilização ocidental", ele não acreditava que a África deveria rejeitar as contribuições e instituições ocidentais, insistindo na ideia de que ambos os continentes (Europa e África) poderiam trabalhar juntos na direção da construção de algo maior e na direção de um entendimento mais completo acerca do ser humano. Por conseguinte, ele propunha contribuições mútuas, incluindo aquelas que considerava serem de suma importância para o futuro do mundo e que, em sua visão, a África estava unicamente posicionada a fazer. Apesar de parecer contraditório, Boubou Hama defendia o argumento de que o "atraso africano" – ou o que era visto como tal na época, a partir das ideias de teóricos como De Gobineau e Lévy-Bruhl – era de fato sua maior vantagem e aporte para o mundo, uma vez que era um continente capaz de balancear as esferas do material e do espiritual.

A partir de projetos intelectuais e políticos que provessem educação e cultura, Boubou Hama objetivava que a África fosse uma potência, uma alternativa ao mundo presente no qual se encontrava inserido. O resgate de tradições, costumes e outros elementos que compusessem a "personalidade africana" não era levado a cabo apenas no sentido de "dar a conhecer" – o que também é verdadeiro, tanto para os próprios africanos quanto para os europeus –, mas igualmente no sentido de fortalecer a África e suas características de maneira a que pudesse entrar como uma "terceira via" (alternativa ao capitalismo e ao socialismo, alternativa à frieza materialista do Ocidente) para a solução dos problemas do mundo. Este era seu projeto para a África. Argumentando contra a força e a violência – e, portanto, divergindo do caminho posteriormente tomado por Djibo Bakary[77] no Níger –, ele ambicionava apresentar uma alternativa mais pacífica que iria: ser a síntese daquilo que os africanos tinham de religião,

---

[76] Um exemplo alusivo ao Oriente aparece quando Boubou Hama se refere à relação com "Deus": "O africano não se perde, como a Índia, no 'vazio' deste [Deus], ele se insere nele 'vivo', 'consciente'..." HAMA, *Kotia-Nima III*, *Op. Cit.*, p. 48. Ainda, no mesmo livro: "...quando se faz uma abstração de si (Índia)..." *Id. Ibid.* p. 146. Ou ainda: "A Índia antiga se imobilizou no impasse do espírito desencarnado da matéria." HAMA, *Essai d'analyse de l'éducation Africaine*, *Op. Cit.*, p. 389.

[77] Cf. Apêndice D.

política e economia; ter o homem no centro de tudo; e ser suportada pelos pilares do amor, caridade e fraternidade.[78]

Tais afirmações soam um tanto utópicas, mas estavam ancoradas em propostas políticas nigerinas anteriores à independência, encontrando eco, por exemplo, no novo programa do *Parti Progressiste Nigérien* [Partido Progressista Nigerino / PPN], apresentado por Diori Hamani[79] em 1951 (Capítulo 5), ou seja, 17-18 anos antes da publicação dos volumes de *Kotia-Nima*. Apesar do idealismo com o qual Boubou Hama visualizava o devir do Níger e da África, seu plano realmente tinha como objetivo oferecer uma alternativa para um mundo dividido pela Guerra Fria; tal alternativa viria através do continente africano, o qual, ele acreditava, deveria conhecer a si mesmo. Através do caminho do resgate da cultura, através do caminho da salvaguarda, da educação e do conhecimento, a África poderia então entrar no plano de desenvolvimento mundial como a trazedora da "terceira via". Esta ideia era tão forte para Boubou Hama que a frase com a qual termina sua autobiografia é a seguinte: "É a vez, a vez da África de dar sua contribuição, enfim, à civilização da cidade."[80]

---

[78] Tais ideias estão presentes em diversas partes de suas obras; de maneira bastante clara, por exemplo: Cf. HAMA, *Kotia-Nima III*, *Op. Cit.*, pp. 179-194, capítulo intitulado *Aux enfants des hommes, ce que je crois, mon chant d'amour* [Aos filhos dos homens, o que eu penso, meu canto de amor]. Ainda: Cf. *Id. Ibid.*, p. 136, p. 268.

[79] Cf. Apêndice D.

[80] « C'est le tour, le tour de l'Afrique, d'apporter sa part, enfin, à la civilisation de la cité. » HAMA, *Kotia-Nima III*, *Op. Cit.*, p. 277. Com alguma variação, esta frase também aparece em *Kotia-Nima I*: « Enfin, l'Afrique commence à 'apporter sa part à la civilisation de la cité'. 'Son tour est il [sic] venu ?' » HAMA, *Kotia-Nima I*, *Op. Cit.*, p. 146.

CONCLUSÃO
Sob uma estrela poderosa

> Kodo, depois de ter feito seu "jogo de búzios", disse a meu pai: "Entre os seus filhos, haverá um cujo nome será conhecido no mundo inteiro..."[1]

1. Considerações finais

Niamey, 1982. No dia 29 de Janeiro, Boubou Hama falecia; seu colega Léopold Kaziendé pronunciou uma oração fúnebre que dizia: "Boubou Hama se sobressaía em história e geografia. Este saber, Boubou Hama o transmitiu, o partilhou com os jovens alunos da Escola Primária Superior de Niamey; sobretudo quando, sob o regime de Vichy, o diretor francês daquela instituição jurou nunca mais gastar sua saliva preciosa para instruir Negros."[2] A homenagem, direcionada a um homem extremamente ativo, cuja produção escrita massiva e intensa ação na política deixaram uma marca no Níger – tanto em sua época como colônia quanto em seu período de país independente –, colocava em evidência um aspecto importante da vida de Boubou Hama: a educação. Sua posição como professor, formado na mais eminente escola da *Afrique Occidentale Française* [África Ocidental Francesa / AOF][3], além de ter-lhe rendido um longo contato com a prática docente, sublinhou seu interesse pela educação, pela qual nunca deixou de esmerar-se.

Outro aspecto que o interessava e pelo qual trabalhou arduamente era a cultura, parte constituinte de seus projetos e elemento presente de forma assídua em sua produção intelectual, cujo período mais prolífico se deu nas décadas de 1960 e 1970. Em outro momento (Capítulo 2), comentamos a respeito de obras que Boubou Hama escreveu enquanto se encontrava preso. Podemos acrescentar que, mesmo após o fim de seu cárcere, em 1977, ele não parou de produzir, o que se comprova pela existência de obras escritas naquele

---

[1] « Kodo, après avoir fait le 'jeu de ses cauris' dit à mon père : 'Parmi tes enfants, il y en aura un dont le nom sera connu dans le monde entier... » HAMA, Boubou. *Essai d'analyse de l'éducation Africaine.* Paris : Présence Africaine, 1968, p. 194.

[2] « Boubou Hama excellait en histoire et en géographie. Ce savoir Boubou Hama le transmit, le partagea avec les jeunes élèves de l'École Primaire Supérieure de Niamey surtout quand, sous le régime de Vichy, le directeur français de cette institution jurait de ne jamais perdre sa salive précieuse pour instruire des Nègres. » LAYA, Diouldé; PÉNEL, Jean-Dominique; NAMAÏWA, Boubé (Dir.). *Boubou Hama*: un homme de culture nigérien. Paris : L'Harmattan, 2007, pp. 131-132. Intervenção de Farmo Moumouni.

[3] Cf. Apêndice E.

período que foram publicadas postumamente.[4] Sua temática característica, voltada para o resgate, para a história, para a salvaguarda de contos, lendas, provérbios e tradições evidencia que a importância que conferia a tais assuntos continuou presente, acompanhando-o até sua morte.

O contexto de "histórias tradicionais" o havia envolvido desde a infância mais tenra, ainda em Fonéko, antes de iniciar seu périplo pelas escolas francesas e retornar ao Níger como seu primeiro docente. Aquele período fora marcado pela presença da avó, como escreve ao relembrar sua vila natal e "sua existência junto de sua avó Diollo Birma, cuja voz 'magnética' embalou seu espírito de criança – virgem de quaisquer outras influências – com suas fábulas maravilhosas."[5] O interesse por este tipo de narrativas acompanhou Boubou Hama pela vida afora, o que se comprova pela frequência com que lendas, contos e provérbios da tradição oral aparecem em suas obras. A coleção intitulada *Contes et légendes du Niger* [Contos e lendas do Níger][6] é a expressão mais evidente – a começar pelo próprio título – daquele interesse, mas não é o único texto a trazer histórias desta natureza. Nosso argumento é o de que aquelas "fábulas maravilhosas", como denominou, tinham uma importância crucial para os planos que ele, tanto intelectual quanto politicamente, desenvolveu para o Níger e a África.

Neste sentido, gostaríamos de sugerir que os ensinamentos recebidos da avó tornaram-se parte constituinte de seu entendimento sobre o mundo que o cercava, sendo a partir deste terreno que muitas de suas concepções foram construídas. Por exemplo, no trecho a seguir, Boubou Hama relembra uma lição aprendida com ela acerca de dualidades, incluindo aquela do próprio homem, o qual seria composto por uma existência tanto material quanto espiritual.

> Ainda hoje, eu ouço, adormecida, a voz de minha avó: "no cair da noite, fique em casa, pois nós não estamos sozinhos nesta terra." Palavras bastante simples que atribuem a duas zonas seus limites estritos: o medo da noite e a clara energia do dia, o descanso que preenche nosso ser e seus reflexos, seus sonhos que fazem pensar: na nossa alma, diferente de nosso corpo; no homem, carne viva, de uma autonomia

[4] O livro de Laya, Pénel e Namaïwa traz a seguinte listagem: *Izé-Gani*, em 2 volumes (1985); *L'essence du verbe* (1988); *La jolie petite Bouli*, *La légende de Souron* e *Souron et Mounafaki*, histórias publicadas juntas, em conjunto com Andrée Clair (1988-1989); *Le lièvre, l'éléphant et le chameau*, também em conjunto com Andrée Clair (1992); *Boubou Hama: l'itinéraire de l'homme et du militant* (1993); *Proverbes, sentences, maximes* (2006). Cf. LAYA; PÉNEL; NAMAÏWA, *Op. Cit.*, p. 219. Gostaríamos ainda de acrescentar *Écrits sur le Soudan*, publicado em 1983.

[5] « ...son existence auprès de sa grand-mère Diollo Birma dont la voix 'magnétique' a bercé son esprit d'enfant, vierge de toutes autres influences, de ses fables merveilleuses. » HAMA, Boubou. *Kotia-Nima III*: dialogue avec l'Occident. Paris : Présence Africaine, 1969, p. 225.

[6] Cf. Apêndices A, B e C.

> material; no homem, animado igualmente por uma existência imaterial, vulnerável a outras forças da natureza.[7]

A partir desta reflexão, Boubou Hama acaba por expandir seu raciocínio, explicitando uma filosofia relativa ao homem e seu vínculo com o divino e o universo. Também era a partir da dimensão humanista que seu entendimento a respeito da relação entre o Ocidente e a África e, em especial, a posição desta frente àquele, se desenvolvia. Na conclusão do capítulo, intitulado *Position 7 Août 1962 La voix qui interroge!* [Posição 7 de Agosto de 1962, A voz que interroga!], que contém aquele trecho, Boubou Hama propõe não uma dualidade entre África e Ocidente, mas uma linha de síntese que permitiria o surgimento de um novo amanhã, composto por ambos aqueles elementos. Esta ideia encontra-se presente em diversos de seus textos, denotando que a via que ele considerava ideal para a resolução das questões que acometiam o relacionamento entre Ocidente e África era aquela da colaboração pelo benefício mútuo. Para que tal associação fosse bem sucedida, ele entendia ser necessário que o continente africano tomasse determinadas atitudes, as quais encontrariam seu berço na tomada de consciência de seus povos.

Algumas considerações a este respeito foram levantadas recentemente por dois pesquisadores, cujos apontamentos, inclusive, se estenderam pelo pensamento de Boubou Hama como um todo. Uma notícia, datada de 04 de Fevereiro de 2014, traz a informação de que, no contexto de celebração do "Mês do Livro", no dia 29 de Janeiro (dia da morte de Boubou Hama, 32 anos antes) daquele ano, os professores-pesquisadores Dr. Farmo Moumouni e Dr. Talibi Moussa Hamidou conduziram uma conferência-debate em torno àquele personagem. O primeiro, seu neto, trouxe algumas informações bastante caras à nossa pesquisa, começando pelos três temas que dominavam o pensamento de Boubou Hama e incluindo outros aspectos interessantes: "a independência da África, a União africana, a contribuição da cultura africana para a civilização universal. [...] E a unidade dos povos africanos repousa sobre a história, a cultura, o parentesco entre as línguas. [...] A primeira grande contribuição da África para a civilização universal é o homem, pois o primeiro homem, 'o homo sapiens' é negroide. [...] 'o atraso' da África não é uma deficiência, mas

[7] « Encore aujourd'hui, j'entends, assoupie, la voix de ma grand-mère : 'à la nuit qui tombe, garde la maison, car nous ne sommes pas seuls sur cette terre.' Paroles simples, s'il en est, qui assignent à deux zones leurs limites strictes : la peur de la nuit et la claire énergie du jour, le repos qui assaille notre être et ses réflexes, ses rêves qui font penser à notre âme différente de notre corps, à l'homme chair vivante d'une autonome matérielle, à celui-ci vivant également d'une existence immatérielle vulnérable à d'autres forces de la nature. » HAMA, *Kotia-Nima III*, *Op. Cit.*, p. 235.

uma vantagem...”[8] O segundo conferencista, que reivindicou a posição de “neto espiritual” de Boubou Hama, também trouxe reflexões relevantes, por exemplo, ao dizer que ele buscava “propor ao mundo o humanismo africano, no contexto de um diálogo intercultural, como complemento ao modernismo ocidental e ao espiritualismo asiático, cada um tendo desenvolvido apenas uma dimensão existencial do humano, sem alcançar o homem integral.”[9]

A partir de tais indicações e de toda a pesquisa que desenvolvemos, podemos, de uma maneira geral, compreender o plano de Boubou Hama como tendo três partes: antes de tudo, a África deveria tornar-se independente (primeiro política e depois economicamente); em seguida, deveria tornar-se unida; finalmente, deveria entregar sua contribuição única para o mundo. Em relação ao segundo passo, e considerando que seu projeto abarcava o continente como um todo, Boubou Hama fazia um apelo para que se construísse uma união africana que fosse baseada na ideia de ‘cooperação enriquecedora’, atingida através da diversidade e, ao mesmo tempo, da unidade. As formas pelas quais a União Africana iria agir em relação a seus membros e em relação à França era, de acordo com Frederick Cooper, uma questão importante que se fazia presente na discussão acerca das estruturas políticas na África Ocidental Francesa.[10] Inserido neste contexto, Boubou Hama postulava que o continente deveria se unir em sua integridade, evocando termos como ‘síntese’ e ‘simbiose’ de maneira a apresentar seus argumentos.

Neste sentido, Boubou Hama expressava as preocupações de seu tempo, como um participante dos debates acerca da ideia de ‘negritude’, nos quais se envolviam intelectuais como Léopold Sédar Senghor e Aimé Césaire.[11] Tal debate incluía, como expressado por Paulo Fernando de Moraes Farias em um artigo sobre Afrocentrismo, “tradições que reconciliam, de maneira aparentemente paradoxal, assimilação à chamada cultura ocidental

---

[8] « ...l’indépendance de l’Afrique, l’Unité africaine, l’apport de la culture africaine à la civilisation de l’universel. [...] Et l’unité des peuples africains repose sur l’histoire, la culture, la parenté entre les langues. [...] Le premier et grand apport de l’Afrique à la civilisation de l’universel est l’homme, car le premier homme ‘l’homo sapiens’ est négroïde. [...] ‘le retard’ de l’Afrique n’est pas un handicap, mais plutôt un avantage... » MOUTARI, Souley. *Conférence-débat à l’occasion de la célébration du « Mois du Livre »*: Boubou Hama, son humanisme et sa vision de l’inter culturalité. In: *Nigerdiaspora*: la communauté virtuelle du Niger. 04/02/2014. Disponível em: http://nigerdiaspora.net/culture/item/66279-conference-debat-a-l-occasion-de-la-celebration-du-mois-du-livre-boubou-hama-son-humanisme-et-sa-vision-de-l-inter-culturalite Acesso em 24/08/2016, às 14h18.

[9] « à proposer au monde, l’humanisme africain dans le cadre d’un dialogue interculturel, comme complément au modernisme occidental et au spiritualisme asiatique qui n’ont développé, chacun qu’une seule dimension existentielle de l’humain, sans parvenir à l’homme intégral. » *Id. Ibid.*

[10] Cf. COOPER, Frederick. *Citizenship between Empire and Nation*: remaking France and French Africa, 1945-1960. Princeton and Oxford : Princeton University Press, 2014. Em especial, Capítulos 6, 7 e 8.

[11] Cf. Apêndice D.

com separação em relação a esta."[12] O terceiro passo – a contribuição africana para o mundo – só seria atingido por um continente que estivesse unido, mas para tornar-se unido os africanos precisariam ter um conhecimento estruturado sobre seu continente, sobre eles próprios enquanto povo, sobre sua cultura e sua personalidade. Desta forma, e a partir desta perspectiva, Boubou Hama direcionou sua luta e suas ações para a propagação do conhecimento. Seu objetivo era o de que a África se tornasse uma potência mundial; para ele, algo tão diferente do que havia experimentado ao longo de sua vida apenas se tornaria possível através do fornecimento de educação e cultura.

Neste ponto, poderíamos perguntar, no que consistiam estes elementos? Qual era a essência do projeto de propagação do conhecimento concebido por Boubou Hama? Gostaríamos de sugerir que este repousava na dimensão espiritual africana. Assim como alguns artigos que havia publicado na década de 1940, seu primeiro livro, publicado no ano de 1954, já versava a respeito de magia e costumes – seu subtítulo era justamente *História, costumes e magia dos Songhay*[13] –, elementos constituintes de um universo mágico-religioso que lhe era essencial. Também data de 1954 a nomeação de Boubou Hama para a diretoria do IFAN, onde passou a trabalhar mais intensamente no resgate de conhecimentos e tradições orais, incluindo contos e lendas. Nosso argumento é o de que havia um "terreno comum" para o qual ele podia se voltar de modo a chamar os povos africanos para se unirem, um terreno que não era nem a política, nem a economia – apesar de estes aspectos também estarem presentes em sua obra como um todo –, mas a cultura: esta era a ligação mais forte; composta por história, língua, crenças, tradições e costumes.

Neste sentido, o resgate de contos e lendas tradicionais que proporcionou não era um fim em si mesmo: para Boubou Hama, este "conhecimento africano" iria contribuir para a solução dos problemas do mundo e para seu desenvolvimento. Este era seu projeto para a África, o qual ele acreditava que poderia ser atingido de maneira pacífica através de uma síntese da cultura africana. Portanto, esta precisava ser resgatada e salvaguardada, de modo a que tanto o passado africano quanto sua cultura do presente pudessem ser mantidos vivos. Devemos lembrar que as narrativas compiladas abarcavam uma ampla extensão territorial, fazendo parte da cultura de povos diversos; por conseguinte, acabavam por envolver múltiplos narradores, que ultrapassavam fronteiras geográficas e étnicas. Sob esta perspectiva, para

---

[12] MORAES FARIAS, Paulo Fernando de. *Afrocentrismo*: entre uma contranarrativa histórica universalista e o relativismo cultural. Tradução do inglês de João José Reis. In: *Afro-Ásia*. Salvador : Centro de Estudos Afro-Orientais da Universidade Federal da Bahia (CEAO/UFBA). N. 29/30, 2003, p. 318.

[13] BOULNOIS, Jean; HAMA, Boubou. *L'empire de Gao*: histoire, coutumes et magie des Sonrai. Paris : Adrien-Maisonneuve, 1954.

Boubou Hama, as histórias encerravam compreensões de mundo de diferentes etnias, cujo conhecimento ele buscava valorizar e divulgar de modo a que o "povo" – nigerino e africano – como um todo adquirisse uma consciência mais ampla sobre si. Podemos ainda argumentar que as tradições que recuperou e conservou transportavam uma visão de mundo compartilhada, de caráter particularmente espiritual, sendo justamente esta espiritualidade que ele trouxe à tona para que outras sociedades a vissem e aprendessem com ela.

Nas décadas de 1960 e 1970, ele publicou diversos livros que intentavam evocar a história de povos do Níger, como os Zarma-Songhay, os Peul e os Tuaregues (Capítulo 2), sendo que em todos havia a busca pela preservação de crenças e valores históricos e culturais. Tal objetivo também está presente em outras obras como, por exemplo, sua autobiografia intitulada *Kotia-Nima*, publicada em 1968 e 1969, e seu *Essai d'analyse de l'éducation Africaine* [Ensaio de análise da educação africana], publicado em 1968. Em sua concepção, era através deste tipo de conhecimento, ou seja, através da apropriação das tradições culturais – no interior das quais havia a convivência de grupos diferentes – que o homem africano, unido como um único povo sob a égide da cultura, ficaria apto a entrar no mundo como o arauto de uma "terceira via", alternativa tanto ao Ocidente (capitalista e socialista) quanto ao Oriente.

Entendemos a coleção de contos e lendas que Boubou Hama publicou nos anos 1970 (lembrando que os últimos dois volumes, tomos V e VI, foram publicados em 1976, enquanto ele ainda estava aprisionado) como parte de seu projeto de resgatar e salvaguardar a cultura do Níger. Em relação às narrativas compiladas, é impossível estabelecer uma temporalidade exata para a origem de cada uma das histórias; muitas delas se referem ao período pré-colonial, enquanto outras contêm elementos que indicam o período colonial e pós-colonial, algo que poderia denunciar inserções posteriores de narradores, como vimos anteriormente (Capítulo 4). Desta forma, talvez o mais adequado seja tratar os contos e lendas em uma dimensão de multi-temporalidade, não os fixando apenas em um ou outro período histórico.[14] Sob esta perspectiva, podemos dizer que Boubou Hama não intencionava que as pessoas voltassem ao período pré-colonial; o uso que fazia daquelas histórias – muitas, de fato, relacionadas àquela época – tinha como objetivo oferecer respostas a perguntas que eram essencialmente pós-coloniais e que, inclusive, acabavam por prover informações sobre sua própria vida e escritos. Em outras palavras, no processo de preservar e recuperar o que entendia por "conhecimento tradicional", ele inevitavelmente reinterpretou-o e deu-lhe um

[14] Agradeço à professora Dr.ª Karin Barber (*University of Birmingham*) por prover indicações neste sentido.

novo significado em relação aos desafios de seu próprio tempo. Como escreveu em seu ensaio sobre educação africana: "Mas o fato, para mim, de evocar o passado longamente não indica a escolha por este passado, mas – unicamente – a vontade de encará-lo de frente e de apresentá-lo por meio de análises que sublinhem nele os aspectos gerais que tenham conseguido atravessar o tempo e o espaço no decorrer de nossa história, a mais longa do mundo."[15]

Foi através de conhecimentos e narrativas (como contos e lendas) tradicionais da África Ocidental – nos quais se incluía o universo mágico-religioso que lhe era tão caro – que Boubou Hama apresentou o "pensamento africano" também para a Europa, uma vez que escrevia em francês e publicava em uma casa editorial parisiense (*Présence Africaine*).[16] Assim, ele fez uso da "língua colonial" de maneira a defender a identidade de África e sua contribuição potencial para a cultura humana. Ao mesmo tempo, ele escreveu para os nigerinos e africanos, encorajando-os a tomar consciência de sua própria história e herança cultural para que, a partir de tal conscientização, eles pudessem se unir. Unidos por meio de sua cultura compartilhada, ao invés de assimilados pelos modelos ocidentais – algo que ecoava no "assimilar, não ser assimilado" de Senghor –, eles poderiam agir, voltando a África de frente para o resto do mundo como uma forte alternativa.

Uma questão a ser reiterada é a de que a voz de Boubou Hama não era única, estava inserida em projetos africanos de – para mais uma vez evocar o título de um livro de Karin Barber e Paulo Fernando de Moraes Farias – *self-assertion and brokerage* [autoafirmação e intermediação][17], nos quais se agregavam ideias tanto africanas quanto advindas de outros continentes. De acordo com Cooper, Senghor, do Senegal, falava sobre ressuscitar o passado e sobre enraizar a federação africana na tradição, enquanto que Modibo Keïta, do Soudan, falava de construir uma grande nação africana através de seu humanismo.[18] Apesar de tais ideias serem similares àquelas de Boubou Hama, sabemos que o Níger não se engajou na Federação do Mali (Capítulo 2), da qual o Senegal e o Soudan faziam parte. Boubou Hama

---

[15] « Mais, le fait, pour moi, d'évoquer le passé, longuement, n'indique pas le choix de ce passé, mais – uniquement – la volonté de le voir en face et de le présenter par des analyses qui en soulignent les aspects généraux ayant réussi à traverser le temps et l'espace au cours de notre histoire, la plus longue du monde. » HAMA, *Essai d'analyse de l'éducation Africaine*, *Op. Cit.*, p. 379.

[16] Convém salientar que *Présence Africaine* era mais que uma casa editorial. Originalmente, tratava-se de uma revista (Capítulo 5) – iniciada nos anos 1940 pelo intelectual senegalês Alioune Diop –, cujo sentido mais amplo era o de ser um "lugar" de discussão, diálogo e representação da África e do Mundo Negro, no qual pensadores e escritores encontravam um espaço específico e privilegiado para se expressarem, sendo também em torno dela que se davam diversos dos debates relativos ao movimento da *Négritude*. Atualmente, o site da *Présence Africaine* traz um pouco da história da revista e da casa editorial: Cf. http://www.presenceafricaine.com/info/9-revue e http://www.presenceafricaine.com/info/8-maison-d-edition Acesso em 10/01/2017, às 16h45.

[17] BARBER, Karin; MORAES FARIAS, Paulo Fernando de. (Ed.). *Self-assertion and brokerage*: early cultural nationalism in West Africa. Birmingham : University of Birmingham, 1990.

[18] COOPER, *Op. Cit.*, p. 333 e p. 337.

denunciou explicitamente o que chamou de "pseudo-federalismo centralizador do Mali"[19], criticando aquela federação tanto em comparação com o Conselho da Entente, ao qual o Níger se filiou, quanto em relação a seu próprio funcionamento e destino.[20] Às vésperas das independências, divergências políticas acabaram por suplantar a visão de uma cultura africana comum. Neste sentido, esperamos que nossa pesquisa acerca do projeto culturalista de Boubou Hama para o Níger lance alguma luz sobre este país relativamente pouco estudado e sua posição na história da descolonização – consequentemente, sua relação com outros países da AOF e seus respectivos intelectuais e governantes –, contribuindo também para o entendimento da situação pós-colonial do Níger.

Por fim, gostaríamos de apresentar o argumento de que Boubou Hama confrontou as alegações de homens como Joseph Arthur de Gobineau e Lucien Lévy-Bruhl (cujas teorias estão explicitamente referenciadas em seus escritos), que consideravam que o entendimento de mundo calcado no mágico-religioso – ou a "dimensão espiritual", como vimos definindo – era a marca do atraso africano, colocando-as de ponta-cabeça. Boubou Hama pensava que era exatamente esta compreensão de mundo fundamentalmente espiritual que seria a grande vantagem da África frente ao frio cientificismo e individualismo do Ocidente. A partir daí, as ações de um povo africano unido, cuja união estaria baseada nesta espiritualidade compartilhada, iria abrir o caminho para o desenvolvimento renovado da, como ele denominava, "civilização da cidade".

Em seu *Écrits sur le Soudan* [Escritos sobre o Sudan], publicado postumamente em 1983, lemos: "Sobre as pegadas dos antigos, preparem, por sua vez, um 'amanhã africano'. [...] É preciso deter-se, porque a ciência é um rio, o homem não a esgota. Cada um diz aquilo que sabe sobre ela, mas ela permanece como uma pergunta integral, solicitando uma resposta que a alargue, que a enriqueça com contribuições novas."[21] Neste fluxo constante e inesgotável de conhecimento, a África deveria entregar seu contributo; este seria baseado em

---

[19] « Boubou Hama, lui, a déjà choisi son camp et il dénonce 'le pseudo-fédéralisme centralisateur du Mali'. » FLUCHARD, Claude. *Le PPN/RDA et la décolonisation du Niger*: 1946-1960. Paris : L'Harmattan, 1995, p. 293.

[20] Por exemplo, em *Kotia-Nima III* podemos ler: "A entente de quatro (Níger/Daomé/Alto-Volta e Costa do Marfim) foi mais razoável, ainda que tenha encontrado, ela também, o sarcasmo do ideal abstrato dos jovens e a ação dissolvente de seus adversários, que sensibilizaram, a todo custo, alguns de seus líderes. Na continuação da vida, a Federação do Mali cindiu-se..." HAMA, *Kotia-Nima III*, *Op. Cit.*, p. 125. Ainda: "...o acidente da Federação do Mali para o qual o Senegal ou o novo Mali tornaram-se obstáculos..." *Id. Ibid.*, p. 168. Ainda: "...rejeitando os *slogans* espalhafatosos, nós nos filiamos à primeira unidade flexível que se ofereceu à nossa expectativa fraterna: 'O Conselho da Entente'..." *Id. Ibid.*, p. 176. Grifo nosso.

[21] « Sur les traces des anciens, préparez à votre tour un 'lendemain africain'. [...] Il faut bien s'arrêter, parce que la science est un fleuve, l'homme ne l'épuise pas. Chacun dit ce qu'il en sait, mais elle demeure, question entière sollicitant une réponse qui l'élargisse, qui l'enrichisse d'apports nouveaux. » HAMA, Boubou. *Écrits sur le Soudan.* [1978] Niamey : Centre d'études linguistique et historique par tradition orale (Organisation de l'Unité Africaine), CELHTO/OUA, 1983, p. 70.

suas raízes, sua personalidade, naquilo que ela tinha de único. Em uma palavra, Boubou Hama compilou narrativas da tradição oral nigerina para embasar um projeto que desenvolveu para o futuro da África; tal projeto visava construir um repertório cultural – a ser disseminado pela educação – com o qual os diferentes povos se identificariam e se levantariam como um continente unido para oferecer ao mundo uma colaboração única: a dimensão espiritual africana e a capacidade de equilibrá-la com a dimensão material.

2. Epílogo: desaparecimento e reabilitação

Durante o Seminário, ocorrido em Março de 1989, que homenageava Boubou Hama, um dos temas levantados foi o desconhecimento a seu respeito, alguém que havia sido uma figura influente e importante na política e cultura nigerinas. Tal desconhecimento encontra ecos ainda hoje; em buscas bastante recentes por seu nome no Google, a foto mostrada nos resultados da página principal não foi a de Boubou Hama, mas a de Diori Hamani.[22] É verdade que estes homens haviam sido conectados como os elos de uma corrente: "no Níger, dizia-se: '*Maï luneti da Maï lohe da Maï rawani*' (o homem *dos óculos*, o homem *do cachimbo* e o homem *do turbante*). O homem dos óculos era Diori Hamani; o homem do cachimbo era Boubou Hama; o homem do turbante era Diamballa Maïga."[23] Contudo, o equívoco provavelmente ocorre devido à falta de informação disponível a seu respeito, em especial fora do Níger.

Desde o golpe militar de 15 de Abril de 1974, quando o governo de Diori Hamani – iniciado em 10 de Novembro de 1960 – foi suplantado pela liderança de Seyni Kountché[24] e tanto ele quanto seus companheiros políticos foram aprisionados, até sua morte, Boubou Hama acabou por ser afastado da vida pública nigerina. No Seminário de 1989, a última discussão centrou-se justamente neste desconhecimento, neste desaparecimento de Boubou Hama do cenário devido a seu aprisionamento (de 1974 a 1977), à censura sobre ele nas transmissões televisivas, e mesmo à impossibilidade de sair de sua casa, que permaneceu sob vigilância até os anos 1980. Tais debates foram levantados com um tom um tanto triste, ainda

---

[22] Acessos em 18/10/2015, 07/04/2016 e 29/08/2016. Da mesma forma, o site http://www.wikiwand.com/de/Boubou_Hama traz, em alemão, informações sobre Boubou Hama, mas as fotos que ilustram a página são, igualmente, de Diori Hamani. Acesso em 23/08/2016, às 21h56.

[23] « Au Niger, on disait: '*Maï luneti da Maï lohe da Maï rawani*' (l'homme *aux lunettes*, l'homme *à la pipe* et l'homme *au turban*). L'homme aux lunettes, c'était Diori Hamani; l'homme à la pipe, c'était Boubou Hama et l'homme au turban, c'était Diamballa Maïga. » LAYA; PÉNEL; NAMAÏWA, *Op. Cit.*, p. 199. Intervenção de André Salifou. Cf. Apêndice D.

[24] Cf. Apêndice D.

que houvesse, simultaneamente, uma faísca de esperança de que, no devido tempo, outras discussões sobre ele seriam trazidas à tona.[25]

Existe outra questão a respeito de Boubou Hama, bastante controversa, em torno da qual gostaríamos de fazer alguns apontamentos. Por duas vezes, uma em Novembro de 2015, outra em Junho/Julho de 2016[26], o professor Dr. Murray Last, da *University College London*, instigou-nos a tratar Boubou Hama não em sua dimensão de "homem de cultura", tendo as obras sobre esta temática como foco e delineando um panorama intelectual, mas a partir da perspectiva de um homem extremamente violento. Segundo Last, durante seu período como Ministro do Interior, Boubou Hama teria comandado o assassinato, por sufocamento, de diversas pessoas. Primeiramente, com base em todos os registros que temos, Boubou Hama nunca chegou a ocupar aquele cargo; sua posição após a independência do Níger era a de presidente da Assembleia Nacional, enquanto que Diamballa Maïga era o encarregado do *Ministère de l'Intérieur* [Ministério do Interior]. Além disso, as fontes sobre as quais nos debruçamos não contêm informações que permitam visualizar uma personalidade assim brutal; contudo, como Umberto Eco alerta, "as palavras trazidas pelo autor são um conjunto um tanto embaraçoso de evidências materiais que o leitor não pode deixar passar em silêncio, nem em barulho."[27] Desta forma, propomos a análise de outros documentos.

Em 16 de Outubro de 1964, Boubou Hama leu na rádio um comunicado do *Parti Progressiste Nigérien* [Partido Progressista Nigerino / PPN] que, "com desprezo e indignação", respondia a um editorial do jornal *Le Monde* do dia anterior. Este se intitulava *Crise au Niger* [Crise no Níger] e descrevia o extremo rigor com o qual o governo de Diori Hamani havia desencadeado a repressão contra alguns opositores:

> A execução pública de quatro militantes do partido clandestino Sawaba e a exposição frente a uma delegacia de polícia do corpo de um quinto, todos culpados, afirma-se em Niamey, de atos terroristas, procedem de métodos essencialmente destinados a impressionar os adversários do regime, mas também arriscam incitar estes últimos – como ocorre frequentemente em casos similares – a intensificar sua ação terrorista. [...] Após o assassinato pela polícia nigerina, em 2 de Setembro último, de um médico veterinário pertencente a seu movimento, os dirigentes do Sawaba estimaram que toda tentativa de discussão com o governo havia se tornado

[25] Cf. LAYA; PÉNEL; NAMAÏWA, *Op. Cit*., pp. 200-205. O tema deste "desaparecimento" também foi levantado em outras partes daquele Seminário, por exemplo, pp. 48-55.

[26] A primeira data refere-se a um Simpósio, feito em honra ao Dr. Paulo Fernando de Moraes Farias, intitulado *Landscapes, sources, and intellectual projects in African history* [Paisagens, fontes, e projetos intelectuais na história africana], levado a cabo entre os dias 12 e 14 de Novembro de 2015. A segunda data corresponde à *Cadbury Conference*, que ocorreu entre os dias 30 de Junho e 1º de Julho de 2016, sob o título *Bodies of text: learning to be Muslim in West Africa* [Corpos de texto: aprendendo a ser muçulmano na África Ocidental]. Ambos os eventos foram realizados pelo *Department of African Studies and Anthropology* [Departamento de Estudos Africanos e Antropologia / DASA], *University of Birmingham*, Inglaterra.

[27] ECO, Umberto. *Interpretação e superinterpretação*. São Paulo : Martins Fontes, 2001, p. 28.

> impossível, e eles então lançaram um chamado à insurreição armada a partir de 27 de Setembro. [...] E a morte, em Maio passado, de uma vintena de detidos políticos asfixiados na prisão de Maradi – onde eles haviam sido encarcerados – chamou novamente a atenção da opinião sobre um Estado cujo regime era, até então, reputado como estável.[28]

Sabemos que o movimento Sawaba era encabeçado por Djibo Bakary, com quem Boubou Hama e Diori Hamani haviam convivido no PPN até que suas divergências políticas os separaram (Capítulo 2). Na época do artigo, tanto ele quanto outros membros do Sawaba haviam se refugiado fora do Níger, situação da qual a resposta lida por Boubou Hama se serviu: "Em nenhum momento de nossa independência, um choque sequer chegou a se produzir entre nigerinos, quaisquer que sejam sua origem e sua cor, todos neste momento mobilizados para cortar pela raiz toda intenção de subversão. Nestas condições, podemos garantir ao editorialista do 'Monde' nosso direito, sem fraqueza, de suprimir toda subversão exterior direcionada a nosso país."[29] No dia seguinte a esta transmissão, em 17 de Outubro de 1964, o supracitado chamamento de 27 de Setembro foi novamente referenciado em um comunicado emitido a partir de Accra (Gana) pelo gabinete político do Sawaba, que apelava ao povo para "pegar em armas contra o governo neocolonialista Boubou Diori Diamballa", e no qual também constava a informação de que soldados daquele regime haviam sido mortos e outros haviam desaparecido. Tais informações foram negadas pelo autor de um artigo do jornal nigerino *Le Niger*, datado de 26 de Outubro de 1964.[30]

No ano seguinte, em 13 de Abril de 1965, Diori Hamani sofreu um atentado; um membro do Sawaba jogara uma granada em direção ao presidente, situação que resultou em um morto e cinco feridos; o Ministro do Interior teria então interferido para evitar que a população linchasse o agressor. Um jornalista do *Le Monde*, Philippe Decraene, escreveu que, apesar deste evento e daquele de Outubro de 1964, Diori Hamani não era impopular,

---

[28] « L'exécution publique de quatre militants du parti clandestin Sawaba et l'exposition devant un commissariat de police du corps d'un cinquième, tous coupables, affirme-t-on à Niamey, d'actes terroristes, procèdent de méthodes essentiellement destinées à impressionner les adversaires du régime, mail ils risquent aussi d'inciter ces derniers, comme il arrive fréquemment en pareil cas, à intensifier leur action terroriste. [...] Après l'assassinat par des gendarmes nigériens, le 2 septembre dernier, d'un médecin vétérinaire appartenant à leur mouvement, les dirigeants du Sawaba avaient estimé que toute tentative de discussion avec le gouvernement était devenue impossible, et ils avaient lancé un appel à l'insurrection armée dès le 27 septembre. [...] Et la mort, en mai dernier d'une vingtaine de détenus politiques asphyxiés dans la prison de Maradi, où ils avaient été incarcérés, attira de nouveau l'attention de l'opinion sur un État dont le régime était jusque-là réputé stable. » *Le Monde*, 15/10/1964. *Apud* MARTIN, François. *Le Niger du président Diori*: chronologie 1960-1974. Paris : L'Harmattan, 1991, p. 105.

[29] « A aucun moment de notre indépendance, un heurt quelconque ne s'est produit entre Nigériens quelles que soient leur origine et leur couleur, tous en ce moment mobilisés pour étouffer dans l'œuf toute velléité de subversion. Dans ces conditions, nous pouvons assurer l'éditorialiste du 'Monde' de notre droit sans faiblesse de mater toute subversion extérieure en direction de notre pays. » *Le Niger*, n. 44, 16/10/1964. *Apud* MARTIN, *Op. Cit.*, p. 104.

[30] Cf. *Le Niger*, n. 45, 26/10/1964. *Apud* MARTIN, *Op. Cit.*, p. 109.

acrescentando que "a equipe governamental é bastante coerente e existe uma perfeita afinidade, notadamente entre os três principais personagens do regime: Diori Hamani, Boubou Hama, presidente da Assembleia Nacional e doutrinário do partido governamental, e Maïga Djamballa, ministro do interior e representante das chefias tradicionais."[31]

Tais eventos, bastante graves, continuaram a ser referenciados pela imprensa nigerina. Ainda em 1965, publicou-se um artigo de Boubou Hama, direcionado a Kwame Nkrumah, presidente de Gana – onde membros do Sawaba haviam se refugiado –, a respeito de ações terroristas, no qual referenciava, inclusive, o ato de Amadou Diop, que havia lançado a granada em direção a Diori Hamani.[32] No mesmo ano, Boubou Hama declarou, em uma coletiva de imprensa, que o Níger não participaria da Conferência de Gana, pois este país não obedecera à intimação de expulsar todos os dirigentes e membros ativos do Sawaba que lá se encontravam.[33] Em 1966, Boubou Hama publicou dois artigos criticando reportagens da imprensa estrangeira, em especial escritas por Philippe Decraene, sendo uma delas intitulada *Menaces d'instabilité au Niger* [Ameaças de instabilidade no Níger], publicada em 13 de Outubro de 1964 a respeito, justamente, das execuções que haviam sido levadas a cabo no dia 12 de Outubro, seu histórico e seus desdobramentos.

Todas estas informações são vestígios vagos de um contexto político bastante complexo nos primeiros anos da independência do Níger. De fato, o livro editado a respeito do Seminário de 1989 apresenta as atividades políticas de Boubou Hama no período de 1960 a 1966 como tendo sido marcadas pelo combate contra o Sawaba e suas investidas – como a tentativa de um golpe de Estado em 1963 – para desestabilização do regime.[34] As fontes periódicas corroboram a perseguição aos membros do Sawaba, algo que chegou a gerar estremecimento com o país vizinho Gana. Outro elemento que aqueles documentos trazem é a proximidade do trio Hamani-Hama-Maïga como fonte da força política daquele governo. Além disso, quando a truculência com a qual o regime tratava seus opositores foi denunciada, tanto pelo *Le Monde* quanto pelo gabinete político do Sawaba, liderado por Djibo Bakary, a reação de seus membros – sendo Boubou Hama o porta-voz – foi de negação, desprezo e crítica.

---

[31] « (...) l'équipe gouvernementale est très cohérente et il existe une parfaite identité de vue notamment entre les trois principaux personnages du régime : MM. Diori Hamani, Boubou Hama, président de l'Assemblée nationale et doctrinaire du parti gouvernemental, Maïga Djamballa, ministre de l'intérieur, représentant de la chefferie traditionnelle. » *Le Monde*, 15/04/1965. *Apud* MARTIN, *Op. Cit.*, p. 123.
[32] *Le Niger*, n. 23, 17/05/1965. *Apud* MARTIN, *Op. Cit.*, p. 130.
[33] *Le Niger*, n. 36, 11/08/1965. *Apud* MARTIN, *Op. Cit.*, pp. 137-138.
[34] LAYA; PÉNEL; NAMAÏWA, *Op. Cit.*, p. 212.

Ainda, a própria relação com Philippe Decraene levanta perguntas, pois ela parece ter mudado: quando este jornalista escreveu, em 1965, sobre a afinidade dos três membros principais do governo e sobre a aceitação popular deste, seu texto sugere uma boa relação com o Níger e seus governantes, mesmo em um momento político tenso; contudo, no ano seguinte, Decraene acabou por ser criticado por Boubou Hama devido a um artigo que expunha a situação das execuções de Outubro de 1964. Por que esta crítica não foi feita na época em que o artigo foi escrito, mas apenas dois anos depois? Possivelmente, a mudança de posição deveu-se à interpretação de que o jornalista havia se voltado contra o governo do Níger, algo que apenas a leitura de todos os artigos mencionados poderia certificar. Outra questão interessante aparece naquele mesmo texto de 1964 – *Menaces d'instabilité au Niger* [Ameaças de instabilidade no Níger] –, no qual Decraene interpretava como um sinal que prenunciava uma crise, "a destituição recente do ministro da função pública do Níger, a respeito da qual nenhuma explicação oficial foi dada."[35] Não sabemos qual ministro foi destituído. Poderia ser Diamballa Maïga, Ministro do Interior, o verdadeiro responsável pelas mortes às quais as notícias, e o Dr. Murray Last, faziam referência? Se sim, teria Diori Hamani decidido destituí-lo – se é que foi realmente ele o ministro destituído – após os eventos de violência contra membros do Sawaba terem sido denunciados pela mídia internacional? São perguntas que permanecem.

De qualquer forma, mesmo que Boubou Hama não fosse o responsável direto por aqueles eventos, ele agia como representante da defesa do governo nigerino frente a quaisquer relatos ou acusações de violência no início dos anos 1960, o que o tornava ao menos cúmplice da dureza com a qual aquele regime tratava seus antagonistas. Ainda neste sentido, poderia esta relação com a violência ter sido um dos motivos de seu desaparecimento do cenário nigerino ao qual o Seminário de 1989 fazia referência? Que peso os eventos da década de 1960 podem ter tido no desenrolar político que culminou no golpe de Estado de 1974? Consta que, após ter sido libertado do cárcere em Julho de 1977, Boubou Hama de fato se manteve afastado da vida pública e, aparentemente, o anátema que Seyni Kountché lançou sobre ele perdurou até depois da morte deste, em 10 de Novembro de 1987; mas como explicar a força de tal ostracismo?

De maneira a ensaiarmos algumas suposições, vamos nos direcionar por indicações deixadas por Fluchard acerca das relações travadas entre o PPN e o Sawaba anteriormente à independência do Níger. Em Dezembro de 1958, a partir de uma resolução (apresentada por

[35] « la destitution récente du ministre de la fonction publique du Niger, au sujet de laquelle aucune explication officielle n'a été fournie. » *Le Monde*, 13/10/1964. *Apud* MARTIN, *Op. Cit.*, p. 153.

deputados do Sawaba) que sugeria que o Níger se tornasse um Estado autônomo no interior da *Communauté* francesa, a Assembleia territorial nigerina decidiu pela Proclamação da República, escolhendo, na sequência, o estatuto de "Estado membro" daquela comunidade. A Assembleia, tornada Nacional Constituinte, encarregou Diori Hamani de conduzir o governo; até o momento, havia uma coligação entre representantes de partidos diferentes (PPN, UFN, UCFA, chefes tradicionais). Contudo, os projetos do novo governo receberam críticas – tanto advindas de Djibo Bakary (então prefeito de Niamey) e do partido Sawaba, quanto originadas na própria população – que acabaram por desencadear uma reviravolta no poder recém-estabelecido: "Gritos 'Sawaba' e vaias disparadas enquanto um cortejo oficial vai do aeroporto ao palácio do Primeiro Ministro. As provocações são numerosas. Boubou Hama as enfrenta bastante mal e se declara favorável à radicalização do regime que vai, rapidamente, se endurecer."[36]

Na sequência, sob sua orientação, no cargo de presidente da Assembleia, uma série de decretos e mandados "vão suprimir *legalmente* toda possibilidade de a oposição fazer ouvir sua voz."[37] Entre Janeiro e Fevereiro de 1959, Djibo Bakary foi destituído de seu cargo como prefeito de Niamey em benefício de Boubou Hama; em 23 de Fevereiro, um decreto proibiu toda reunião de caráter político; em 04 de Julho, uma ordem deu ao presidente do Conselho de Ministros o poder de dissolver qualquer partido ou associação que perturbasse a ordem pública; sob esta prerrogativa, a *Union Générale des Travailleurs d'Afrique Noire* [União Geral dos Trabalhadores da África Negra / UGTAN], que tinha um relacionamento próximo com Djibo Bakary, foi dissolvida no Níger. Nota-se que o governo passou, de forma bastante drástica, a recrudescer sua atuação no que dizia respeito a quaisquer levantes contestatórios.

Na sucessão dos acontecimentos, os membros do PPN buscaram eliminar toda oposição parlamentar, com ações direcionadas especialmente ao Sawaba. Em Março de 1959, as revistas que este partido usava como meio de comunicação foram proibidas; em Abril, uma vitória eleitoral que o Sawaba havia tido em Zinder e Tessaoua foi invalidada e um novo escrutínio foi convocado. Esta ação foi definida pelo comitê de Djibo Bakary como "um ato ilegal", de cujas eleições "mascaradas" e "pré-fabricadas"[38] o Sawaba não participaria com candidatos; além disso, o comitê propôs uma campanha pela abstenção à votação. Uma reação vigorosa então se originou no Ministério do Interior (conduzido por Diamballa Yansambou

---

[36] « Des cris 'Sawaba' et des huées fusent lorsqu'un cortège officiel va de l'aéroport au palais du Premier ministre. Les provocations sont nombreuses. Boubou Hama les supporte assez mal et se déclare partisan de la radicalisation du régime qui va rapidement se durcir. » FLUCHARD, *Op. Cit.*, p. 273.

[37] « ...va supprimer *légalement* toute possibilité pour l'opposition de faire entendre sa voix. » *Id. Ibid.*, p. 275. Grifo no original.

[38] *Id. Ibid.*, p. 284.

Maïga), que assinalou que "votar é, ao mesmo tempo, um direito e um dever imperioso; por consequência, toda tentativa ilegal de impedir a livre expressão da vontade dos cidadãos será reprimida de uma maneira exemplar."[39] Como único partido a apresentar candidatos, o PPN-RDA venceu. Em Julho daquele mesmo ano, medidas de ostracismo foram tomadas para expulsar sindicalistas companheiros de Djibo Bakary; em Outubro, Diori Hamani e Diamballa Maïga proclamaram a dissolução do Sawaba; em Janeiro de 1960, sua ilegalidade foi relembrada por conta de "militantes extremistas (que) continuam suas atividades subversivas e buscam criar incidentes."[40]

As maneiras pelas quais o PPN-RDA passou a agir em relação a seus antagonistas encontravam-se, até finais de 1959, no campo da manipulação legislativa, não parecendo culminar em atos de violência, ainda que tenham havido ameaças ("será reprimida de uma maneira exemplar"). Contudo, as ações direcionadas à dissolução do pluripartidarismo, a proibição de reuniões de cunho político, e a perseguição de membros opositores culminando em extradições, compõem um cenário político bastante diferente do ambiente democrático e fraterno em prol do desenvolvimento que vimos ser propagado por Boubou Hama. Ainda naquele ano, exilado em Bamako (no atual Mali), Djibo Bakary continuou agindo como opositor do regime; a interceptação de algumas correspondências trocadas entre ele e o Níger "fornecem os argumentos necessários a Diamballa Yansambou para perseguir os simpatizantes do Sawaba. Em Novembro, este anuncia a descoberta de um complô que havia sido urdido com ajuda do exterior pelo Sawaba, denunciado como um partido comunista. O Ministro do Interior autoriza a polícia a revistar as casas dos suspeitos e a confiscar as armas que estes detivessem sem permissão."[41] A partir de Junho de 1960, diversas prisões foram feitas; "segundo Djibo Bakary, a maior parte de seus antigos camaradas de partido foram então relegados a um campo penal do Saara nigerino..."[42]

Gostaríamos de chamar a atenção para os seguintes pontos. O primeiro se refere aos possíveis motivos da desavença entre os membros do PPN-RDA e aqueles do Sawaba, a qual é claramente mais antiga que os eventos denunciados pelo jornal *Le Monde* no início dos anos

---

[39] « ...voter est à la fois un droit et un devoir impérieux et, en conséquence toute tentative illégale d'empêcher la libre expression de la volonté des citoyens sera réprimée d'une façon exemplaire. » *Id. Ibid.*, p. 284.

[40] « ...militants extrémistes (qui) continuent leurs activités subversives et essaient de créer des incidents. » *Id. Ibid.*, p. 286.

[41] « ...fournissent les arguments nécessaires à Diamballa Yansambou pour poursuivre les sympathisants du *Sawaba*. En novembre, celui-ci annonce la découverte d'un complot qui aurait été ourdi avec l'aide de l'extérieur par le *Sawaba*, dénoncé comme un parti communiste. Le ministre de l'Intérieur autorise la police à fouiller les maisons des suspects et de saisir les armes que ceux-ci auraient détenues sans permis. » *Id. Ibid.*, p. 323. Grifos no original; optamos por retirá-los do texto.

[42] « Selon Djibo Bakary, la plupart de ses anciens camarades de parti sont alors relégués dans un camp pénal du Sahara nigérien... » *Id. Ibid.*, p. 327.

1960. Apesar de existirem motivos de desacordo político, fica aparente que rivalidades pessoais entre, em especial, Djibo Bakary e Boubou Hama, possam ter reforçado os conflitos, sendo este um aspecto que poderia ser mais bem investigado. Por sua vez, a possibilidade, levantada por alguns autores, de que distinções étnicas pudessem ter impulsionado os antagonismos – pelo comitê central do PPN ser composto eminentemente por membros de origem Zarma-Songhay[43] e o Sawaba ser supostamente estruturado como um movimento Hausa – parece não encontrar bases de confirmação.[44] Por outro lado, é possível que a discordância tivesse alguma base no encaminhamento político dos partidos, em especial no tocante à sua dimensão social. Algumas indicações neste sentido encontram-se refletidas no próprio apelido – Sawaba – que membros do povo nigerino deram ao partido *Union Démocratique Nigérienne* [União Democrática Nigerina / UDN][45], na forma como Djibo Bakary viria a referir-se ao governo da situação – como neocolonialista –, e na maneira pela qual os membros do PPN acabariam por definir o Sawaba – como um partido comunista. Realmente, outras pesquisas se fazem necessárias para melhor esclarecer tais questões.

Um segundo ponto a ser considerado é o de que o trio Hama-Hamani-Maïga parece ter trabalhado junto ao longo de todos os processos que transformaram o PPN no único partido do Níger, não sendo possível inculpar com maior força um ou outro membro daquela tríade. Na verdade, de acordo com Fluchard, o gabinete do PPN – que tomava as decisões sob a regra de unanimidade, no lugar do Conselho de Ministros, como ocorria na Europa – tratava-se de

---

[43] De acordo com Higgott e Fuglestad, entre 1956 e 1974, não havia nenhum Hausa, Tuaregue, Peul ou Kanuri dentre os membros que compunham o comitê central [*politburo*] do PPN. Segundo os autores, representantes daquelas etnias faziam parte do partido e possuíam cargos ministeriais e de gabinete, mas nunca chegaram ao comitê central. Cf. HIGGOTT, Richard; FUGLESTAD, Finn. *The 1974 Coup d'État in Niger*: Towards an Explanation. In: *The Journal of Modern African Studies*, Vol. 13, No. 3. Cambridge : Cambridge University Press, Sep./1975, pp. 384-387. Disponível em http://www.jstor.org/stable/159846 Acesso em 06/09/2016, às 15h49.

[44] "De maneira a acessar o significado do movimento [Sawaba] no contexto social do país, foram coletados dados relativos aos antecedentes [*backgrounds*] pessoais de determinados adeptos, incluindo suas datas de nascimento, as cidades ou vilas de onde vieram, seus antecedentes étnicos e suas profissões nos anos 1950 e posteriormente, compondo um conjunto de centenas de nomes e ricos detalhes sociológicos. Isto permite a correção de visões estabelecidas sobre o caráter político do Sawaba que foram baseadas em pesquisas equivocadas – por exemplo, que ele teria sido um movimento 'Hausa' ou um mero 'partido administrativo', criatura do oficialismo colonial; ambas as alegações são inteiramente falsas." WALRAVEN, Klaas van. *The yearning for relief*: a history of the Sawaba movement in Niger. Leiden/Boston : Brill, 2013, p. 15.

[45] "Ele não apenas constituía um partido político, mas, juntamente com instituições aliadas, passou a assumir as marcas de um movimento social genuíno. Que o UDN pudesse reivindicar tal status também fica aparente a partir do nome pelo qual ele era recebido pela população rural no centro e no leste, qual seja 'Sawaba'. [...] ...um termo Hausa relativo à palavra 'sawki', de difícil tradução, mas que se aproxima do termo 'alívio' [*relief*], ou seja, libertação de uma situação de miséria, restrição ou dominação. O fato de que a população do Níger passou a se referir ao UDN como 'Sawaba' aponta para um anseio por alívio da pobreza e opressão, diretamente ligada não tanto aos objetivos políticos mais formais do partido, mas a seu programa social e ao movimento social que ele desejava liderar." *Id. Ibid.*, pp. 71-72. Em notas de rodapé, o autor ainda traz as seguintes informações etimológicas: "De origem árabe, onde 'saaba'/'sawb' significa 'estar correto'."; "'Sawaba' é traduzido, de forma não tão apropriada, como 'independência'. Termos mais adequados seriam 'liberdade', 'quietude', 'tranquilidade'." *Id. Ibid.*, p. 72, notas 120 e 121.

um quarteto, contando com a presença de um secretário geral adjunto chamado Courmo Barcourgné[46], sobre o qual quase não temos informação. No tocante às ações propostas e efetivadas pelos membros de tal grupo, lembramos que Boubou Hama declarou que o regime deveria recrudescer sua ação contra opositores e decretou medidas neste sentido; por sua vez, Diamballa Maïga ameaçou o Sawaba com "medidas exemplares" e ordenou buscas e apreensões em residências; a seu turno, Diori Hamani assinou o decreto de dissolução do Sawaba. Desta forma, a partir de tais indicações, não podemos dizer que um ou outro membro fosse mais ou menos responsável pelas decisões governamentais, uma vez que as ações de cada um recebiam apoio (por unanimidade) dos demais.

Um terceiro ponto concerne à estratégia política adotada pelo PPN nos anos que antecederam a independência do Níger e ao caráter adquirido pelo governo após 1960. O aniquilamento da possibilidade de haver outros partidos de oposição foi efetivado tanto no âmbito da legalidade quanto no âmbito da ameaça, o que parece ter instaurado uma sensação de insegurança e um sentimento de medo entre a população, sobre o que voltaremos a comentar em seguida. Apesar de o governo de Diori Hamani não ter chegado a declarar-se literalmente como um governo ditatorial, como Seyni Kountché faria em 1974 – "A partir de hoje, o navio que é o Estado Nigerino tem apenas um capitão; eu sou o capitão e eu continuarei sendo o capitão" (Capítulo 2) –, alguns de seus elementos apontavam naquela direção, como o partido único, a centralidade das decisões e a repressão violenta a discordâncias. Ao que tudo indica, esta foi a postura adotada ao longo de todo o período de governo do PPN, que durou 14 anos a partir da independência.

Os últimos anos do regime de Diori Hamani contaram com uma imensa seca, sobre a qual comentamos anteriormente (Capítulo 3), que gerou a perda de rebanhos, níveis de miséria sem precedentes, influxo de refugiados vindos do Mali e emigração do Níger para a Nigéria.[47] Além disso, aparentemente havia indícios de uma corrupção desmedida, como o comovente ocultamento de cargas de ajuda humanitária durante a seca – denunciado pelo *Le Monde* e pela BBC de Londres em 1974 – e o luxo no qual viviam membros do governo.[48] De acordo com Higgott e Fuglestad, a estas questões se somava um problema econômico: a receita que o Níger recebia da venda de urânio para a França – devido a um acordo de cooperação de 1961 que dava àquele país prioridade sobre as matérias-primas nigerinas – era muito baixa; e negociações iniciadas após a crise do petróleo de 1973 não chegaram a

[46] FLUCHARD, *Op. Cit.*, p. 274.
[47] Cf. HIGGOTT; FUGLESTAD, *Op. Cit.*, pp. 389-390.
[48] *Id. Ibid.*, p. 390.

fornecer resultados devido ao golpe de Kountché, em Abril de 1974.[49] Além disso, a conjuntura de aparente estabilidade instituída desde o fim dos conflitos com o Sawaba, nos anos 1960, acabou por sofrer novos estremecimentos entre 1972 e 1973, momento no qual houve – mais uma vez – uma resposta violenta por parte do governo encabeçado por Diori Hamani: "estudantes e servidores públicos foram vistos distribuindo folhetos condenando as prisões sem julgamento e a maneira brutal com que as greves eram suprimidas. Houve até tentativas de estabelecer novos partidos políticos. O PPN reagiu contra estes eventos com extrema ferocidade, e vários estudantes, professores e servidores públicos foram sentenciados a até 10 anos de prisão por suposta subversão."[50]

A sequência dos eventos, devido a uma conjuntura específica, composta por fatores diversos, trouxe o estabelecimento de uma ditadura militar *comme il faut*. Esta se estendeu a partir de 1974 e continuou mesmo após a morte de Kountché, em 1987, quando o presidente interino do conselho militar, Ali Saibou, então assumiu a chefia do Estado e permaneceu no poder até 1993. Neste ano, o Níger teve seu primeiro presidente eleito democraticamente, Mahamane Ousmane, que, no entanto, foi deposto em um golpe de Estado em 1996. Seu sucessor, Ibrahim Baré Maïnassara, por sua vez, foi morto em outro golpe de Estado em 1999, a partir do qual o poder foi assumido pelo militar Dadouda Malam Wanké. Ainda no mesmo ano, Mamadou Tandja foi eleito presidente, mas acabou sendo deposto em um golpe de Estado em 2010, no qual o militar Salou Djibo assumiu. Por fim, em 2011 foi eleito o atual presidente, Mahamadou Issoufou, cujo mandato deve seguir até 2021. Deste a independência, o Níger foi palco de nada menos que quatro golpes, com os militares assumindo o poder por muitos anos e por diversas vezes.

Gostaríamos de sugerir que o silêncio sobre Boubou Hama não se deveu apenas às conjunturas políticas nas quais esteve envolvido durante sua vida, nem ocorreu apenas por conta da execração imposta por Seyni Kountché. Apesar do peso que certamente tiveram os eventos de ambos os períodos[51], supomos que o comedimento em tratar daquele personagem

---

[49] *Id. Ibid.*, pp. 391-392.

[50] "Students and civil servants were then to be seen distributing broadsheets condemning imprisonment without trial and the brutal nature of the suppression of strikes. There were even attempts to set up fresh political parties. The P.P.N. reacted against these events with extreme ferocity, and several students, teachers, and civil servants were sentenced to as much as ten years in prison for supposed subversion." *Id. Ibid.*, p. 392.

[51] Em 2006, na introdução que escreveu para o livro acerca do Seminário de 1989, Jean-Dominique Pénel explicitou a singularidade de tal evento: "Em primeiro lugar, era a primeira vez, sete anos após a morte de Boubou Hama, que pública e oficialmente estava sendo possível debatê-lo sem aparentar oposição política ou revanche – tanto mais facilmente talvez pela política não estar realmente na ordem do dia nos debates. Boubou Hama saía assim da aparente desgraça na qual havia caído desde 15 de Abril de 1974, desgraça frequentemente mais suposta que real, mas que conduziu, definitivamente, a apagá-lo do discurso. Todavia, este silêncio não era totalmente sem fundamentos: André Salifou sofreu as consequências disto, dado que uma conferência pública

tenha se instalado também devido às vicissitudes políticas que tiveram lugar a partir dos anos 1980. O ambiente de insegurança política e civil, a proibição e a repressão reservadas a manifestações, os aprisionamentos, as ameaças e os episódios de violência são aspectos que fizeram parte do cenário nigerino desde o final dos anos 1950 – que contou com a presença ativa de Boubou Hama – até o início do século XXI. Tais elementos compõem uma atmosfera de medo que pode, imaginamos, ter inibido as discussões políticas em diversos níveis, incluindo aquele do resgate e do debate a respeito de antigos membros do PPN.

A pequena documentação que pudemos levantar acaba por gerar mais perguntas que esclarecimentos, sendo registros escassos de uma conjuntura muito maior que necessitaria ser mais bem investigada de maneira a confirmar, ou contradizer, as hipóteses que levantamos. Ainda assim, optamos por trazer à tona todas estas questões para, em primeiro lugar, tomar com seriedade a colocação crítica de um colega, respeitado profissional na área de antropologia e história da África e, mesmo que timidamente, explorá-la com base em registros da época. Em segundo lugar, demonstrar os riscos que as fontes documentais podem oferecer; no caso, os livros escritos por Boubou Hama expõem apenas um lado da história em relação a ele, qual seja a de um humanista que prezava pela convivência pacífica e colaboração fraterna entre os homens. Por fim, apresentar outras possibilidades de pesquisa acerca da vida daquele personagem, tão desconhecido em nosso contexto brasileiro.

Acreditamos ter podido contribuir neste sentido, respondendo à centelha de esperança dos membros do Seminário de 1989 acerca do ressurgimento de novas discussões sobre Boubou Hama. De fato, existem trabalhos sendo feitos nesta direção: alguns livros seus foram publicados nas décadas de 1990 e de 2000[52]; temos notícia de um filme biográfico a seu respeito[53]; e uma compilação de todos os seus textos (incluindo todos os artigos publicados em periódicos africanos) encontra-se em andamento.[54] Além disso, também podemos referenciar, com mais detalhe, algumas notícias interessantes que fazem menção à reabilitação daquele homem no próprio Níger, onde fora relegado ao esquecimento.

---

sobre a história do Níger após a Segunda Guerra mundial – portanto, sobre a época de Diori Hamani e de Boubou Hama – o fizera perder, da noite para o dia, seu posto de diretor da Escola de Pedagogia." LAYA; PÉNEL; NAMAÏWA, *Op. Cit.*, p. 17.

[52] Cf. nota n. 4 desta Conclusão.

[53] Trata-se de um documentário intitulado *Boubou Hama*, dirigido pelo sociólogo Gastón Combasset, no Níger. Com duração de 52 minutos, o filme de média duração teve sua produção anunciada em 1999 (Cf. http://www.africultures.com/php/index.php?nav=film&no=8083 Acesso em 05/09/2016, às 18h29), mas foi lançado apenas em 2010 (Cf. http://www.nigerdiaspora.net/culture/item/37104-un-film-retrace-la-vie-de-boubou-hama-p%C3%A8re-de-la-culture-nig%C3%A9rienne Acesso em 05/09/2016, às 18h34). Apesar de tais informações, é impossível encontrar este filme *online* e também não há registro dele nos arquivos de Niamey. Agradeço ao colega Paul Naylor pela busca *in loco*.

[54] Cf. LAYA; PÉNEL; NAMAÏWA, *Op. Cit.*, p. 217.

Em uma notícia de 9 de Julho de 2006, lemos que, em homenagem ao centenário de seu nascimento – ainda que o próprio centenário seja controverso[55] –, aquele ano foi declarado, pela comunidade universitária do Níger e autoridades governamentais, dentre elas o próprio chefe de Estado, como o "Ano Boubou Hama". O lançamento oficial das atividades ocorreu em Abril de 2006 e previu-se que ao longo de todo o ano ocorreriam, nos centros culturais e estabelecimentos escolares, exposições, conferências e debates ao redor da vida e obra deste personagem. De acordo com Jean-Dominique Pénel, com a decisão do governo em fazer daquele ano uma homenagem a Boubou Hama, "coletivamente, os nigerinos assumem este passado. Pois há muitas coisas que as pessoas ignoram sobre Boubou Hama e sobre as quais será possível falar, discutir, digerir."[56] Por sua vez, segundo Diouldé Laya, que presidiu a organização das atividades, "um lugar importante será consagrado a reflexões que terão como objeto tanto a obra de Boubou Hama quanto sua vida e seu combate político. Tais manifestações são destinadas, sobretudo, à juventude nigerina, aquela que não conheceu Boubou Hama, ou o conheceu pouco."[57]

Uma segunda informação refere-se a uma entrevista com o diretor do Museu Nacional de Niamey. Ao historiar a instituição, ele lembrou que sua criação ocorrera em finais dos anos 1950, na esteira do *Institut Français d'Afrique Noire* [Instituto Francês da África Negra / IFAN] e sob impulso de seu então diretor, Boubou Hama. Em Abril de 2008, foi passada uma lei em cujos termos "o Museu Nacional ganhou a denominação de 'Museu Nacional Boubou Hama', em homenagem a este ilustre homem de cultura."[58] Na sequência, de modo a alargar seu domínio de intervenção, o estatuto jurídico da instituição foi alterado, em Outubro de 2013, para aquele de um estabelecimento público de caráter científico, cultural e técnico, o que permitiu ampliar seu campo de atuação, voltando-o para a realização de pesquisas, para a formação técnica e educação permanente de jovens, para a contribuição de experiência na área museológica, para a conservação e valorização do patrimônio cultural nacional, entre

---

[55] Considerou-se que Boubou Hama havia nascido em 1906, mas sabemos que esta data não é precisa, uma vez que o ano de 1909 também é referenciado em diversas partes de suas obras (Capítulo 1).

[56] « ...collectivement, les Nigériens assument ce passé. Car il y a beaucoup de choses que les gens ignorent de Boubou Hama et dont on va pouvoir parler, discuter, digérer. » GUEDE, Boubacar. *Année Boubou Hama*: le Niger rend hommage à un de ses illustres fils. In: *Nigerdiaspora*: la communauté virtuelle du Niger. 09/07/2006 (atualização em 28/02/2012). Disponível em: http://nigerdiaspora.net/les-infos-du-pays/breves/item/60308-ann%C3%A9e-boubou-hama-le-niger-rend-hommage-%C3%A0-un-de-ses-illustres-fils Acesso em 24/08/2016, às 13h02.

[57] « ...une place importante sera consacrée à des réflexions portant aussi bien sur l'œuvre de Boubou Hama que sur sa vie et son combat politique. Ces manifestations sont surtout destinées à la jeunesse nigérienne, celle qui n'a pas ou peu connu Boubou Hama. » *Id. Ibid.*

[58] « ...le Musée National prit la dénomination de 'Musée National Boubou Hama', en hommage à cet illustre homme de culture. » Disponível em: http://medianiger.info/Index.asp?affiche=News_Display.asp&ArticleID=3023 Acesso em 24/08/16, às 13h22. Cf. Apêndice D.

outros. Assim, as ações de Boubou Hama em relação à educação e à cultura acabaram por ecoar nos objetivos da instituição que havia criado e que, em um reconhecimento tardio, 26 anos após sua morte, passou a carregar seu nome.

Por fim, uma notícia de 26 de Setembro de 2014 (atualizada em 21 de Janeiro de 2015) traz uma entrevista com o Dr. Jérôme Bernussou, autor de um livro intitulado *Histoire et mémoire au Niger: de l'indépendance à nos jours* [História e memória no Níger: da independência a nossos dias]. Bernussou falou da posição de Boubou Hama como, por um lado, um "comedor de giz" – como eram apelidados os graduados da *École Normale William Ponty*[59] – que havia sido enviado às escolas da administração francesa por ser de origem servil[60]; por outro, um posterior partícipe das primeiras elites africanas da época da descolonização. Boubou Hama também foi apresentado como parte da política nigerina, especialmente em relação a seu comprometimento com a cultura e a pesquisa e seu incentivo à construção do que viria a ser conhecido como "Vale da Cultura", um lugar igualmente mencionado na primeira notícia que elencamos e sobre o qual comentamos em outro momento (Introdução). Segundo o entrevistado, as instituições que compõem aquele "Vale" "prolongam sobre o terreno científico e cultural o projeto transnacional concebido por Boubou Hama, tanto por meio de sua ação política, quanto ao longo de sua obra científica, filosófica e literária; sobre ela, um estudo exaustivo ainda se encontra por fazer."[61]

As informações contidas nas três notícias que listamos – às quais podemos acrescentar o evento do "Mês do Livro", ocorrido em 2014, que referenciamos anteriormente (Considerações finais) – demonstram que há esforços sendo feitos para resgatar a vida e a obra de Boubou Hama. No Seminário de 1989, Mangoné Niang, um antropólogo senegalês que, na época, era adjunto de Diouldé Laya no *Centre d'Études Linguistiques et Historiques par Tradition Orale* [Centro de Estudos Linguísticos e Históricos pela Tradição Oral /

---

[59] Tal apelido consta, inclusive, como título de um dos trabalhos de Jézéquel: Cf. JÉZÉQUEL, Jean-Hervé. *Les « mangeurs de craies »*: socio-histoire d'une catégorie lettrée à l'époque coloniale: les instituteurs diplômés de l'école normale William-Ponty (c.1900-c.1960). Tese de doutorado apresentada à *École des hautes études en sciences sociales*, EHESS, Paris, 2002. Cf. Apêndice D.

[60] Comentamos a respeito das origens humildes de Boubou Hama em outros momentos (Capítulos 1 e 2), havendo muitas informações diferentes neste quesito. Em sua autobiografia, ele se apresenta como filho do chefe da vila; outras referências o retratam como *talaka* (de origem humilde, pobre); em outros momentos, ele é apontado como "filho de escravo". No caso da entrevista, a informação é atribuída a Diouldé Laya, que havia conhecido e convivido com Boubou Hama, que relatara que ele vinha de um meio servil, tendo sido enviado às escolas da administração para que os próprios filhos do chefe de Fonéko (que o escolhera) escapassem. Enfim, a questão permanece.

[61] « ...prolongent sur le terrain scientifique et culturel le projet transnational que Boubou Hama a porté par le biais son action politique et tout au long de son œuvre scientifique, philosophique et littéraire dont l'étude exhaustive reste à faire » BAT, Jean-Pierre. *Boubou Hama, le « mangeur de craies » du Niger*. Entrevista com Jérôme Bernussou. 26/09/2014 (atualização em 21/01/2015). In: HIRIBARREN, Vincent; BAT, Jean-Pierre. *Libération Africa4*: regards croisés sur l'Afrique. Blog. Disponível em: http://libeafrica4.blogs.liberation.fr/2014/09/26/le-mangeur-de-craie-du-niger/ Acesso em 24/08/2016, às 15h11.

CELHTO] de Niamey e havia conhecido Boubou Hama, foi capaz de oferecer um ponto de vista exterior acerca da atitude dos nigerinos em relação àquele personagem.[62] Em uma de suas intervenções, expôs o seguinte: "Seria interessante ver como Boubou Hama é enxergado no exterior, porque, mesmo que no Níger não se falasse dele por razões políticas, houve, tanto no nível da sub-região quanto em outros lugares, tentativas de explicações: pessoas tentaram analisar Boubou Hama porque, para a África, Boubou Hama é incontornável, como se diz."[63] Na qualidade de um destes pontos de vista exteriores, buscamos oferecer, com este trabalho, um vislumbre da vida deste homem, cuja produtividade monumental e agitada participação política marcaram a história do Níger no século XX.

De acordo com suas memórias, na época em que estudava na escola de Dori, seu pai o levou para visitar um adivinho Godé-Kari (que jogava de búzios) chamado Kodo Tori, que teria dito: "Seu filho nasceu sob uma estrela poderosa. Não há força capaz de separá-lo dos Brancos. Entre eles, ele terá um grande renome, sobre o qual se falará em toda a região."[64] Pela dedicação que consagrou à preservação da oralidade e pela importância que conferia à esfera espiritual africana, imaginamos com que seriedade lhe ecoaram as palavras (faladas) daquele adivinho.

---

[62] Cf. LAYA; PÉNEL; NAMAÏWA, *Op. Cit.*, p. 20.

[63] « Ce serait intéressant de voir comment Boubou Hama est perçu à l'extérieur, parce que, même si au Niger on n'en parlait pas pour des raisons politiques, il y a eu aussi bien au niveau de la sous-région qu'ailleurs des tentatives d'explications : des gens ont essayé d'analyser Boubou Hama parce que, pour l'Afrique, Boubou Hama est incontournable comme on dit. » *Id. Ibid.*, p. 89.

[64] « Ton enfant est né sous une étoile puissante. Il n'y a pas de force capable de le séparer des Blancs. Chez eux il aura un grand renom dont on parlera dans tout le pays. » HAMA, Boubou. *Kotia-Nima I*: rencontre avec l'Europe. Paris : Présence Africaine, 1968, p. 135.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

CORPO DOCUMENTAL

- Obras de Boubou Hama:

BOULNOIS, Jean; HAMA, Boubou. *L'empire de Gao*: histoire, coutumes et magie des Sonrai. Paris : Adrien-Maisonneuve, 1954

GUILHEM, Marcel; HAMA, Boubou. *Niger, récits historiques*. Cours Élémentaire. Paris : Ligel, 1964

_____. *Histoire du Niger*: l'Afrique, le monde. Cours Moyen. Paris : Ligel impr. Chaix-Desfossés, 1965

HAMA, Boubou; KI-ZERBO, J. *Lugar da história na sociedade africana*. [1980] In: *História geral da África*, I: Metodologia e pré-história da África / editado por Joseph Ki-Zerbo. – 2. ed. rev. – Brasília : UNESCO, 2010

HAMA, Boubou. *Note sur les Holès* (suite). In: *Éducation Africaine*, XXXII, 108, 1943, pp. 29-34. Société des Africanistes. *Apud* FOLLEVILLE, A. de. *Bibliographie africaniste* [note bibliographique]. In: *Journal de la Société des Africanistes*, Année 1946, Volume 16, Numéro 1, pp. 51-86, p. 65.
Disponível em http://www.persee.fr/doc/jafr_0037-9166_1946_num_16_1_2573

_____. *Le culte des ancêtres*: quelques tableaux de la vie d'un prêtre de la terre. Téra, cercle de Tillabéry, Niger. In: *Notes Africaines*. IFAN, nº 31, juillet 1946, p. 22. *Apud* FOLLEVILLE, A. de. *Bibliographie africaniste* [note bibliographique]. In: *Journal de la Société des Africanistes*, Année 1946, Volume 16, Numéro 1, pp. 51-86, p. 75.
Disponível em http://www.persee.fr/doc/jafr_0037-9166_1946_num_16_1_2573

_____. *L'histoire d'un peuple, les Zarma*. République du Niger, Volumes 1-3. Niamey : IFAN, 1954

_____. *Enquête sur les fondements et la genèse de l'unité africaine*. Paris : Présence Africaine, 1966

_____. *Histoire traditionnelle d'un peuple*: les Zarma-Songhay. Paris : Présence Africaine, 1967

_____. *Histoire du Gobir et de Sokoto*. Paris : Présence Africaine, 1967

_____. *Recherche sur l'histoire des Touareg sahariens et soudanais.* Paris : Présence Africaine, 1967

_____. *Histoire des Songhay*. Paris : Présence Africaine, 1968

_____. *Contribution à la connaissance de l'histoire des Peul*. Paris : Présence Africaine, 1968

_____. *Essai d'analyse de l'éducation Africaine.* Paris : Présence Africaine, 1968

_____. *Kotia-Nima I*: rencontre avec l'Europe. Paris : Présence Africaine, 1968

_____. *Kotia-Nima II*: rencontre avec l'Europe. Paris : Présence Africaine, 1968

_____. *Kotia-Nima III*: dialogue avec l'Occident. Paris : Présence Africaine, 1969

_____. *Histoire traditionnelle des peuls du Dallol Boboye*. Niamey : CRDTO, 1969

_____. *Histoire traditionnelle d'un village songhay*: Fonéko. Paris : Présence Africaine, 1970

_____. *Contes et légendes du Niger.* Tome I. Paris : Présence Africaine, 1972

_____. *Contes et légendes du Niger.* Tome II. Paris : Présence Africaine, 1972

_____. *Contes et légendes du Niger.* Tome III. Paris : Présence Africaine, 1973

_____. *Contes et légendes du Niger.* Tome IV. Paris : Présence Africaine, 1973

_____. *Les grands problèmes de l'Afrique des Indépendances.* Paris : Éditions Pierre Jean Oswald, 1974

_____. *Contes et légendes du Niger.* Tome V. Paris : Présence Africaine, 1976

_____. *Contes et légendes du Niger.* Tome VI. Paris : Présence Africaine, 1976

_____. *Écrits sur le Soudan.* [1978] Niamey : Centre d'études linguistique et historique par tradition orale (Organisation de l'Unité Africaine), CELHTO/OUA, 1983

_____. *Askia Mohammed Aboubacar*: L'élhadj et le Khalife, à travers la tradition et le "Fettach". Niamey : Centre d'études linguistique et historique par tradition orale (Organisation de l'Unité Africaine), CELHTO/OUA, 1980

- Outras coleções de contos, lendas, dizeres e provérbios: 1854-1979

AGHALI ZAKARA, M.; GALAND-PERNET, P. *Une légende touarègue du varan*. In: *Littérature orale arabo-berbère*, 5º Bulletin de liaison de l'ERA 357, CNRS 1971-1972, pp. 160-169.

CALAME-GRIAULE, Geneviève. *Contes tendres, contes cruels du Sahel nigérien*. [1970-1978] Paris : Éditions Gallimard, 2002

EDGAR, Frank (Comp.); SKINNER, Neil (Trans.). *Hausa tales and traditions*: an English translation of "Tatsuniyoyi na Hausa" / volume one [1911]. London : Frank Cass, 1969; London and New York : Routledge, 2013

EQUILBECQ, F. V. *Contes populaires d'Afrique Occidentale*, Paris 1972 (1re éd. 1913-1916)

FLETCHER, Roland S. (Comp.; Ed.). *Hausa sayings & folklore*: with a vocabulary of new words. London : Oxford University Press, 1912

FROBENIUS, Leo; FOX, Douglas C. *A gênese africana*: contos, mitos e lendas da África. [1937] São Paulo : Martin Claret, 2010

HARRIS, Hermann G. *Hausa Stories and Riddles*, with Notes on the Language, etc., and A Concise Hausa Dictionary. Weston-super-Mare : The Mendip Press, 1908

KOELLE, Sigismund W. *African native literature, or Proverbs, tales, fables, and historical fragments in the Kanuri or Bornu language*. To which are added a translation of the above, and a Kanuri-English vocabulary. London : Church Missionary House, 1854

MERRICK, George. *Hausa Proverbs*. London : Kegan, Paul, Trench, Trübner & Co., 1905

NICOLAS, F. *Dictions, Proverbes et Fables de la 'Tamâjeq' des Iullemmeden de l'est*, In: *Anthropos* XLI-XLIV, 1946-1949, pp. 807-816

PETITES SŒURS DE JÉSUS. *Contes Touaregs de l'Aïr*. [1963-1969] Introduction linguistique par Lionel Galand. Commentaires de Geneviève Calame-Griaule. Publié avec le concours du Centre National de Recherche Scientifique. Langues et Civilisations à Tradition Orale, n. 7. Paris : Société d'Études Linguistiques et Anthropologiques de France (SELAF), 1974

PUCHEU, Jacques. *Contes Haoussa du Niger*: recueillis, traduits et présentés par Jacques Pucheu. [1974-1979] Paris : Éditions Karthala; Agence de Coopération Culturelle et Technique, 1982

RATTRAY, Robert Sutherland. *Hausa Folk-lore Customs, Proverbs, Etc*. Oxford : Clarendon Press, 1913

ROOKS W. H.; LEWIS H. Nott. *Batu na Abubuan Hausa/Comments on Hausa things*. London: Henry Frowde, 1903

SCHÖN, James Frederick. *Magána Hausa/Hausa speech*. Native literature, or proverbs, tales, fables and historical fragments in the Hausa language to which is added a translation in English. London : Society for Promoting Christian Knowledge, 1885

TERSIS, Nicole. *La mare de la vérité*: contes et musique zarma (Niger). [1969-1972] Avec la collaboration de Bernard Surugue. Langues et Civilisations à Tradition Orale, n. 19. Paris : Société d'Études Linguistiques et Anthropologiques de France (SELAF); Office de la Recherche Scientifique et Technique Outre-Mer (ORSTOM), 1976

_____. *Contes zarma du Niger*: les génies et les hommes. Textes recueillis et traduits par Nicole Tersis. Illustrations de François et Claude Guillemot. *Fleuve et Flamme*: collection réalisée en collaboration avec le Laboratoire des Langues et Civilisations à Traditions Orale. Paris : Conseil International de la Langue Française; EDICEF, 1979

TRAVÉLÉ, M. *Proverbes et contes bambara*, Paris, 1923

TREMEARNE, Arthur J. N. *Hausa Folk-Tales.* London : John Bale, Sons & Danielsson, 1914

_____. *Hausa superstitions and customs*, an introduction to the folklore and the folk. London : John Bale, 1913

_____. *Fifty Hausa Folktales*. [1911] In: GLEW Robert S.; BABALÉ, Chaibou. (Trans.; Ed.). *Hausa folktales from Niger*. Athens, Ohio : Ohio University Center for International Studies, 1993, Vol. 22(4), pp. 457-473

ZAKARA, Mohamed Aghali; DROUIN, Jeannine. *Traditions Touarègues Nigériennes*: Amerolqis héros, civilisateur pré-islamique, et Aligurran, archétype social. Préface de Lionel Galand. Paris : L'Harmattan, 1979

- Outros:

FOUCAULD, P. de; CALASSANTI-MOTYLINSKI, A. de. *Textes touareg en prose (dialecte de l'Ahaggar)*, Alger, 1922

HANOTEAU, A. *Essai de grammaire de la langue tamachek*, Alger, 1896

KÂTI, Mahmoûd Kâti ben El-Hâdj El-Motaouakkel; et l'un de ses petits-fils. *Tarikh El-Fettach* ou Chronique du chercheur pour servir à l'histoire des villes, des armées et des principaux personnages du Tekrour. Traduction française accompagnée de notes, d'un index et d'une carte par HOUDAS, O. et Delafosse, M. Paris : Ernest Leroux, Éditeur, 1913

MASQUERAY, E. *Observations grammaticales sur la grammaire touareg et Textes de la tamahak des Taïtoq*, Paris, 1896

BIBLIOGRAFIA SECUNDÁRIA

AARNE, Antti. *The Types of the Folktale*: a classification and bibliography. Translated and enlarged by Stith Thompson. 2nd rev. ed. Helsinki : Suomalainen Tiedeakatemia / FF Communications, 1961

ABDOU SALAM NIANG, Ibrahim. *Le bestiaire dans les Contes et Légendes du Niger de Boubou Hama (Tome 1 à 6)*. In: *Mu Kara Sani*, vol. 14. Niamey : Université de Niamey, 2011, pp. 204-222

AGNOLIN, Adone. *O apetite da antropologia*, o sabor antropofágico do saber antropológico: alteridade e identidade no caso Tupinambá. São Paulo : Humanitas, 2005

ALASSANE, Moustapha; SÖEHRING, Anna. *Toula, ou le génie de l'eau*. D'après une légende écrite par Boubou Hama. 76 min. Níger, 1973

ALEXANDRE, Valentim. *O império colonial no século XX* e *Portugal em África (1825-1975)*: uma visão geral. In: *Velho Brasil, Novas Áfricas*: Portugal e o Império (1808-1975). Porto : Edições Afrontamento, 2000, pp. 181-198 e pp. 231-244.

ALIDOU, Ousseina. *Muslim women in a multilingual context*: orality and literacy in francophone Afro-Islamic societies. In: MUGANE, John; HUTCHISON, John P.; WORMAN, Dee A. (Editors). *Selected proceedings of the 35th Annual Conference on African Linguistics*: African Languages and Linguistics in Broad Perspectives. Somerville, MA : Cascadilla Proceedings Project, 2006

ALLIOT, Michel. *Coutume et mythe*. In: *L'Année sociologique* (1940/1948-), Troisième série, Vol. 7. Paris : Presses Universitaires de France (PUF), 1953-54, pp. 369-383.
Disponível em: http://www.jstor.org/stable/27885254

ALOU, Antoinette Tidjani. *Editorial*. Niger: emerging literature and modern orature – voicing identity. In: *Tydskrif Vir Letterkunde*. Vol. 42(2), 2005
Disponível em http://ajol.info/index.php/tvl/article/viewFile/29703/22642

ALOU, Mahaman Tidjani. *La dynamique de l'État post colonial au Niger*. In: IDRISSA, Kimba (Dir.). *Le Niger*: État et Démocratie. Paris : L'Harmattan, 2001

ANDERSON, Benedict. *Comunidades imaginadas:* reflexões sobre a origem e a difusão do nacionalismo. São Paulo: Cia. das Letras, 2008, pp. 9-34.

ANDERSON, Benedict. *Introdução*; BALAKRISHNAN, Gopal. *A imaginação nacional*; CHATTERJEE, Partha. *Comunidade imaginada por quem?* In: BALAKRISHNAN, Gopal. (Org.). *Um mapa da questão nacional*. Rio de Janeiro : Contraponto, 2000, pp. 7-23; pp. 209-226 e pp. 227-238.

ANDRADE, Mário Pinto de. *Origens do nacionalismo africano*: continuidade e ruptura nos movimentos unitários emergentes da luta contra a dominação colonial portuguesa: 1911-1961. Lisboa : Publicações Dom Quixote, 1997.

_____. (Seleção e organização). *Obras escolhidas de Amílcar Cabral*: A arma da teoria: unidade e luta I. Lisboa: Seara Nova, 1976, 2 v.

ANTONACCI, Maria Antonieta. *Memórias ancoradas em corpos negros.* 2 ed. São Paulo : Educ, 2014

APPIAH, Kwame Anthony. *Na casa de meu pai:* a África na filosofia da cultura. Rio de Janeiro : Contraponto, 1997, pp. 77-110.

AUGEL, Moema Parente. *O roubo da memória e sua reconstrução*: memória coletiva na literatura guineense contemporânea. In: LIENHARD, Martin. (Coord.). *La memoria popular y sus transformaciones. A memória popular e as suas transformações.* América Latina y/e países luso-africanos. Frankfurt/Madrid : Vervuert/Iberoamericana, 2000

BHABHA, Homi K. *O local da cultura*. Belo Horizonte : Ed. UFMG, 1998

BADOE, Adwoa. *Histórias de Ananse*. São Paulo : Edições SM, 2006

BARAKA, Imamu Amiri (LeRoi Jones). *Expressive language.* In: ROTHENBERG, Jerome; ROTHENBERG, Diane (Ed.). *Symposium of the whole*: a range of discourse toward an ethnopoetics. Los Angeles : University of California Press, 1983

BARBER, Karin. *The anthropology of texts, persons and publics*: oral and written culture in Africa and beyond. Cambridge : Cambridge University Press, 2007

BARBER, Karin; MORAES FARIAS, Paulo Fernando de. (Ed.). *Discourse and its disguises*: the interpretation of African oral texts. Birmingham : University of Birmingham, 1989

_____. *Self-assertion and brokerage*: early cultural nationalism in West Africa. Birmingham : University of Birmingham, 1990

BAT, Jean-Pierre. *Boubou Hama, le « mangeur de craies » du Niger*. Entrevista com Jérôme Bernussou. 26 de Setembro de 2014 (atualização em 21 de Janeiro de 2015). In: HIRIBARREN, Vincent; BAT, Jean-Pierre. *Libération Africa4*: regards croisés sur l'Afrique. Blog. Disponível em: http://libeafrica4.blogs.liberation.fr/2014/09/26/le-mangeur-de-craie-du-niger/

BECKWITH, Carol. *Niger's Wodaabe* : People of the taboo. In: *National Geographic Magazine*, vol. 164, n. 4, October/1983, pp. 483-509

BENAMOU, Michel. *Postface*: in praise of marginality. In: *Alcheringa Magazine*. Cambridge : Boston University Press, 1976

BENOIST, Joseph-Roger de. *L'Afrique Occidentale Française de la Conférence de Brazzaville (1944) à l'indépendance (1960)*. Dakar : Les Nouvelles Éditions Africaines, 1982

_____. *Du parti progressiste nigérien au Sawaba*: Djibo Bakary parle. In: *Politique Africaine*, n. 38, Juin 1990, pp. 97-110 Disponível em http://www.politique-africaine.com/numeros/pdf/038097.pdf

BENJAMIN, Walter. *A imagem de Proust*. In: _____. *Magia e técnica, arte e política*: ensaios sobre literatura e história da cultura. Obras escolhidas, Vol. I, 3ª ed. São Paulo : Brasiliense, 1987

_____. *Experiência e pobreza*. In: _____. *Magia e técnica, arte e política*: ensaios sobre literatura e história da cultura. Obras escolhidas, Vol. I, 3ª ed. São Paulo : Brasiliense, 1987

_____. *O narrador*: considerações sobre a obra de Nikolai Leskov. In: _____. *Magia e técnica, arte e política*: ensaios sobre literatura e história da cultura. Obras escolhidas, Vol. I, 3ª ed. São Paulo : Brasiliense, 1987

_____. *Sobre o conceito da história*. In: _____. *Magia e técnica, arte e política*: ensaios sobre literatura e história da cultura. Obras escolhidas, Vol. I, 3ª ed. São Paulo : Brasiliense, 1987

BERNUS, Edmond. *Préface.* In: SOLIMANE, Alhassane Ag. *Bons et mauvais présages*: croyances, coutumes et superstitions dans la société touarègue. Paris: L'Harmattan, 1999

_____. *Touaregs nigériens*: unité culturelle et diversité régionale d'un peuple pasteur. Paris : Editions de l'Office de la Recherche Scientifique et Technique Outre-Mer, 1981

BETTELHEIM, Bruno. *A psicanálise dos contos de fadas.* Rio de Janeiro : Paz e Terra, 3ª ed., 1980

BICOÏ, Félix Nicodème. *Introduction aux littératures francophones d'Afrique*. In: BOIVIN, Aurélien ; DUFOR, Bruno (Dir.). *Les identités francophones.* Québec : Les publications Québec français, 2008

BIRD-DAVID, Nurit. *"Animism" Revisited*: Personhood, Environment, and Relational Epistemology. In: *Current Anthropology*, Vol. 40, No. S1, Special Issue Culture - A Second Chance? USA : The University of Chicago Press, February/1999, pp. S67-S91

BLAIR, Dorothy S. *African literature in French*: a history of creative writing in French from West and Equatorial Africa. Cambridge : Cambridge University Press, 1976

BOAHEN, Albert Adu (Editor). *História Geral da África*, VII: África sob dominação colonial, 1880-1935. 2.ed. rev. Brasília : UNESCO, 2010

BOAS, Franz. *Mythology and folk-tales of the north American Indians.* [1914] In: _____. *Race, language and culture.* [1940] New York : The Free Press, 1966

_____. *The development of folk-tales and myths.* [1916] In: _____. *Race, language and culture.* [1940] New York : The Free Press, 1966

_____. *Stylistic aspects of primitive literature.* [1925] In: _____. *Race, language and culture.* [1940] New York : The Free Press, 1966

BOURDIEU, Pierre. *A economia das trocas simbólicas.* São Paulo : Perspectiva, 1974

BRENNER, Louis. *West African Sufi*: the religious heritage and spiritual search of Cerno Bokar Saalif Taal. Berkley and Los Angeles : University of California Press, 1984

BURKE, Peter (Org.). *A escrita da historia*: novas perspectivas. São Paulo: UNESP, 1992

_____. *O que é história cultural?* Rio de Janeiro : Zahar, 2008

CALVINO, Ítalo. *Fábulas italianas*: coletadas na tradição popular durante os últimos cem anos e transcritas a partir de diferentes dialetos. [1954] São Paulo: Companhia das Letras, 1992

CANDIDO, Antônio. *Literatura e sociedade.* São Paulo: Nacional, 1967

CARDOSO, Ciro Flamarion. *Narrativa, sentido, história.* Campinas/SP : Papirus, 1997

CASCUDO, Luís da Câmara. *Literatura oral.* Rio de Janeiro: José Olympio, 1952

CHEYNE, J. Allan. *Tylorian animism* : of souls and gods. Canada : University of Waterloo, s/d. Disponível em:
http://www.arts.uwaterloo.ca/~acheyne/RAVSessays/essays/pdfs/Tylor's_Animism.pdf

CHRÉTIEN, Jean-Pierre (Dir.). *L'Afrique de Sarkozy* : un déni d'histoire. Paris : Éditions Karthala, 2008.

CLIFFORD, James; MARCUS, George E. (Editors). *Writing culture*: the poetics and politics on ethnography. Berkeley : University of California Press, 1986

COELHO, Virgílio. *Os Túmúndòngò, os "génios" da natureza e o Kílàmbà.* In: LIENHARD, Martín (Coord.). *La memoria popular y sus transformaciones / A memória popular e as suas transformações*: América Latina y/e países luso-africanos. Frankfurt/Madrid : Vervuert/ Iberoamerica, 2000

CONSTANTY, Annie. *Typologie sommaire du bestiaire dans les contes.* In: VUARCHEX, François (Dir.). JACQUEY, Marie-Clotilde; PÉNEL, Jean-Dominique (Coord.). *Littérature nigérienne.* Paris : Ed. Clef, n. 107, Octobre-Décembre, 1991

COOPER, Frederick. *Conflito e Conexão*: repensando a História Colonial da África. In: *Anos 90.* Revista de Pós-Graduação em História. Porto Alegre : Universidade Federal do Rio Grande do Sul. V. 15, n. 27, Jul/2008, pp. 21-53.

_____. *Citizenship between Empire and Nation*: remaking France and French Africa, 1945-1960. Princeton and Oxford : Princeton University Press, 2014

COSTA E SILVA, Alberto da. *A manilha e o libambo*: a África e a escravidão, de 1500 a 1700. Rio de Janeiro: Nova Fronteira: Fundação Biblioteca Nacional, 2002

_____. *A enxada e a lança*: a África antes dos portugueses. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, c1996

COULON, Virginie. *Bibliographie francophone de littérature africaine*. Vanves : EDICEF, 1994

COUTO, Mia. *Terra sonâmbula*. São Paulo : Companhia das Letras, 2007

CURTIN, Philip D. *Tendências recentes das pesquisas históricas africanas e contribuição à história em geral*. In: KI-ZERBO, Joseph (Coord. do volume). *História geral da África: I. Metodologia e pré-história da África*. São Paulo : Ática; Paris : UNESCO, 1982, pp. 73-89.

DARNTON, Robert. *O grande massacre de gatos*, e outros episódios da história cultural francesa. Rio de Janeiro : Graal, 1986

DESCOLA, Phillipe (Dir.). *La fabrique des images*: visions du monde et formes de la représentation. Paris : Musée du quai Branly, Somogy Éditions d'Art, 2010

DIAGNE, Mamoussé. *De la philosophie et des philosophes en Afrique noire*. Paris : Éditions Karthala, 2006

DIAWARA, Mamadou. *La graine de la parole*: dimension sociale et politique des traditions orales du royaume de Jaara (Mali) du XVème au milieu du XIXème siècle. Stuttgart : Franz Steiner Verlag, 1990

DILLEY, Roy. *Reflections of Rouch by Father, Son and 'Holey' Ghosts: images in the hall of mirrors*. Review Essay. In: *Journal of Religion in Africa*, Vol. 25, Fasc. 2. Leiden : E.J. Brill, May/1995, pp. 191-201
Disponível em http://www.jstor.org/stable/1581273

DRAMÉ, Papa; SAUL, Samir. *Le projet d'Eurafrique en France (1946-1960)*: quête de puissance ou atavisme colonial? In: *Guerres mondiales et conflits contemporains*, nº 216. Paris : Presses Universitaires de France, 2004/4, pp. 95-114
Disponível em http://www.cairn.info/revue-guerres-mondiales-et-conflitscontemporains-2004-4-page-95.htm

DU BOIS, W. E. B. *The conservation of races*. [1897] Disponível em http://teachingamericanhistory.org/library/document/the-conservation-of-races/

DUPEUX, Georges. *La IIIe Republique*, 1871-1914. In: DUBY, Georges (Dir.). *Histoire de la France*. Paris : Librairie Larousse, 1970

EAGLETON, Terry. *Teoria da literatura*: uma introdução. São Paulo : Martins Fontes, 2006

ECHARD, Nicole. *Cultes et possession et changement social:* l'exemple du *Bori* hausa de l'Ader et du Kurfey (Niger). In: *Archives de Sciences Sociales des Religions*. N. 79 (juillet-septembre), 1992. Resumo disponível em : http://www.jstor.org/pss/30128584

ECO, Umberto. *Interpretação e superinterpretação*. São Paulo: Martins Fontes, 2001

EL FASI, Mohammed; HRBEK, Ivan. *O advento do Islã e a ascensão do Império Muçulmano*. In: *História geral da África*, III: África do século VII ao XI / editado por Mohammed El Fasi. Brasília : UNESCO, 2010

EVANS-PRITCHARD, Edward E. *Bruxaria, oráculos e magia entre os Azande.* [1937] Rio de Janeiro : Jorge Zahar, 2004

FACINA, Adriana. *Literatura e sociedade.* Rio de Janeiro : Jorge Zahar Ed., 2004

FALCON, Francisco José Calazans. *História cultural:* uma nova visão sobre a sociedade e a cultura. Rio de Janeiro : Campus, 2002

FALL, Babacar. *Le travail forcé en Afrique occidentale française (1900-1946).* In: *Civilisations.* Revue internationale d'anthropologie et de sciences humaines, n. 41. Dossier Mélanges Pierre Salmon II: histoire et ethnologie africaines, 1993, pp. 329-336. Disponível em https://civilisations.revues.org/1717

FANON, Frantz. *Da violência* e *Sobre a cultura nacional*. In: _____. *Os condenados da terra.* São Paulo : Civilização Brasileira, 1979, pp. 23-87 e pp. 169-196.

FARAH, Paulo Daniel. *O Islã.* São Paulo : Publifolha, 2001

_____. *Deleite do estrangeiro em tudo o que é espantoso e maravilhoso*: estudo de um relato de viagem Bagdali. Argel, Rio de Janeiro, Caracas : Bibliothèque Nationale d'Algérie; Ministério da Cultura, Fundação Biblioteca Nacional; Fundación Ayacucho, Instituto Autómono Biblioteca Nacional y de Servicios de Bibliotecas, 2007

FERREIRA NETO, Edgard. *História e etnia.* In: VAINFAS, Ronaldo; CARDOSO, Ciro Flamarion (Orgs.). *Domínios da História*: ensaios de teoria e metodologia. Rio de Janeiro : Campus, 1997

FEUSER, Willfried F. *Review of the book*: Literatur und Geschichte in Afrika: Darstellung der vorkolonialen Geschichte und Afrikas in der englisch- und französisch-sprachigen fiktionalen Literatur, by JANSEN, Karl Heinz. In: *Africa*: Journal of the International African Institute, Vol. 53, No. 3. Cambridge : Cambridge University Press on behalf of the International African Institute, 1983, pp. 95-99.
Disponível em: http://www.jstor.org/stable/1159986

FLUCHARD, Claude. *Le PPN/RDA et la décolonisation du Niger*: 1946-1960. Paris : L'Harmattan, 1995

FROELICH, Jean Claude. *Animismes*: les religions païennes de l'Afrique de l'Ouest. Paris : Éditions de l'Orante, 1964

GAGNEBIN, Jeanne-Marie. *Do Conceito de* Mímesis *no pensamento de Adorno e Benjamin*. In: *Perspectivas* – Revista de Ciências Sociais, Vol. 16. São Paulo : UNESP, 1993

_____. *Walter Benjamin ou a história aberta*. In: BENJAMIN, Walter. *Magia e técnica, arte e política*: ensaios sobre literatura e história da cultura. Obras escolhidas, Vol. I, 3ª ed. São Paulo : Brasiliense, 1987

GARCÍA CANCLINI, Néstor. *Culturas Híbridas*: estratégias para entrar e sair da modernidade. 4ª ed. 6ª reimp. São Paulo : Editora da Universidade de São Paulo, 2013

GELLNER, Ernest. *Origins of society*. In: FABIAN, A. C. (Ed.). *Origins*: the Darwin College lectures. Cambridge : Cambridge University Press, 1988

GIKANDI, Simon (Ed.). *The Routledge Encyclopedia of African Literature*. London and New York : Routledge, [2003 (1st edition)], 2009

GILVIN, Amanda. *Teaching African Artisanry, Seeing African Labor*: Persistent Pedagogies in Twentieth-Century Niger. In: *Critical Interventions*: Journal of African Art History and Visual Culture, vol. 8, issue 1, 2014, pp. 74-95, p. 81.
Disponível em http://dx.doi.org/10.1080/19301944.2014.889951

GINZBURG, Carlo. *Os andarilhos do bem*: feitiçaria e cultos agrários nos séculos XVI e XVII. São Paulo : Companhia das Letras, 1988

_____. *História noturna*: decifrando o sabá. São Paulo : Companhia das Letras, 1991

GLEW, Robert S.; BABALÉ, Chaibou. *Hausa folktales from Niger*. Monographs in International Studies, Africa Series, n. 63. Athens, Ohio : Ohio University Center for International Studies, 1993

GOODY, Jack (Ed.). *Literacy in traditional societies*. Cambridge : Cambridge University Press, 1968

_____. *Myth, Ritual and the Oral*. Cambridge : Cambridge University Press, 2010

GRUZINSKI, Serge. *O pensamento mestiço*. São Paulo: Companhia das Letras, 2001

GUEDE, Boubacar. *Année Boubou Hama*: le Niger rend hommage à un de ses illustres fils. In: *Nigerdiaspora*: la communauté virtuelle du Niger. 09/07/2006 (atualização em 28/02/2012). Disponível em: http://nigerdiaspora.net/les-infos-du-pays/breves/item/60308-ann%C3%A9e-boubou-hama-le-niger-rend-hommage-%C3%A0-un-de-ses-illustres-fils

HALL, Stuart. *Da diáspora*: identidades e mediações culturais. Organização Liv Sovik; Tradução Adelaine La Guardia Resende ... [el all]. Belo Horizonte : Editora UFMG, 2003

_____. *The work of representation*. In: _____. (Ed.) *Representation*: cultural representation and signifying practices. London; Thousand Oaks; New Delhi : Sage; Open University, 1997

HALLOWELL, Alfred Irving. *Ojibwa Ontology, Behavior, and World View*. [1960] In: _____. *Contributions to Ojibwe Studies*. Essays, 1934-1972. Edited and with introductions by Jennifer S. H. Brown and Susan Elaine Gray. Lincoln : University of Nebraska Press, 2010

HAMPÂTÉ BÂ, Amadou. *Amkoullel*, o menino fula. São Paulo : Palas Athena : Casa das Áfricas, 2003

_____. *A tradição viva*. In: *História geral da África*, vol. I: Metodologia e pré-história da África / editado por Joseph Ki-Zerbo. [1980] Brasília : UNESCO, 2010

HARVEY, Graham. *Animism:* respecting the living world. South Australia : Wakefield Press, 2005

HASSANE, Moulaye. *Qur'anic Exegesis in Niger*: a Songhay-Zarma oral commentary on *Sūrat al-Baqara*. In: *Journal of Qur'anic Studies*. Volume 15, Issue 3, pp. 184-205
Disponível em
www.euppublishing.com.ezproxye.bham.ac.uk/doi/pdfplus/10.3366/jqs.2013.0117

HAVELOCK, Eric A. *A revolução da escrita na Grécia e suas consequências culturais.* [1981] São Paulo : Editora UNESP; Editora Paz e Terra, 1996

HERNANDEZ, Leila Maria Gonçalves Leite. *A África na sala de aula*: visita à história contemporânea. 4ª ed. São Paulo : Selo Negro, 2008

_____. *Elites africanas, a circulação de ideias e o nacionalismo anticolonial*. In: RIBEIRO, Alexandre; GEBARA, Alexsander; BITTENCOURT, Marcelo (Org.). *África passado e presente*: II Encontro de Estudos Africanos da UFF. Niterói : PPG História-UFF, 2012

_____. *A itinerância das ideias e o pensamento social africano*. In: *Anos 90*, v. 21, n. 40. Porto Alegre : UFRGS, Dez/2014, pp. 195-225
Disponível em http://seer.ufrgs.br/index.php/anos90/article/view/46180/32271

HIGGOTT, Richard; FUGLESTAD, Finn. *The 1974 Coup d'État in Niger*: towards an explanation. In: *The Journal of Modern African Studies*, Vol. 13, No. 3. Cambridge : Cambridge University Press, Sep/1975, pp. 383-398
Disponível em http://www.jstor.org/stable/159846

HIMA, Mariama. *L'éducation à travers le conte*: dans la société zarma-songhay. In: VUARCHEX, François (Dir.). JACQUEY, Marie-Clotilde; PÉNEL, Jean-Dominique (Coord.). *Littérature nigérienne.* Paris : Ed. Clef, n. 107, Octobre-Décembre, 1991

HOBSBAWN, Eric; RANGER, Terence Ranger (Orgs.). *A invenção das tradições*. Rio de Janeiro : Paz e Terra, 1984

HRBEK, Ivan. *As fontes escritas a partir do século XV*. In: *História geral da África*, I: Metodologia e pré-história da África / editado por Joseph Ki-Zerbo. – 2. ed. rev. – Brasília : UNESCO, 2010

IBRAHIM, Jibrin. *Political Exclusion, Democratization and Dynamics of Ethnicity in Niger*. In: *Africa Today*, vol. 41, n. 3, Electoral Successes: Harbingers of Hope? Indiana University Press Stable, 3rd Qtr., 1994, pp. 15-39.
Disponível em http://www.jstor.org/stable/4187000

IDRISSA, Kimba. *La dynamique de la gouvernance*: administration, politique et ethnicité au Niger. In: _____. (Dir.). *Le Niger*: État et Démocratie. Paris : L'Harmattan, 2001

IRELE, F. Abiola. *The African imagination*: literature in Africa & the black diaspora. EUA : Oxford University Press, 2001

ISSA DAOUDA, Abdoul-Aziz. *La double tentation du roman nigérien.* Paris : L'Harmattan, 2006

_____. *Boubou Hama, conteur et romancier*. Niamey : Université Abdou Moumouni de Niamey/IRSH, 2008

JÉZÉQUEL, Jean-Hervé. *Le « Théâtre des instituteurs » en A.O.F. (1930-1950)*: pratique socio-culturelle et vecteur de cristallisation de nouvelles identités urbaines. In: GOERG, O. (Dir.). *Fêtes urbaines en Afrique: espaces, identités et pouvoirs.* Paris : Éd. Karthala, 1999, pp. 181-200

_____. *Les « mangeurs de craies »*: socio-histoire d'une catégorie lettrée à l'époque coloniale: les instituteurs diplômés de l'école normale William-Ponty (c.1900-c.1960). Tese de doutorado apresentada à École des hautes études en sciences sociales, EHESS, Paris, 2002

_____. *Les enseignants comme élite politique en AOF* (1930-1945) : des « meneurs de galopins » dans l'arène politique. In: *Cahiers d'études africaines*, n. 178, Le retour du politique, 2005, pp. 519-543
Disponível em https://etudesafricaines.revues.org/5458

_____. *"Collecting customary law"*: educated Africans, ethnographical writings, and colonial justice in French West Africa. In: LAWRANCE, Benjamin N.; OSBORN, Emily Lynn; ROBERTS, Richard L. (Ed.). *Intermediaries, Interpreters, and Clerks*: African employees in the making of colonial Africa. USA : The University of Wisconsin Press, 2006

_____. *Les enfants soldats d'Afrique, un phénomène singulier?* Sur la nécessité du regard historique. In: *Vingtième Siècle*. Revue d'histoire, n. 89. Sciences Po University Press : Jan-Mar 2006, pp. 99-108.
Disponível em: http://www.jstor.org/stable/4619036

JOHNSON, John William; HALE, Thomas A.; BELCHER, Stephen. (Ed.). *Oral epics from Africa* : vibrant voices from a vas continent. Bloomington : Indiana University Press, 1997

KABA, Ousmane. *Le bestiaire dans le roman guinéen.* Paris : L'Harmattan, 2006

KHOSA, Ungulani Ba Ka. *Tradição oral, literatura e história*. In: LIENHARD, Martin. (Coord.). *La memoria popular y sus transformaciones. A memória popular e as suas transformações.* América Latina y/e países luso-africanos. Frankfurt/Madrid : Vervuert/Iberoamericana, 2000

KI-ZERBO, Joseph. *Introdução geral*. In: *História geral da África*, I: Metodologia e pré-história da África / editado por Joseph Ki-Zerbo. – 2. ed. rev. – Brasília : UNESCO, 2010

_____. *Os métodos interdisciplinares utilizados nesta obra*. In: *História geral da África*, I: Metodologia e pré-história da África / editado por Joseph Ki-Zerbo. – 2. ed. rev. – Brasília : UNESCO, 2010

_____. *Teorias relativas às "raças" e história da África*. In: *História geral da África*, I: Metodologia e pré-história da África / editado por Joseph Ki-Zerbo. – 2. ed. rev. – Brasília : UNESCO, 2010

KOHÁK, Erazim. *The Embers and the Stars*: philosophical inquiry into the moral sense of nature. USA : The University of Chicago Press, 1984, 1987

KRAMSCH, Claire. *Language and Culture*. UK : Oxford University Press, 1998

KUNENE, Daniel P. *Heroic Poetry of the Basotho*. Oxford : Clarendon Press, 1971, pp. 132-133. Apud ELHADJI OUMAROU, Chaibou. *L'animal dans le contes et légendes du Niger.* In: *Francofonía*. Espanha : Universidade de Cádiz, n. 17, 2008

LA FONTAINE, Jean de. *Fábulas*. [1621-1695] Rio de Janeiro : Tecnoprint Gráfica S.A., 1967

LAPLANTINE, François. *Aprender antropologia.* São Paulo : Editora Brasiliense, 1989

LAYA, Diouldé; PÉNEL, Jean-Dominique; NAMAÏWA, Boubé (Dir.). *Boubou Hama*: un homme de culture nigérien. Paris : L'Harmattan, 2007

LAYA, Diouldé. *Boubou Hama*: le développement de la littérature. In: VUARCHEX, François (Dir.). JACQUEY, Marie-Clotilde; PÉNEL, Jean-Dominique (Coord.). *Littérature nigérienne.* Paris : Ed. Clef, n. 107, Octobre-Décembre, 1991

_____. *Le CELHTO/OUA et la littérature orale*. In: VUARCHEX, François (Dir.). JACQUEY, Marie-Clotilde; PÉNEL, Jean-Dominique (Coord.). *Littérature nigérienne.* Paris : Ed. Clef, n. 107, Octobre-Décembre, 1991

LÉVI-STRAUSS, Claude. *O pensamento selvagem*. [1962] São Paulo : Editora Nacional, 1976

LIENHARD, Martin. *Disidentes, rebeldes, insurgentes*: resistencia indígena y negra en América Latina. Ensayos de historia testimonial. Frankfurt/Madrid : Vervuert/Iberoamericana, 2008

_____. *La voz y su huella*. México : Ediciones Casa Juan Pablos, Universidad de Ciencias y Artes, 2003

_____. (Coord.). *La memoria popular y sus transformaciones. A memória popular e as suas transformações.* América Latina y/e países luso-africanos. Frankfurt/Madrid : Vervuert/Iberoamericana, 2000

_____. *O mar e o mato*: histórias de escravidão (Congo-Angola, Brasil, Caribe). Salvador : EDUFBA/CEAO, 1998

LUIS, William. *De la oralidad a la escritura en Me llamo Rigoberta Menchú*. In: LIENHARD, Martin. (Coord.). *La memoria popular y sus transformaciones. A memória popular e as suas transformações.* América Latina y/e países luso-africanos. Frankfurt/Madrid : Vervuert/Iberoamericana, 2000

MAHAMADOU, Moussa; MAÏGA, Kanguèye Seyni. *L'óralité dans la littérature écrite d'expression française.* In: VUARCHEX, François (Dir.). JACQUEY, Marie-Clotilde;

PÉNEL, Jean-Dominique (Coord.). *Littérature nigérienne.* Paris : Ed. Clef, n. 107, Octobre-Décembre, 1991

MALELA, Buata B. *Les écrivains afro-antillais à Paris (1920-1960)*: stratégies et postures identitaires. Paris : Karthala, 2008

MANN, Gregory. *From empires to NGOs in the West African Sahel*: the road to nongovernmentality. Cambridge : Cambridge University Press, 2015

MARIKO, El Hadj Keletigui Abdourahmane. *Le Niger*: diversité culturelle et linguistique. In: VUARCHEX, François (Dir.). JACQUEY, Marie-Clotilde; PÉNEL, Jean-Dominique (Coord.). *Littérature nigérienne.* Paris : Ed. Clef, n. 107, Octobre-Décembre, 1991

_____. *Les chants de chasseurs haoussa.* In: VUARCHEX, François (Dir.). JACQUEY, Marie-Clotilde; PÉNEL, Jean-Dominique (Coord.). *Littérature nigérienne.* Paris : Ed. Clef, n. 107, Octobre-Décembre, 1991

MARTIN, François. *Le Niger du président Diori*: chronologie 1960-1974. Paris : L'Harmattan, 1991

MASQUELIER, Adeline. *Prayer has spoiled everything*: possession, power and identity in an Islamic town of Niger. USA : Duke University Press, 2001

MAYBURY-LEWIS, David. *Millenium*: tribal wisdom and the modern world. New York : Viking Penguin, 1992

MAZRUI, Ali A.; WONDJI, Christophe (Ed.). *História Geral da África*, VIII: África desde 1935. Brasília : UNESCO, 2010

MIGNOT, Daniel e PÉNEL, Jean-Dominique. *Le Niger dans la littérature française.* In: VUARCHEX, François (Dir.). JACQUEY, Marie-Clotilde; PÉNEL, Jean-Dominique (Coord.). *Littérature nigérienne.* Paris : Ed. Clef, n. 107, Octobre-Décembre, 1991

MILLER, Christopher L. *Theories of Africans*: francophone literature and anthropology in Africa. Chicago : University of Chicago Press, 1990

MORAES FARIAS, Paulo Fernando de. *Silent trade*: myth and historical evidence. In: HENIGE, David (Editor). *History in Africa*: a journal of method. Volume I. Massachusetts : Brandeis University, 1974

_____. *A propos de la légitimité du pouvoir et de la propriété en Afrique et Al-Andalus:* des prétendues "étranges doctrines" d'Ibn Yasin comparées à la *Risalat at-talkhis li-wujuh at at-takhlis* d'Ibn Hazm. In: R. VERNET et M. MOHAMEDEN (Dir.), *Actes du colloque sur le mouvement almoravide (Nouakchott, 1996), Masâdir*, 2 (numéro spécial), 1999, p. 65-74.

_____. *Review of the book*: Faces of Islam in African Literature, by HARROW, Kenneth W. (ed.). In: *Journal of Religion in Africa*, XXII, 4 (1992), pp. 367-374

_____. *Review article of the book*: Ancient Ghana and Mali, by LEVTZION, Nehemiah. In: *Journal of African History*, XV, 3 (1974), pp. 479-488

_____. *The oral traditionist as critic and intellectual producer*: an example from contemporary Mali. In: FALOLA, Toyin (Editor). *African historiography*: essays in honour of Jacob Ade Ajayi. Harlow, Essex, 1993, pp. 14-38

_____. *Histoire contre mémoire*: épigraphie, chroniques, tradition orale et lieux d'oubli dans le Sahel Malien. Publications de l'Institut des Études Africaines – Rabat. Casablanca : Imprimerie Najah El Jadida, 1993

_____. *Afrocentrismo*: entre uma contranarrativa histórica universalista e o relativismo cultural. Tradução do inglês de João José Reis. In: *Afro-Ásia*. Salvador : Centro de Estudos Afro-Orientais da Universidade Federal da Bahia (CEAO/UFBA). N. 29/30, 2003, pp. 317-343.

_____. *Arabic Medieval Inscriptions from the Republic of Mali*: Epigraphy, Chronicles, and Songhay-Tuareg History. Fontes Historiae Africanae, new series. Oxford : Oxford University Press for The British Academy, 2003

_____. *Touareg et Songhay*: histoires croisées, historiographies scindées. In: CLAUDOT-HAWAD, Hélène (Ed.). *Berbères ou Arabes?* Le tango des spécialistes. Paris, Non-Lieu/Aix-en-Provence, Irenam, 2006, pp. 225-262

MOUNKAÏLA, Fatimata. *Aux sources de la littérature orale* : « beaux parleurs et maîtres de la parole. » In: VUARCHEX, François (Dir.). JACQUEY, Marie-Clotilde; PÉNEL, Jean-Dominique (Coord.). *Littérature nigérienne.* Paris : Ed. Clef, n. 107, Octobre-Décembre, 1991

MOUSSA-AGHALI, Fatimane. *Contes des dunes et des sables.* Roissy-en-Brie: Editions Cultures Croisées, 2005

MOUTARI, Souley. *Conférence-débat à l'occasion de la célébration du « Mois du Livre »*: Boubou Hama, son humanisme et sa vision de l'inter culturalité. In: *Nigerdiaspora*: la communauté virtuelle du Niger. 04/02/2014. Disponível em: http://nigerdiaspora.net/culture/item/66279-conference-debat-a-l-occasion-de-la-celebration-du-mois-du-livre-boubou-hama-son-humanisme-et-sa-vision-de-l-inter-culturalite

MUDIMBE, V. Y. *The invention of Africa*: gnosis, philosophy, and the order of knowledge. Bloomington and Indianapolis : Indiana University Press; London : James Currey, 1988

MUNANGA, Kabengele. *Antropologia africana*: mito ou realidade? In: *Estudos Afro-Asiáticos.* Nº 11, 1985, pp. 125-131.

NETO, Maria da Conceição. *Ideologias, contradições e mistificações da colonização de Angola no século XX*. In: *Lusotopie*, 1997, pp. 327-359.

NGANDU NKASHAMA, Pius. *Les années littéraires en Afrique*: 1912-1987. Paris : L'Harmattan, 1993

NGORWANUBUSA, Juvénal. *Boubou Hama et Amadou Hampaté Bâ*: la négritude des sources. Paris : Éditions Publisud, 1993

NOBILI, Mauro; MATHEE, Mohamed Shahid. *Towards a new study of the so-called Tarikh al-fattash*. In: *History in Africa*, Volume 42. Cambridge : Cambridge University Press, 2015, pp. 37-73.

O NOBRE ALCORÃO. Tradução de sentido para a língua portuguesa realizada por Dr. Helmi NASR, professor de Estudos Árabes e Islâmicos na Universidade de São Paulo. São Paulo : Centro Islâmico no Brasil, s/d

OBENGA, T. *Fontes e técnicas específicas da história da África* – Panorama Geral. In: *História geral da África*, I: Metodologia e pré-história da África / editado por Joseph Ki-Zerbo. – 2. ed. rev. – Brasília : UNESCO, 2010

OCHIAGHA, Terri. *Achebe and friends at Umuahia*: the making of a literary elite. UK : James Currey, 2015

OLDEROGGE, D. *Migrações e diferenciações étnicas e linguísticas.* In: *História geral da África*, I: Metodologia e pré-história da África / editado por Joseph Ki-Zerbo. – 2. ed. rev. – Brasília : UNESCO, 2010

ONG, Walter J. *Orality and Literacy:* the technologizing of the word. [1982] London/New York : Routledge, 2005

OUMAROU, Chaibou Elhadji. *L'animal dans le contes et légendes du Niger.* In: *Francofonía*. Espanha : Universidade de Cádiz, n. 17, 2008

PARK, Mungo. *Travels in the Interior Districts of Africa* [1795, 1796, 1797]. USA : Duke University Press, 2000

PARODI, Maurice. *Histoire récente de l'économie et de la société françaises*, 1945-1981. In: DUBY, Georges (Dir.). *Histoire de la France.* Paris : Librairie Larousse, 1970

PARRY, Milman. *The Making of Homeric Verse:* The Collected Papers of Milman Parry, edited by Adam Parry, Oxford University Press, 1971

PATENGOUH, Aïssata S. Kindo. *Literary production in Niger*: the case of the novel. In: *Tydskrif Vir Letterkunde*, Vol. 42(2), 2005
Disponível em http://ajol.info/index.php/tvl/article/view/29707/22646

PEEK, Philip M.; YANKAH, Kwesi (Editors). *African folklore*: an encyclopedia. New York/London : Routledge, 2004

PHILIPS, John Edward (Ed.). *Writing African History.* USA : University of Rochester Press, 2005

PINGUILLY, Yves. *Contos e lendas da África.* [1997] São Paulo : Companhia das Letras, 2005, 2010

PRATT, Mary Louise. *Fieldwork in common places*. In: CLIFFORD, James; MARCUS, George E. (Editors). *Writing culture*: the poetics and politics of ethnography. USA : University of California Press, 1986

_____. *Arts of the contact zone*. In: *Profession*. USA : Modern Language Association, 1991, pp. 33-40

_____. *Imperial eyes*: travel writing and transculturation. London, New York : Routledge, 1992

PREVOST, Liliane; COURTILLES, Isabelle de. *Guide des croyances et symboles*. Afrique: Bambara, Dogon, Peul. Paris : L'Harmattan, 2005

PRINS, Gwyn. *História oral*. In: BURKE, Peter (Org.). *A escrita da história*: novas perspectivas. São Paulo : UNESP, 1992

RABKIN, Eric S. *Fantasy & Science fiction*: the human mind, our modern world. USA : University of Michigan, 2012. Disponibilizado em vídeos por Coursera Inc. (www.coursera.org)

RAULIX, H. *Un aspect historique des rapports de l'animisme et de l'Islam au Niger*. In: *Journal de la Société des Africanistes*. Tome 32, fascicule 2, 1962, pp. 249-274
Disponível em :
http://www.persee.fr/web/revues/home/prescript/article/jafr_0037-9166_1962_num_32_2_1359

REIS, João José. *Lembrando a África em 1835*. In: LIENHARD, Martín (Coord.). *La memoria popular y sus transformaciones / A memória popular e as suas transformações*: América Latina y/e países luso-africanos. Frankfurt/Madrid : Vervuert/Iberoamerica, 2000

RIVAILLÉ, Laurence; DECOUDRAS, Pierre-Marie. *Contes et légendes touaregs du Niger*. [1993] Paris : Éditions Karthala, 2003

ROONEY, Caroline. *African literature, Animism and Politics*. London/New York, 2000

ROUCH, Jean. *La religion et la magie songhay*. [1960] 2e édition revue et augmentée. Bruxelles : Éditions de l'Université de Bruxelles, 1989

_____. *Les maîtres fous*. Curta metragem / Documentário. 36 min. França, 1955

SAID, Edward W. *Orientalismo*: o oriente como invenção do ocidente. São Paulo : Companhia das Letras, 1990

_____. *Reconsiderando a teoria itinerante*. In: SANCHES, Manuela Ribeiro (Org.). *Deslocalizar a "Europa": antropologia, arte, literatura e história na pós-colonialidade*. Lisboa : Edições Cotovia, 2005, pp. 25-42.

SALIFOU, André. *Histoire du Niger*. In: VUARCHEX, François (Dir.). JACQUEY, Marie-Clotilde; PÉNEL, Jean-Dominique (Coord.). *Littérature nigérienne*. Paris : Ed. Clef, n. 107, Octobre-Décembre, 1991

SANCHES, Manuela Ribeiro (Org.). *Malhas que os impérios tecem*: textos anticoloniais, contextos pós-coloniais. Lisboa : Edições 70, 2011

SANOU, Doti Bruno. *Politiques environnementales*: traditions et coutumes en Afrique noire. Paris : L'Harmattan, 2014

SANSI-ROCA, Roger. *Feitiço e fetiche no Atlântico moderno*. In: *Revista de Antropologia da USP*, v. 51, n. 1, 2008, pp. 123-153.
Disponível em http://www.revistas.usp.br/ra/article/view/27303/29075

SANVÉE, Mathieu René. *Aspects de la nouvelle nigérienne.* In: *Cahiers d'études africaines*. Vol. 35, n. 140, 1995, Encrages

SCHEUB, Harold. *The tongue is fire*: South African storytellers and Apartheid. EUA : The University of Wisconsin Press, 1996

SCHLEIMANN, Jorgen. *Colloque sur les politiques de développement et les diverses voies africaines vers le socialisme.* Dakar, Senegal, 3-8 December 1962. In: *The Journal of Modern African Studies*, Vol. 1, No. 2. Cambridge : Cambridge University Press, June 1963, pp. 242-248. Disponível em: http://www.jstor.org/stable/159037

SEESEMANN, Ruediger. *'Ilm and 'adab*: observations on Islamic knowledge practices in Sudanic Africa. Comunicação apresentada no evento: *2016 Cadbury Conference*: Bodies of text: learning to be Muslim in West Africa. England : University of Birmingham, June 2016.

SENGHOR, Léopold Sédar. *Nation et voie africaine du socialisme*. Paris : Présence Africaine, 1961

_____. *Liberté II*: Nation et voie africaine du socialisme. Paris : Éditions du Seuil, 1971

_____. *Speech and Image*: an African tradition of the surreal. In: ROTHENBERG, Jerome; ROTHENBERG, Diane (Ed.). *Symposium of the whole*: a range of discourse toward an ethnopoetics. Los Angeles : University of California Press, 1983

SEVCENKO, Nicolau. *Notas de aula* na disciplina de pós-graduação "História da Cultura e Cultura Popular: Interveniências temáticas, analíticas e conceituais". Curso ministrado na Universidade de São Paulo (USP), 2006

_____. *Literatura como missão*. São Paulo : Brasiliense, 1995

_____. *No princípio era o ritmo*. In: RIEDEL, Dirce Cortes (Org.). *Narrativa*: ficção e história. Rio de Janeiro: Imago, 1988

SIMONIS, Francis. *L'Afrique soudanaise au Moyen Âge*: le temps des grands empires (Ghana, Mali, Songhaï). Marseille : CRDP de l'académie d'Aix-Marseille, 2010

SIRCOULON, Jacques [Ingénieur Hydrologue, Office de la Recherche Scientifique et Technique Outre-Mer]. *La récente sécheresse des régions sahéliennes*. In: *La Houille Blanche*

[Revue Internationale de l'eau], nº 6/7. France : Société Hydrotechnique de France, Octobre 1976, pp. 537-548

SKINNER, Kate. *The Fruits of Freedom in British Togoland*: Literacy, Politics, and Nationalism, 1914-2014. New York and Cambridge : Cambridge University Press, 2015

SOLIMANE, Alhassane Ag. *Bons et mauvais présages*: croyances, coutumes et superstitions dans la société touarègue. Paris: L'Harmattan, 1999

SOUMALIA, Hammadou; HAMIDOU, Moussa; LAYA, Diouldé (Ed.). *Traditions des Songhay de Tera* (Niger). Paris : Éditions Karthala, 1998

SOUZA, Marina de Mello e. *África e Brasil Africano.* São Paulo: Ática, 2008

THE QUR'AN: English meanings and notes. Saheeh International – Jeddah. London : Al-Muntada Al-Islami Trust, 2012

TODOROV, Tzvetan. *Nós e os outros*: a reflexão francesa sobre a diversidade humana. Vol. I. Rio de Janeiro : Jorge Zahar, 1993

_____. *Introdução à literatura fantástica.* São Paulo: Perspectiva, 1992

TOELLE, Heidi; ZAKHARIA, Katia. *À la découverte de la littérature arabe*: du VIe siècle à nos jours. Paris : Éditions Flammarion, 2003

TYLOR, Edward Burnett. *Primitive Culture.* London : John Murray, 1871

VAINFAS, Ronaldo. *Os protagonistas anônimos da história:* micro-história. Rio de Janeiro : Campus, 2002

VALÉRY, Paul. *Mauvaises pensées et autres.* Paris : Gallimard, 1942

VANSINA, Jan. *Tradición oral, historia oral*: logros y perspectivas. In: *Revista Historia, antropología y fuentes orales*, n. 37, Entre-vistas, 3ª época. Espanha : Breogán Distribuciones Editoriales SL, 2007, pp. 151-163

_____. *A tradição oral e a sua metodologia.* In: *História geral da África,* I: Metodologia e pré-história da África / editado por Joseph Ki-Zerbo. – 2. ed. rev. – Brasília : UNESCO, 2010

_____. *Oral tradition as history*. Wisconsin : The University of Wisconsin Press, 1985

VEYNE, Paul. *Os conceitos em história*. In: NIZZA DA SILVA, Maria Beatriz (Org.). *Teoria da história.* São Paulo : Editora Cultrix, 1976

VONTRESS, Clemmont E. *Foundation of Traditional Healing in Sub-Saharan Africa.* In: MOODLEY, Roy e WEST, William (Ed.). *Integration traditional healing practices into counseling and psychotherapy*. California : Sage Publications, 2005

WALRAVEN, Klaas van. *The yearning for relief*: a history of the Sawaba movement in Niger. Leiden/Boston : Brill, 2013

WHITE, Luise; MIESCHER, Stephan F.; COHEN, David William (Ed.). *African words, African voices*: critical practices in oral history. USA : Indiana University Press, 2001

WILENTZ, Gay. *Binding cultures*: black women writers in Africa and the diaspora. Indiana : Indiana University Press, 1992

WILLIAMS, Raymond. *Cultura.* Rio de Janeiro : Paz e Terra, 1992

_____. *Cultura e Materialismo*. São Paulo : Editora Unesp, 2011

ZUMTHOR, Paul. *A letra e a voz*: a "literatura" medieval. São Paulo : Companhia das Letras, 1993

APÊNDICE A

Contes et légendes du Niger

Sumários em francês

TOME I:

I. LA PRINCESSE ET LA JUMENT
- 1. Les deux amis
- 2. Les deux bagues
- 3. L'aventure
  - 3.1. Le départ de Weyza-Goungou
  - 3.2. Sur la route de Zanfara
  - 3.3. La reprise de la bague
  - 3.4. Le retour de la bague
  - 3.5. La vengeance du roi de Zanfara
  - 3.6. Le vengeance de Weyza-Goungou
  - 3.7. Weyza-Goungou, reine de Kebbi et de Zanfara

II. BANIA
- 1. L'eau fraîche
- 2. En toi
- 3. La belle captive
- 4. Un signe des temps
- 5. À Bawna Koyre
- 6. La sortie du pagne

III. TOULA
- 1. Le chef
- 2. La terre infaillible qui ne ment pas
- 3. La recherche difficile d'une solution
  - 3.1. Le lien du sang
  - 3.2. Toula ou la voix du lait
- 4. Le sacrifice de Toula
  - 4.1. La fête
  - 4.2. Le sacrifice
- 5. La nouvelle
- 6. Elle vit, Toula!

TOME II:

I. NANA LA BELLE JEUNE FILLE, LE CRAPAUD ET LE PETIT SINGE ROUGE

II. LE SECRET
- 1. L'orphelin et le génie
- 2. Ne confie, jamais, ton secret à ta femme
- 3. Le génie établit le bon droit

III. LE DIABLE ET LE SAGE
1. L'enfant
2. La rencontre dangereuse

IV. FADDÉ

V. LA CONJONCTIVITE

VI. IL NE FAUT PAS JURER D'UNE FEMME

VII. LES DEUX MAHAMA (LA FORCE DE L'AMITIÉ)

VIII. A-SI-BA-TAALI

IX. L'ŒUF DU MARI

X. LE SECRET DES CHASSEURS

TOME III:

I. LE VOYAGE DU MARABOUT

II. LE VOYAGE DE L'HYÈNE
1. Le songe stupide d'une hyène
2. En route pour le pays où l'on mange sans travailler
3. La fin tragique d'un voyage

III. LA CALABASSE DE LA PETITE MÈRE
1. Une nature franche
2. La marâtre brutale
3. Sur la route de la mare du paradis, un vieillard compatissant
4. Sur la route, des amis
5. Sur le bord de la route, une vieille femme aux jambes démesurées et aux cheveux flottants qui se jouaient des nuages
6. Au milieu d'une grande aire, deux béliers
7. La femme avait posé sa tête sur ses genoux
8. A la mare du paradis
9. Les récompenses du vieillard
10. Le retour de l'orpheline

IV. LA PEPITE D'OR
1. Le Wangou-Koï
2. Le drame d'un roi
3. La remise de la pépite d'or
4. La félonie du roi
5. La providence
6. La revanche

V. FUNYA, LE VAURIEN
1. Le prince N'Dunya

2. Le confort du prince
3. Funya, le vaurien
4. L'autre expérience de vie
5. Parole de roi

VI. "RIEN NE SERT DE COURIR, IL FAUT PARTIR À POINT"

TOME IV:

I. "A SI NDA MOY" (Le pagne sans visage)

II. L'HYÈNE, CHEF DE VILLAGE
1. L'habitude est comme la peau de la fesse, elle ne quitte jamais son porteur.

III. LA FEMME DE L'AIGLE ET LA FEMME DU CAMÉLÉON
1. En toute chose il faut se garder l'exulter trop tôt, car "les hommes sont montés dans le ciel et ils ne sont pas encore descendus".

IV. LE MARABOUT ET SES TALIBÉS

V. LE COIFFEUR ET LE COIFFÉ

VI. LES ŒUFS D'OR
1. "Ce qui réussit à autrui peut ne pas réussir à soi-même".

VII. LES ÉCOLIERS DU NIGER CONTENT LES FABLES ET LÉGENDES DE LEUR PAYS
1. L'enfant terrible
2. Deux filles et leur petit frère
3. Ali et ses parents
4. Ingui le menteur
5. Un mari frivole
6. L'adultère d'un roi
7. L'aveugle, le pou et la femme du roi
8. Une amitié sincère
9. Un Peul et son bœuf
10. Le marabout, l'hyène et le protèle
11. La vieille, le mendiant et le chef
12. L'hyène et son chameau
13. Le malin chacal
14. Le voyage du lion et du chacal
15. Le chacal et le phacochère
16. Le chacal et sa femme, la hase
17. Le chacal, l'autruche et l'hyène
18. Le lièvre et le diable
19. Les huit filles et Dodo le diable

VIII. GAMBI, LA FEMME DU PYTHON

IX. L'HYÈNE, LE BOUC ET LE FORGERON

1. La force ne prime pas toujours le droit. L'intelligence l'emporte souvent sur la force brutale et aveugle.

X. LE FLEUVE N'EST PAS UNE MARE, IL FAUT LE CÔTOYER

XI. L'ÉGOÏSTE, SON FILS ET LE CUPIDE

TOME V:

I. LE MIL DE LA MORT

II. SAMBA-LE-CITADIN ET SAMBA-LE-CAMPAGNARD

III. LE CHEMIN DE LA PATIENCE

IV. ADA ET BOULO, LES DEUX FRÈRES

V. LE LIÈVRE, L'HYÈNE ET LES PINTADES

VI. GUERRE ENTRE LA GENT AILÉE ET LES QUADRUPÈDES

VII. L'ÉPERVIER ET L'HYÈNE

VIII. L'HYÈNE, LE LIÈVRE ET LE MARABOUT

IX. L'UNION FAIT LA FORCE

X. LE CHOIX DU ROI DES ANIMAUX

XI. LE CHASSEUR, LE CAÏMAN, LE LIÈVRE ET LE PIQUE-BOEUF

TOME VI:

I. L'ÂNE, SA FEMME, LE LION ET LA LIONNE

II. LE CHOIX DIFFICILE

III. FATI DARA OU L'ORIGINE DE LA SORCELLERIE

IV. TCHIMI, LA VÉRITÉ ET TAARI, LE MENSONGE

V. L'IMAM ET SA FEMME

VI. SI LA MENDICITÉ EST VILE, LE PIRE DES MAUX DE L'HUMANITÉ EST L' "ÉGOÏSME" QUI A ENFANTÉ L' "AVARICE"

VII. "LA MORT EST UNE CHAÎNE, ELLE APPELLE LA MORT"

VIII. LE CHIEN ET LE SINGE

APÊNDICE B

Contos e lendas do Níger

Sumários em português

TOMO I:

I. A PRINCESA E A JUMENTA
- 1. Os dois amigos
- 2. Os dois anéis
- 3. A aventura
  - 3.1. A partida de Weyza-Goungou
  - 3.2. No caminho de Zanfara
  - 3.3. A retomada do anel
  - 3.4. O retorno do anel
  - 3.5. A vingança do rei de Zanfara
  - 3.6. A vingança de Weyza-Goungou
  - 3.7. Weyza-Goungou, rainha de Kebbi e de Zanfara

II. BANIA
- 1. A água fresca
- 2. Em você
- 3. A bela cativa
- 4. Um sinal dos tempos
- 5. Para Bawna Koyre
- 6. A mostra do pano nupcial

III. TOULA
- 1. O chefe
- 2. A terra infalível que não mente
- 3. A busca difícil de uma solução
  - 3.1. O laço de sangue
  - 3.2. Toula, ou a voz do leite
- 4. O sacrifício de Toula
  - 4.1. A festa
  - 4.2. O sacrifício
- 5. A novidade
- 6. Toula vive!

TOMO II:

I. NANA A BELA MOÇA, O SAPO E O PEQUENO MACACO VERMELHO

II. O SEGREDO
- 1. O órfão e o gênio
- 2. Não confie, jamais, teu segredo a tua mulher
- 3. O gênio estabelece a maneira correta

III. O DIABO E O SÁBIO
1. A criança
2. O encontro perigoso

IV. FADDÉ

V. A CONJUNTIVITE

VI. NÃO SE DEVE CONFIAR EM UMA MULHER

VII. OS DOIS MAHAMA (A FORÇA DA AMIZADE)

VIII. A-SI-BA-TAALI

IX. O OVO DO MARIDO

X. O SEGREDO DOS CAÇADORES

TOMO III:

I. A VIAGEM DO MARABU

II. A VIAGEM DA HIENA
1. O sonho estúpido de uma hiena
2. No caminho para o lugar onde se come sem trabalhar
3. O fim trágico de uma viagem

III. A CABAÇA DA MADRASTA
1. Uma natureza franca
2. A madrasta brutal
3. No caminho da lagoa do paraíso, um velho compassivo
4. No caminho, amigos
5. Na beira do caminho, uma velha com pernas desproporcionais e cabelos que brincavam com as nuvens
6. No meio de uma grande área, dois carneiros
7. A mulher tinha colocado a cabeça sobre os joelhos
8. Na lagoa do paraíso
9. As recompensas do velho
10. O retorno da órfã

IV. A PEPITA DE OURO
1. O Wangou-Koï
2. O drama de um rei
3. A retomada da pepita de ouro
4. A perfídia do rei
5. A providência
6. A vingança

V. FUNYA, O PATIFE
1. O príncipe N’Dunya

2. O conforto do príncipe
3. Funya, o patife
4. A outra experiência de vida
5. Palavra de rei

VI. “DEVAGAR E SEMPRE SE GANHA A CORRIDA”

TOMO IV:

I. “A SI NDA MOY” (A vestimenta sem rosto)

II. A HIENA, CHEFE DA VILA
1. O hábito é como a pele do traseiro, ela jamais abandona seu portador.

III. A MULHER DA ÁGUIA E A MULHER DO CAMALEÃO
1. Em todas as coisas deve-se evitar comemorar cedo demais, pois “os homens subiram aos céus e ainda não desceram”.

IV. O MARABU E SEUS TALIBÊS

V. O CABELEIREIRO E SEU CLIENTE

VI. OS OVOS DE OURO
1. “Aquilo que dá certo para outrem pode não dar certo para si mesmo”.

VII. OS ESTUDANTES DO NÍGER CONTAM AS FÁBULAS E LENDAS DE SEU PAÍS
1. A criança terrível
2. Duas garotas e seu irmãozinho
3. Ali e seus pais
4. Ingui, o mentiroso
5. Um marido frívolo
6. O adultério de um rei
7. O cego, o piolho e a mulher do rei
8. Uma amizade sincera
9. Um Fula e seu boi
10. O marabu, a hiena e o lobo-da-terra
11. A velha, o mendigo e o chefe
12. A hiena e seu camelo
13. O chacal esperto
14. A viagem do leão e do chacal
15. O chacal e o javali
16. O chacal e sua mulher, a lebre
17. O chacal, a avestruz e a hiena
18. A lebre e o diabo
19. As oito garotas e Dodo, o diabo

VIII. GAMBI, A MULHER DO PÍTON

IX. A HIENA, O BODE E O FERREIRO

1. A força nem sempre prevalece. A inteligência frequentemente suplanta a força brutal e cega.

X. O RIO NÃO É UMA LAGOA, DEVE-SE CONTORNÁ-LO

XI. O EGOÍSTA, SEU FILHO E O CÚPIDO

TOMO V:

I. O MILHETE DA MORTE

II. SAMBA, O CITADINO E SAMBA, O CAMPONÊS

III. O CAMINHO DA PACIÊNCIA

IV. ADA E BOULO, OS DOIS IRMÃOS

V. A LEBRE, A HIENA E DAS GALINHAS D'ANGOLA

VI. GUERRA ENTRE A GENTE ALADA E OS QUADRÚPEDES

VII. O FALCÃO E A HIENA

VIII. A HIENA, A LEBRE E O MARABU

IX. A UNIÃO FAZ A FORÇA

X. A ESCOLHA DO REI DOS ANIMAIS

XI. O CAÇADOR, O JACARÉ, A LEBRE E O PICA-BOI

TOMO VI:

I. O ASNO, SUA MULHER, O LEÃO E A LEOA

II. A ESCOLHA DIFÍCIL

III. FATI DARA OU A ORIGEM DA FEITIÇARIA

IV. TCHIMI, A VERDADE E TAARI, A MENTIRA

V. O IMAM E SUA MULHER

VI. SE A MENDICÂNCIA É VIL, O PIOR DOS MALES DA HUMANIDADE É O "EGOÍSMO", QUE DÁ À LUZ A "AVAREZA"

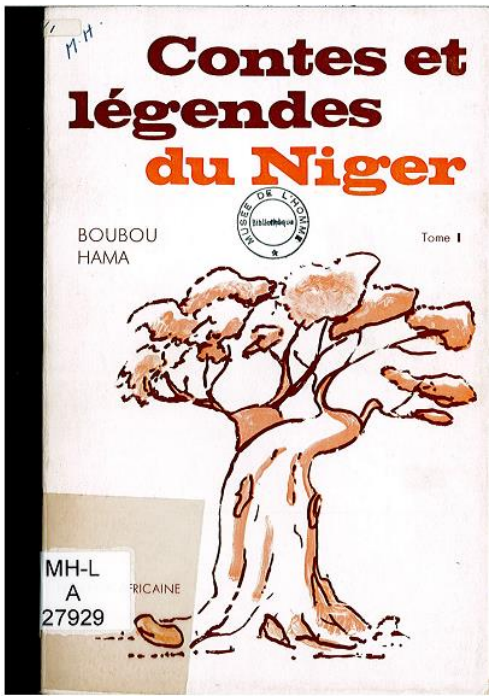
VII. "A MORTE É UMA CADEIA, ELA CHAMA A MORTE"

VIII. O CACHORRO E O MACACO

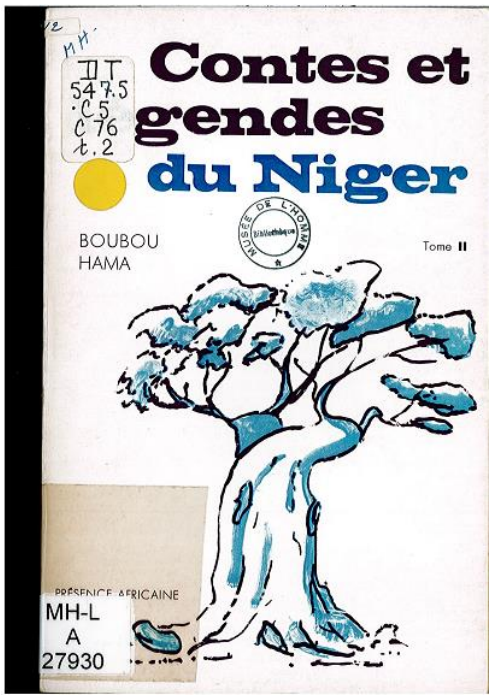
APÊNDICE C

Contes et légendes du Niger

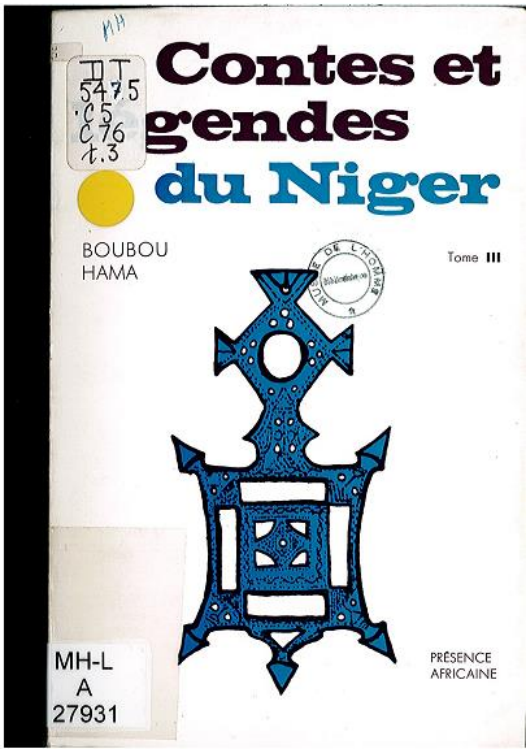
Capas dos tomos



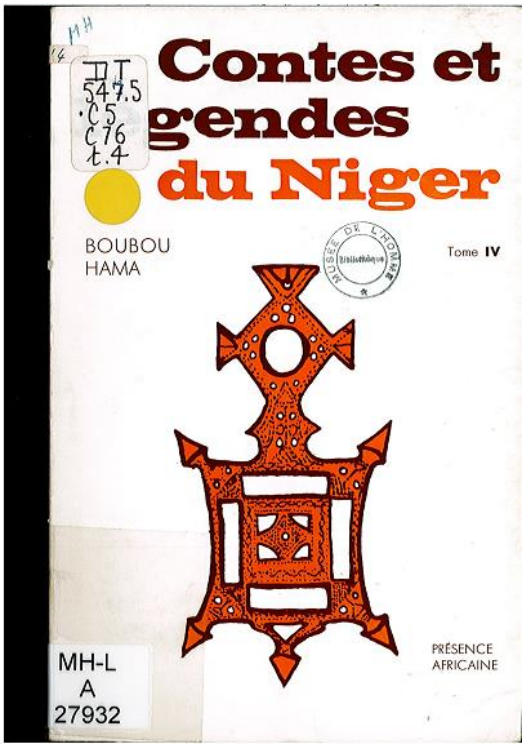
HAMA, Boubou. *Contes et légendes du Niger.* Tome I. Paris : Présence Africaine, 1972
Fonte: Médiathèque du Musée du Quai Branly Jacques Chirac, Paris.



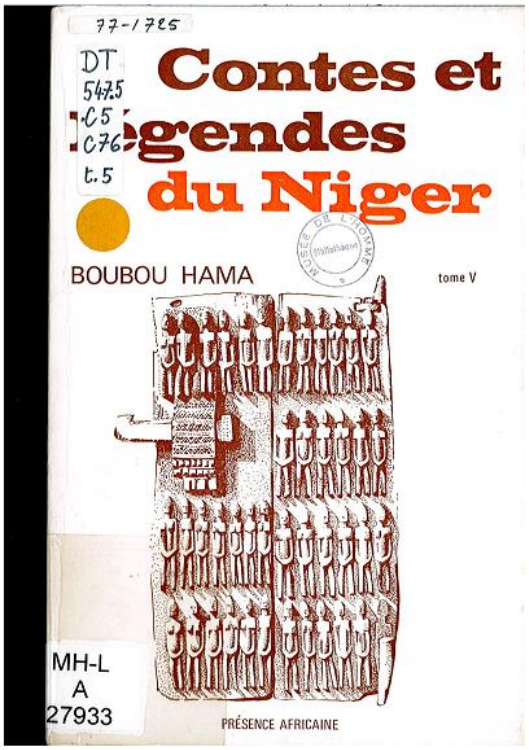
HAMA, Boubou. *Contes et légendes du Niger.* Tome II. Paris : Présence Africaine, 1972
Fonte: Médiathèque du Musée du Quai Branly Jacques Chirac, Paris.



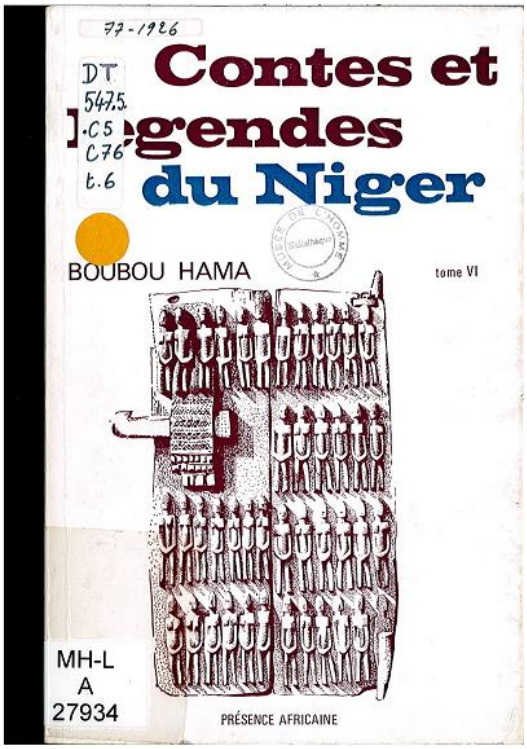
HAMA, Boubou. *Contes et légendes du Niger.* Tome III. Paris : Présence Africaine, 1973
Fonte: Médiathèque du Musée du Quai Branly Jacques Chirac, Paris.



HAMA, Boubou. *Contes et légendes du Niger.* Tome IV. Paris : Présence Africaine, 1973
Fonte: Médiathèque du Musée du Quai Branly Jacques Chirac, Paris.



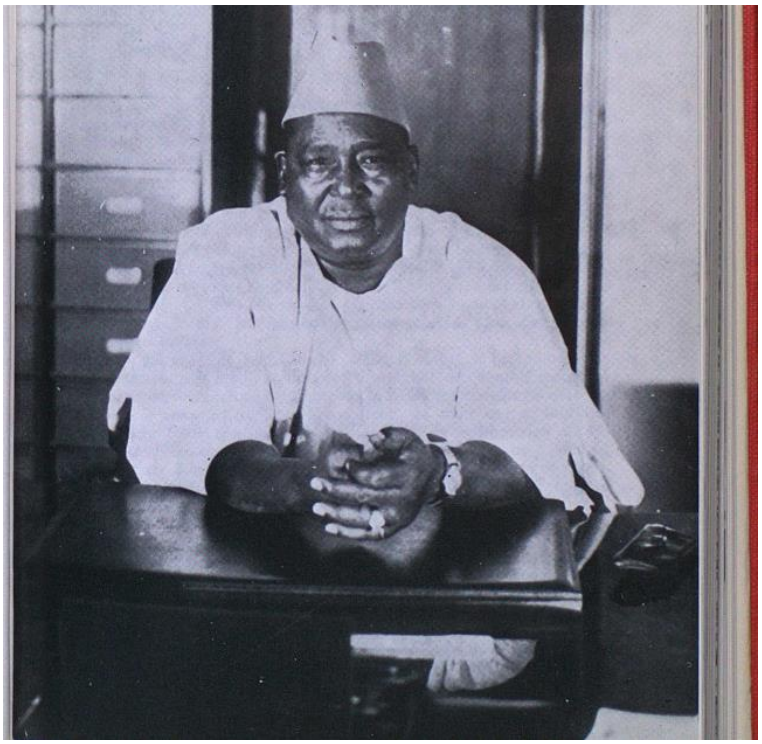
HAMA, Boubou. *Contes et légendes du Niger.* Tome V. Paris : Présence Africaine, 1976
Fonte: Médiathèque du Musée du Quai Branly Jacques Chirac, Paris.



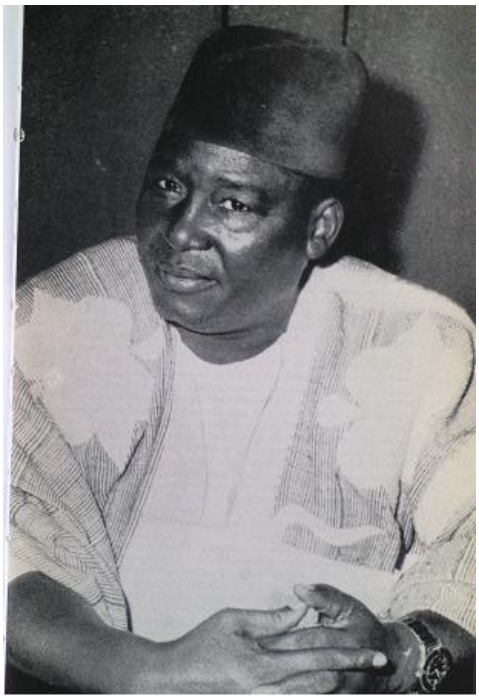
HAMA, Boubou. *Contes et légendes du Niger.* Tome VI. Paris : Présence Africaine, 1976
Fonte: Médiathèque du Musée du Quai Branly Jacques Chirac, Paris.

APÊNDICE D

Fotos

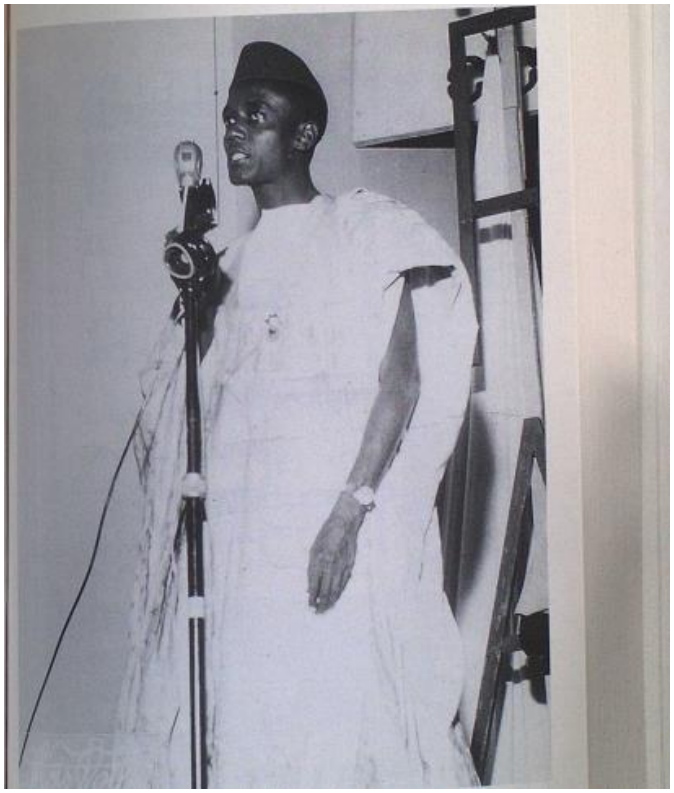


Boubou Hama
Fonte: HAMA, Boubou. *Essai d'analyse de l'éducation Africaine.* Paris : Présence Africaine, 1968, p. 7.



Boubou Hama
Fonte: HAMA, Boubou. *Enquête sur les fondements et la genèse de l'unité africaine*. Paris : Présence Africaine, 1966, p. 3.

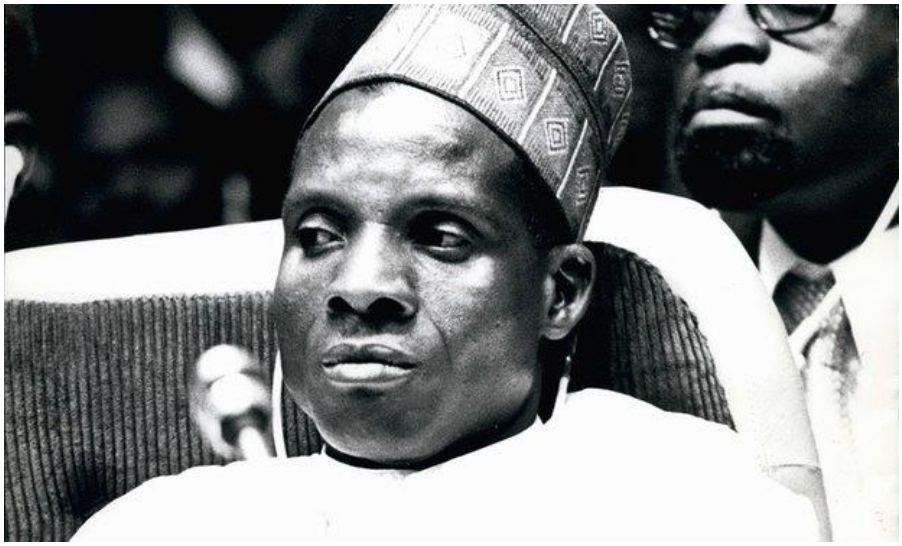
Diori Hamani
Fonte: https://upload.wikimedia.org/wikipedia/commons/8/8f/Hamani_Diori_1968b.jpg
Acesso em 23/08/2016, às 21h25



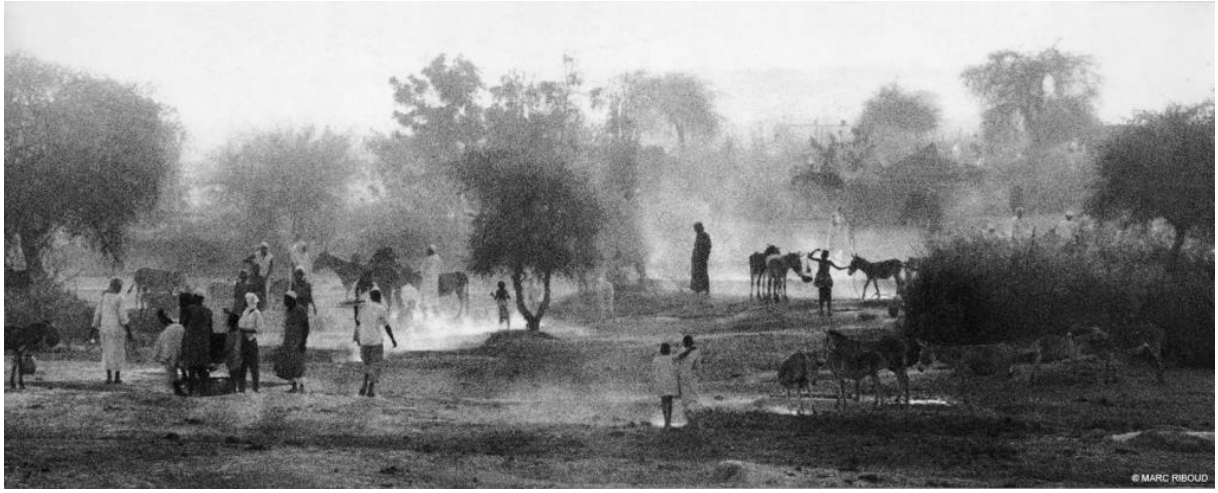
Djibo Bakary
Fonte: FLUCHARD, Claude. *Le PPN/RDA et la décolonisation du Niger*: 1946-1960. Paris : L'Harmattan, 1995, entre p. 320 e p. 321.

Diamballa Yansambou Maïga, com Charles de Gaulle
Fonte: http://media.gettyimages.com/photos/le-gnral-de-gaulle-sentretenant-avec-le-ministre-de-lintrieur-du-picture-id558659391?k=6&m=558659391&s=594x594&w=0&h=4W2wqLzQcMgGf7BwuHYS8fEG6V6ONdLtI_m66yHTK1I= Acesso em 24/08/2016, às 20h34

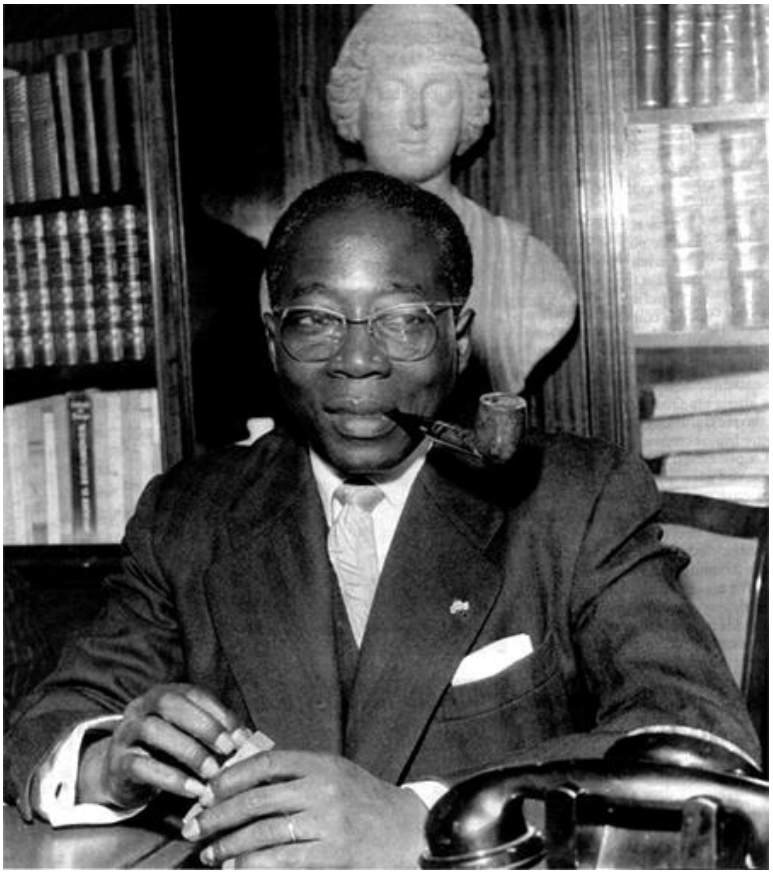
Congresso do *Rassemblement Démocratique African* [Agrupamento Democrático Africano / RDA]
Diori Hamani e Boubou Hama (quarto e quinto, da esquerda para a direita)
Fonte: FLUCHARD, Claude. *Le PPN/RDA et la décolonisation du Niger*: 1946-1960. Paris : L'Harmattan, 1995, entre p. 320 e p. 321.



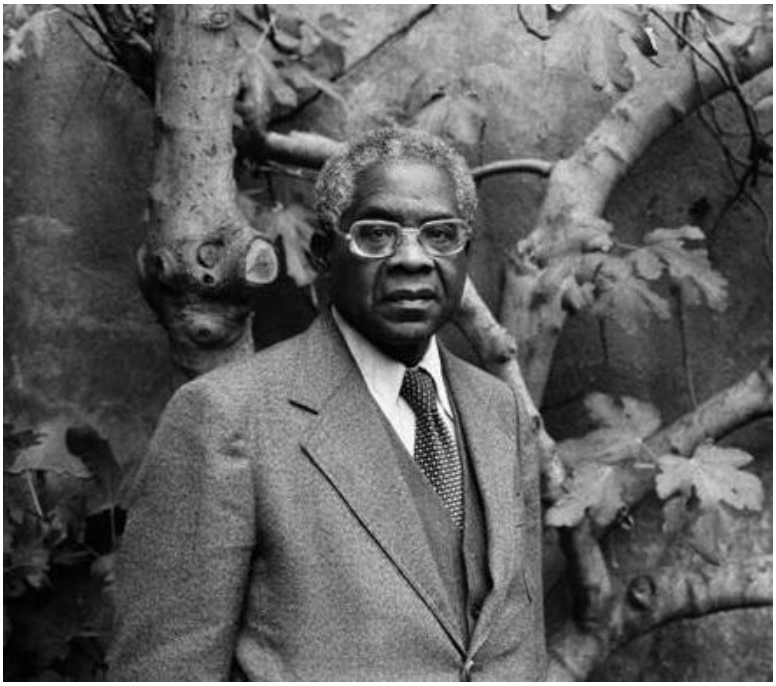
Seyni Kountché
Fonte:
https://i.guim.co.uk/img/media/e70d562af2cdb2c197ac864d20954a9627a07bfa/28_731_4145_2485/master/4145.jpg?w=620&q=55&auto=format&usm=12&fit=max&s=7aa84c59ba56a8a1923a957e0db1e24c
Acesso em 27/08/2016, às 09h58



Níger, 1963
Foto de Marc Riboud
Fonte: http://www.marcriboud.com/marcriboud/africa/pages/AFR73.html
Acesso em 29/08/2016, às 17h41



Léopold Sédar Senghor
Fonte: http://www.sudplanete.net/_uploads/images/personnes/SENGHOR_Leopold-Sedar.jpg
Acesso em 24/08/2016, às 20h29



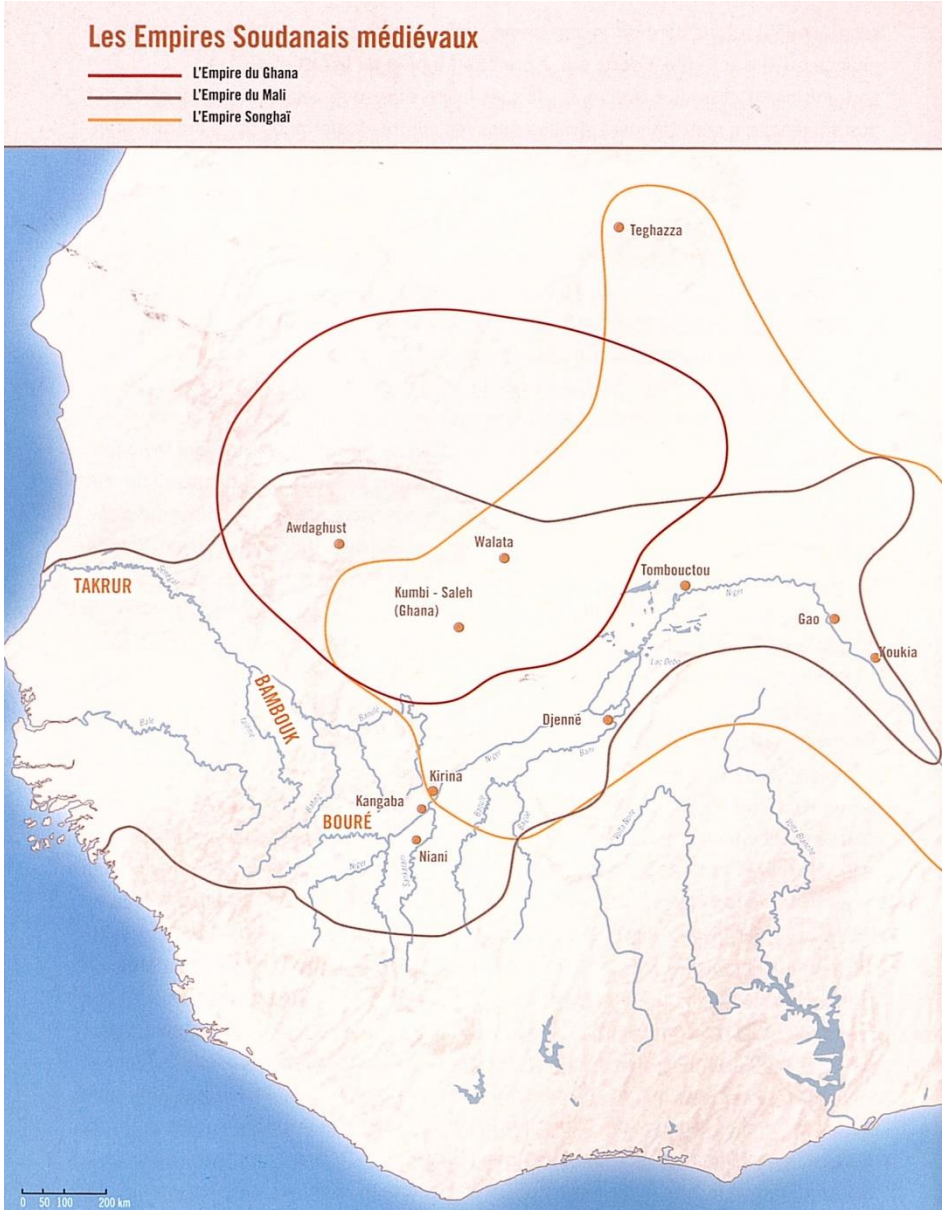
Aimé Césaire
Fonte: https://repeatingislands.files.wordpress.com/2013/06/aime_cesaire_martinique_reference.jpg
Acesso em 25/08/2016, às 17h48

École Normale Supérieure William Ponty – Gorée/Dakar
Fonte: https://thomaseleonard.files.wordpress.com/2013/09/dsc01367.jpg
Acesso em 26/08/2016, às 16h20

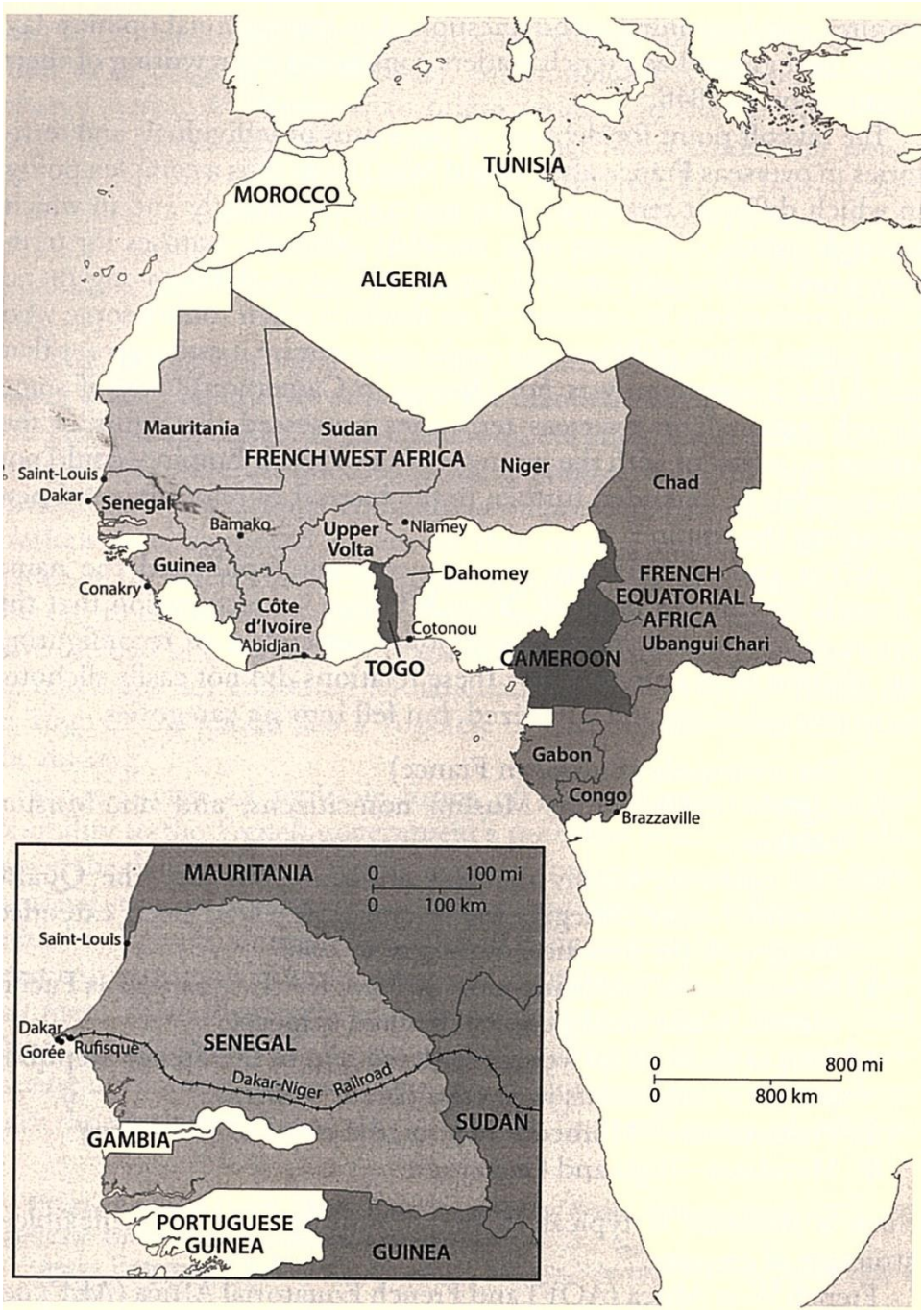
Musée National Boubou Hama – Niamey, Níger
Fonte: https://pbs.twimg.com/media/CCOyyneUIAAL28L.jpg
Acesso em 26/08/2016, às 16h28

APÊNDICE E

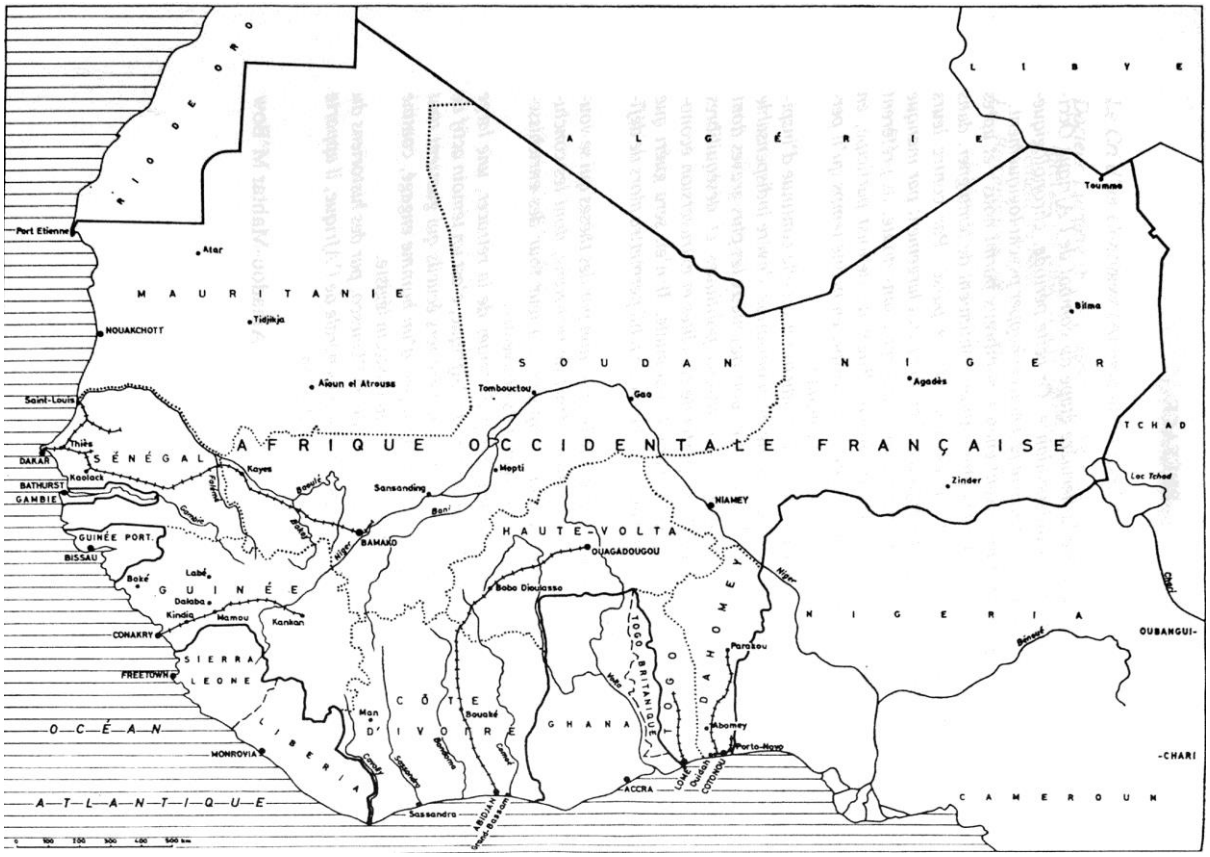
Mapas



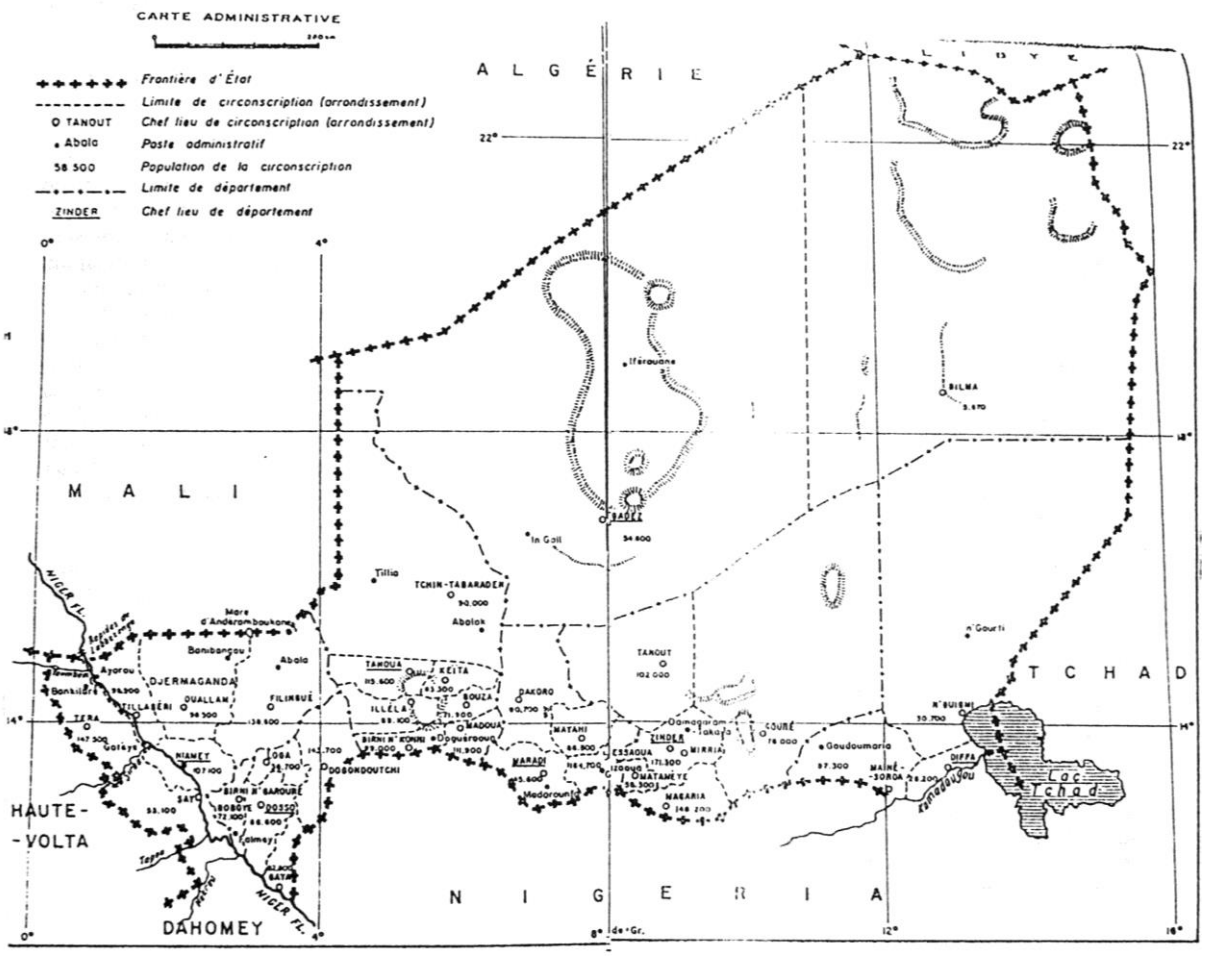
Impérios da África Ocidental Medieval: Gana (c. 1000), Mali (c. 1300) e Songhay (c. 1500)
Fonte: SIMONIS, Francis. *L'Afrique soudanaise au Moyen Âge*: le temps des grands empires (Ghana, Mali, Songhaï). Marseille : CRDP de l'académie d'Aix-Marseille, 2010, p. 36.



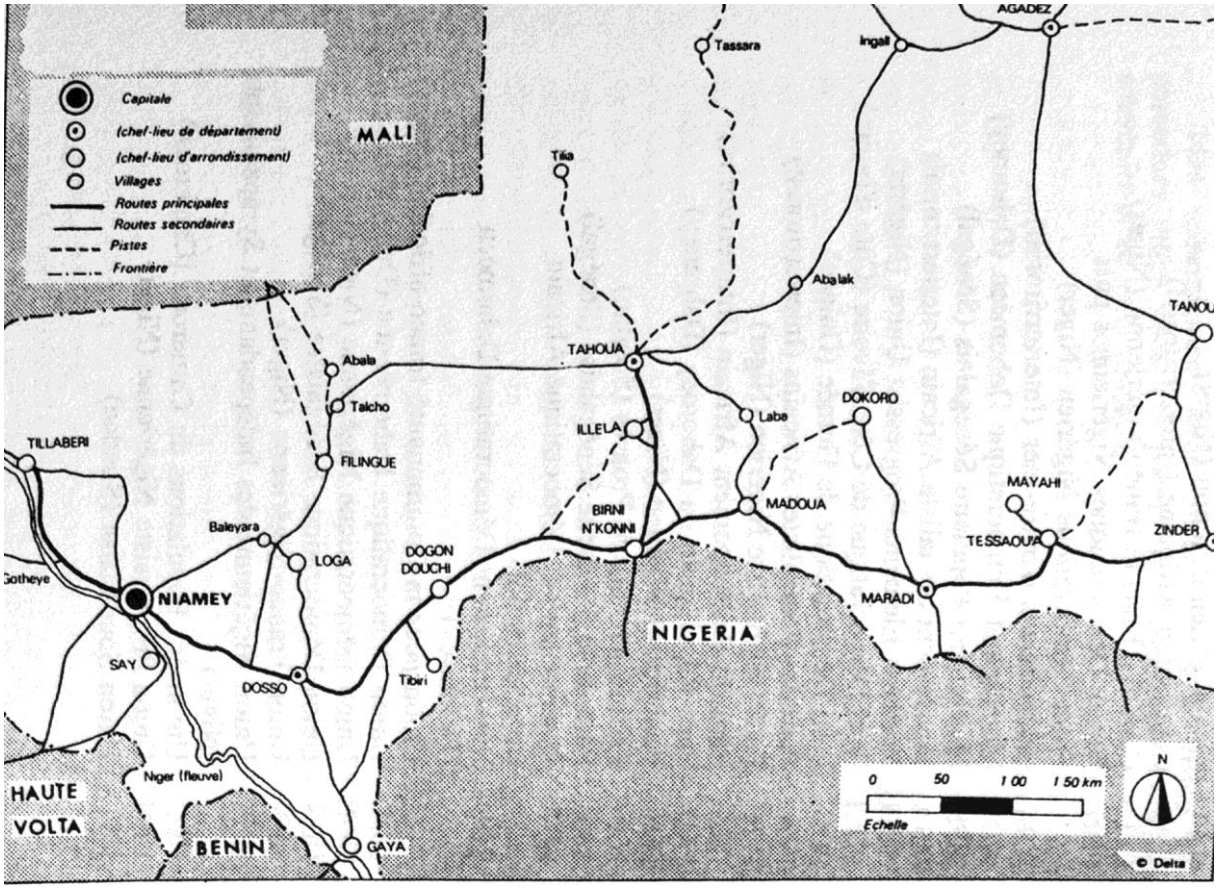
Afrique Occidentale Française [África Ocidental Francesa / AOF] e *Afrique Équatoriale Française* [África Equatorial Francesa / AEF]
Fonte: COOPER, Frederick. *Citizenship between Empire and Nation*: remaking France and French Africa, 1945-1960. Princeton and Oxford : Princeton University Press, 2014, p. 22.



Afrique Occidentale Française [África Ocidental Francesa / AOF]
Fonte: BENOIST, Joseph-Roger de. *L'Afrique Occidentale Française de la Conférence de Brazzaville (1944) à l'indépendance (1960)*. Dakar : Les Nouvelles Éditions Africaines, 1982, p. 6.



Mapa político do Níger
Fonte: FLUCHARD, Claude. *Le PPN/RDA et la décolonisation du Niger*: 1946-1960. Paris : L'Harmattan, 1995, pp. 6-7.



Pistes et routes du Niger [Estradas e rodovias do Níger]
Fonte: FLUCHARD, Claude. *Le PPN/RDA et la décolonisation du Niger*: 1946-1960. Paris : L'Harmattan, 1995, p. 16.