



DIENG, Bassirou. Estudo teórico das epopeias. Trad. Christina Bielinski Ramalho e Nouraide F. R. de Queiroz. In: **Revista Épicas**, Ano 1, N. 1, Jun 2017, p. 36-58.

Nossa gratidão e nossa homenagem ao Prof. Bassirou Dieng pelo grande legado de estudos teóricos, críticos e historiográficos sobre o gênero épico.

Notre gratitude et nos hommages au professeur Bassirou Dieng pour le grand héritage qu'il nous a laissé,

ESTUDO TEÓRICO DAS EPOPEIAS AFRICANAS¹

THEORETICAL STUDY OF AFRICAN EPICS

Bassirou Dieng²

Universidade Cheikh Anta Diop de Dakar, Senegal

¹ Este artigo é uma tradução autorizada do artigo original intitulado “*Étude théorique des épopées africaines*”, publicado nas atas da “Journée d’études du REARE (2015)”, *Le Recueil Ouvert* (on-line). Tradução realizada pela Profa. Dra. Christina Bielinski Ramalho (UFS) e por Nouraide F. R. de Queiroz, doutoranda em Estudos Linguísticos do Texto, do Programa de Pós-Graduação em Estudos da Linguagem da Universidade Federal do Rio Grande do Norte (UFRN). Algumas notas do texto original foram substituídas por referências de citações no corpo do texto.

² Sobre o professor Bassirou Dieng (1951-2016), sugerimos a leitura das páginas: https://www.ucad.sn/index.php?option=com_content&view=article&id=2125:hommage-au-pr-bassirou-dieng&catid=157:a-la-une&Itemid=18, http://www.leral.net/%E2%80%8BDisparition-de-Bassirou-Dieng-Un-professeur-de-vie-1951-2016_a188380.html#.

RESUMO: Este estudo apresenta resultados de trabalhos, sobre a epopeia do oeste-africano, conduzidos por pesquisadores do Departamento de Letras Modernas da Universidade Cheikh Anta Diop de Dakar, Senegal, e do Departamento de Literaturas e Civilizações do IFAN (Institut Fondamental d’Afrique Noire) da Universidade de Dakar, enfatizando a apropriação e a reformulação de determinados métodos de análise aplicados às epopeias africanas. A primeira abordagem é uma análise de texto e trata de identificar os principais temas e a narrativa. A seguir, traz a epopeia em uma perspectiva da oralidade como sistema, com seus contadores e seus ouvintes e trata, especialmente, da relação entre o gênero e o mito na diacronia. O estudo da epopeia africana, ora realizado, possibilita qualificar ou se ratificar as teses de Campbell sobre a épica africana. Por fim, discorre sobre a organização social, as instituições e o sistema dos valores visíveis na epopeia do oeste-africano.

Palavras-chave: Epopeia africana; Joseph Campbell; Oralidade.

RÉSUMÉ: Cette étude présente les acquis des travaux sur l'épopée ouest-africaine menés par les chercheurs du Département de Lettres modernes de l'Université Cheikh Anta Diop de Dakar, Sénégal, et du Département des Littératures et Civilisations de l'IFAN (Institut Fondamental d'Afrique noire de l'Université de Dakar), en mettant l'accent sur l'appropriation et la reformulation de certaines méthodes d'analyse appliquées aux épopées africaines. La première approche est une analyse de texte. Il s'agit de cerner les thèmes majeurs et le récit. Ensuite, l'épopée a été restituée à l'oralité comme système, avec ses diseurs et ses auditeurs, tout particulièrement les rapports entre le genre et le mythe dans la diachronie. L'étude de l'épopée africaine que nous avons menée permet de nuancer ou d'infléchir les thèses de Campbell sur l'héroïsme. Une dernière partie s'intéresse à l'organisation sociale, aux institutions, et au système des valeurs visibles dans l'épopée ouest-africaine.

Mots-clés: Chota Roustavéli; Épopée; Genres littéraires; *Le Chevalier à la peau de tigre*.

1. Introdução: a narrativa épica, seu objetivo e suas formas

A pesquisa sobre a epopeia do oeste-africano revela, à primeira vista, o extraordinário poder das taxinomias preestabelecidas, fixadas sobre outra realidade social ou verbal. Esta pesquisa³ vem sendo desenvolvida há quarenta anos, ainda que a análise de culturas e literaturas da África confunda-se com a chegada dos primeiros exploradores, desde o século XVII. Com efeito, o olhar dos primeiros africanistas, fundado sobre o postulado da hegemonia da escrita sobre a oralidade, subtraiu a epopeia das produções orais africanas. Na literatura francesa, o lugar central da epopeia no sistema literário, antes do triunfo do romance, explica em muitos aspectos esse reconhecimento tardio. Seria suficiente referir as proposições de P. Le Gentil que quase sacralizam essa forma literária: “Gênero nobre, quase sagrado, celebrado com solenidade,

³ Este estudo traz alguns pontos da síntese publicada por Lilyan Kesteloot e Bassirou Dieng, *Les Épopées d’Afrique noire*, Paris, Karthala/UNESCO, 1997, o que justifica algumas repetições necessárias para esclarecer o tema abordado. Os textos analisados encontram-se publicados em nosso trabalho *L’Épopée du Kajor, Paris/Dakar, ACCT/CAEG, 1993*.

em uma linguagem ritual, a liturgia do heroísmo cavaleiresco. Tal poesia deve ficar fora do alcance de tudo o que possa afetar sua grandiosidade” (1959, p.33).

A epopeia oral impôs-se paradoxalmente pela escrita. Foi um estudante africano de História (Djibril Tamsir Niane) que a institui como objeto de pesquisa no quadro da preparação de seu D.E.S, estabelecendo a versão de seu primeiro modelo histórico em 1960. Aqui, ainda, encontra-se esse poder das palavras; a obra de Niane tinha como título este enunciado mágico: *Sundjata* ou *epopeia mandinga*. O fascínio que a obra lida exerceu sobre a comunidade científica restringiu durante muito tempo as pesquisas nesse campo.

Quando iniciamos a coleta de textos da epopeia de etnia wolof do Kajoor,⁴ em 1976, muitos textos da área cultural tinham sido editados ou transcritos. Nós nos beneficiamos também com um importante material para um estudo comparado. Os trabalhos de nossos estudantes sobre o gênero, a partir de 1980, têm ampliado consideravelmente o seu *corpus*. Porém, a própria natureza do *corpus* wolof determinou a necessidade da elaboração de uma teoria mínima do gênero. Com efeito, ao contrário de outros reinos, cuja história deu origem a uma epopeia que celebra a fundação de um partido político, seu apogeu ou seu declínio, o reino do *Kajoor* dispôs de uma abundante literatura épica perpassando quatro séculos de história (XVI-XIX).

Pode-se destacar aqui uma primeira questão, sem resposta satisfatória, relativa aos determinismos subjacentes à produção de uma epopeia histórica. O império de Mali (séculos XIII-XVI)⁵ celebrou a ação do fundador Sunjata, que reuniu os grupos mandingos e guiou numerosos grupos da sub-região na sua ascensão. Seus maiores imperadores, como Kanku Musaa, de acordo com a historiografia moderna, são ignorados pela epopeia. Por outro lado, o importante reino de Fuuta Tooro,⁶ que existiu, igualmente, durante quase três séculos (XVI-XVIII), obscureceu seu fundador, Koli Teñela, que realizou um empreendimento similar ao de Sunjata para a união dos grupos funali. No entanto, esse reino celebra, em narrativas suntuosas,⁷ um dos heróis de seu declínio, Samba Gelaajo Jéegi, antes da ascensão da teocracia (século XVIII). Notamos,

⁴ A etnia *wolof* é o grupo majoritário no Senegal (mais de 40% da população). O reino do Kajoor (pronuncia-se Kadior) estende-se pelo litoral do Oceano Atlântico, de Saint-Louis a Dakar. Esse reino, fundado no final do século XV, teve sua derrocada no final do século XIX sob a pressão da armada francesa.

⁵ O império de Mali abrangia a República atual de Mali e parte dos países vizinhos (Guiné Conakry, Senegal, etc.).

⁶ O Fuuta Tooro corresponde ao vale do rio Senegal.

⁷ SY, A. Abel. *La geste tiedo*, th. 3^e cycle, Dakar, 1980; LY, A. *L'épopée de Samba Guéliadiégui: version orale peul de Pahal*. Nouvelles du Sud, 1991.

igualmente, a ambiguidade do discurso da epopeia dinástica, política, ou real que se dá, como fato da história, mas que existiu realmente apenas como descontinuidade. Veremos mais adiante como a oralidade, na região do oeste africano, gerencia a continuidade histórica.

No domínio da literatura oral, as dificuldades iniciais estão no enraizamento cultural das categorias literárias. Com efeito, cada cultura seleciona e organiza à sua maneira sua expressão literária no quadro de uso específico que faz de seus produtos culturais. Daí a importância de uma definição social e uma classificação particular dos gêneros. Em razão dessa relativa inadequação das taxinomias dos gêneros orais de uma cultura a outra, duas vias complementares se oferecem ao pesquisador para compreender o contexto da obra. Ele pode estudar na (ou as) única(s) cultura(s) em que trabalhe o sistema local das categorias literárias (abordagem etnológica); ou pode, também, pesquisar um conjunto de traços distintos que isolem esse gênero narrativo em um grande número de culturas para obter uma definição geral, senão universal do gênero (abordagem sociológica). Em todo o caso, este último procedimento resulta em um objeto ideal que se justifica por seu valor operatório, permitindo a comunicação entre especialistas de literaturas específicas.

2. A busca por um esquema narrativo

A análise sincrônica das narrativas épicas do Kajoor resulta rapidamente em algumas indicações que delimitam um quadro narrativo estável e os principais temas nele constantes. A lógica narrativa da epopeia difere da do conto. As ações no conto conduzem à leitura de um esquema narrativo determinado. A epopeia compõe-se de uma multiplicidade de micronarrativas. Sua lógica narrativa é legível apenas no discurso narrativo que se apoia sobre sintagmas narrativos tematizados, traduzindo um modelo cultural. Esses sintagmas comportam numerosas micronarrativas.

Nós pudemos, assim, observar pela análise da narrativa e pelo comparatismo, que o princípio estruturante da narrativa é a *busca do poder*. Ela articula-se sobre uma crise política, cujo resultado passa por uma luta que se delinea pela conquista ou reconquista do poder. Nesse cenário, a narrativa configura uma realidade social e política que destaca as instituições. A

epopeia dinástica informa-nos, de modo determinado, acerca das instituições sociais e políticas de uma época. Dessa configuração, deriva-se a escolha dos protagonistas da história.

A primeira parte das narrativas é dominada por uma estilização da vida em sociedade, cujo foco é a relação de parentesco. O núcleo familiar é o centro do conflito que se amplia progressivamente no conjunto da organização social, envolvendo as castas e as outras categorias sociais. Sobre esse fundo social se sobrepõe uma ordem política que coloca em evidência linhagens, a representação da concepção de um poder e as diversas instituições nas quais se incorpora. O desenvolvimento geral da narrativa integra também a biografia do herói. Trata-se, inicialmente, de uma aventura individual (nascimento, infância, iniciação), que se amplia com o conflito político, em uma epopeia coletiva. Essa estruturação da narrativa mostra uma imbricação do social e do político. A epopeia wolof *ajoor*, nesse sentido, é sempre a história de uma legitimação em que o objeto é a celebração de um matriarcado primordial. A figura da mãe, nessa ordem de ideias, está no centro da abertura das narrativas, de *Sunjata* (século XIII) a *Lat-Joor* (século XIX). Na epopeia mandinga, a mãe de Sunjata é a heroína de uma longa narrativa dentro da narrativa. Conforme as necessidades da narração, essa sequência é detalhada ou resumida, e a referência à mãe pode ser pontuada ao fim da iniciação do herói: Sunjata enterra sua mãe antes de empreender suas batalhas para a reconquista do reino Mandingo. Na epopeia do *Kajoor*, a figura da mãe, da mulher é um dado político presente em todas as partes da narrativa. A vida de uma mãe é concebida essencialmente como uma trajetória feita de provações e de sacrifícios. A vitória do herói é considerada como a recompensa de esforços acumulados.

A figura do pai serve de suporte para a introdução do conflito político. Com efeito, na concepção patriarcal, o pai reúne várias esposas identificadas pelas linhagens. A luta pelo trono resulta, frequentemente, de sua competição. E ele mesmo é, geralmente, a fonte do conflito, se se trata de um rei que manipula as leis em benefício de uma ou de outra linhagem.

A crise política, na narração, constrói-se em torno das disfunções precisas de um sistema político: exercício tirânico do poder, retomada inconstitucional, falha na distribuição complexa das funções do aparelho do Estado (ligadas de maneira hereditária às categorias sociais), retomada de uma relação de vassalagem, guerra interestatal etc.

A exacerbação da crise política ou a necessidade de uma iniciação, quase sempre, impulsiona o herói para o exílio. Essa dimensão espaço-temporal da narrativa se esclarece, verdadeiramente, com a evocação dos mitos que nós analisamos a seguir, a propósito da relação com a história. Mas se pode apreender que a sequência do exílio é um dado estrutural fundamental da epopeia. O herói criança ou jovem guerreiro completa sua formação e sua iniciação. Ele está em busca de desenvolver uma habilidade.

Os atos realizados pelo herói durante o exílio são rigorosamente articulados no sentido da luta, e das soluções necessárias à crise social e política que estimula o seu início. De um modo geral, o herói deve se constituir como protótipo do guerreiro e do rei. Na epopeia de *Sunjata*, o modelo dos heróis de todas as epopeias dinásticas do oeste africano é um mestre caçador (*simbon*), dominando um saber mágico e a arte de guerrear. Alistado nas armadas estrangeiras, diferentes figuras de autoridade reconhecem suas qualidades guerreiras. Os reis o iniciam para o comando e a gestão dos homens. A epopeia wolof de *Lat-Joor*, no século XIX, mantém-se ainda nesse sentido. O herói wolof usa como pano de fundo os atributos do herói mandingo. Mas a concepção do modelo heroico e do rei se estende a dados contextuais que são sujeitos a um tratamento específico. O tema da errância que conduz o herói está sempre presente. No entanto, o herói se responsabiliza por novos valores religiosos e islâmicos sobre a autoridade do guia religioso Maba Jaxu.⁸ Resistente diante da colonização francesa, lança-se à guerra contra esse novo inimigo.

Após o exílio e a iniciação, a narrativa dispensa um amplo espaço às peripécias militares. A ação épica vem a ser, então, plena, a epopeia concretiza-se.⁹ A narrativa associa todos os personagens em uma ação coletiva. A oralidade os concebe sob a forma de arquétipos. O herói ocupa um lugar central e os outros personagens são definidos em relação a ele. A narração épica apresenta-se sob a forma de um quadro de contrastes. O sobrenatural acentua a dimensão dramática da ação. A vitória e a entronização servem para restaurar uma ordem social e política. Na epopeia da resistência e das conquistas coloniais (século XIX), a necessidade de incorporar os valores intrínsecos a essa ordem o conduz a uma vitória que seria impossível.

⁸ O guia religioso Maba Jaxu empreendeu no século XIX o islamismo em uma parte do Senegal (atual região do Saalum).

⁹ Ver SOW, Moussa. **Aspect de l'énonciation dans la littérature épique d'Afrique**. th.3^e cycle, Lyon II, 1980.

3. Do mito à epopéia

Os gêneros orais resgatam uma mesma base linguística, em que se observa uma circulação permanente dos motivos e dos discursos fortemente “trabalhados”. A essência primeira da epopéia é o mito. A partir de Dumézil, a relação mítico-épica é fundamental em todas as teorias épicas. O postulado de Dumézil estipula que, na passagem da sociedade organizada em clãs à sociedade política, sobrepõem-se os atributos dos deuses sobre os heróis históricos. Essa tese esclarece dois processos: *a trajetória histórica de determinada sociedade* e *o funcionamento do imaginário*. Mas a transposição do modelo de Dumézil para aí. Com efeito, se os atributos dos deuses e dos heróis podem ser sensivelmente os mesmos em toda a parte, não se pode confundir os trajetos antropológicos e os imaginários que os modificam.

A figura real oeste-africana na sua fase constitutiva, por exemplo, é uma condensação de diferentes atributos divinos: Pemba, divindade cosmogônica, representa o poder; a divindade Faro representa a justiça, e é o herói regulador de toda desordem; a divindade Muso Koroni, a “velhinha”, representa a sabedoria: é a onisciência, mas também a perturbação e a desordem.

O conjunto desses atributos está presente em duas figuras históricas e antropológicas, que são também as estruturas simbólicas do imaginário mítico-épico: a figura do *laman*¹⁰ (mestre das terras) e do *simbon* (mestre caçador). As narrativas míticas e épicas wolof, como as da sub-região, colocam em cena determinado espaço, onde uma comunidade organizada em clãs instala-se pelo “direito do fogo”. A terra curva-se ao gênio do lugar. O grupo desenvolve-se pelo *droit de la hache*, um direito de exploração que é concedido pelo primeiro *laman* a outros que chegam. Estes irão apenas limpar com o machado o pedaço de terra que lhes foi dado. A organização da célula *lamanale* torna-se mais complexa, aparecem os grandes *laman*; sua forte migração provoca relações conflitantes entre diferentes comunidades, evoca a solução das divergências que possam surgir entre elas (esses são os elementos constitutivos dos mitos de fundação). Mas chega o momento em que a complexidade desses conflitos de interesses abre a via aos grupos dos caçadores-guerreiros e dos agricultores estrangeiros. Eles intervêm na mediação dos conflitos e

¹⁰ Essa expressão é para nós um conceito operatório que explica as formas de organização antes do surgimento do Estado. Nas sociedades fulanis como nas de Fuuta Tooro, será esse o pastorado que evoluirá para organização política.

asseguram, conseqüentemente, sua proteção contra os ataques externos. O poder político nasce, então, e o tributo que é pago para essas tarefas legitima o sistema tributário, bem como a autoridade fiscal. Os mitos de fundação dinástica e as epopeias oeste-africanas representam assiduamente a conjunção dessas duas entidades que prenunciam o surgimento da realeza através da junção de seus atributos.

3. Epopeia e história

O estudo da epopeia, do ponto de vista da história, encontra na epopeia wolof *ajoor* um campo de investigação excepcional na África do Oeste. A proximidade histórica das epopeias do fim do século XIX e do início do século XX, às quais se pode acrescentar vasta documentação escrita sobre um mesmo evento pela administração colonial, esclarece questões que há muito tempo preocuparam os especialistas da Idade Média. A epopeia dinástica, além disso, nutre-se de numerosos procedimentos, permitindo gerir a continuidade histórica. Os feitos históricos constituem-se objeto de crônicas, essenciais ao respeito dos princípios da transmissão do poder. Cada família forma sua genealogia e os feitos perpassam a sua história; as crônicas consagradas aos heróis servem de matéria, quando uma família está associada ao exercício do poder.

Na sociedade wolof, o contador de histórias do reino (*baj-gewel*) ocupa lugar central; é o narrador da epopeia, na sua função de gestão da informação histórica e política. Vale ressaltar que na vida cotidiana ele era iniciado ao mesmo tempo em que o futuro rei. Ele era, além disso, intimamente associado à vida familiar do rei como aos assuntos de Estado. É um ator do primeiro plano no ritual do feito de guerra, que começa por uma vigília com canções e entretenimento com narração de feitos heroicos que consolidam a teoria das cantilenas desenvolvidas pelos medievalistas. Porta-estandarte da armada, ele é testemunha privilegiada dos feitos de guerra. Ele tem a responsabilidade de, ao retornar, reproduzir uma narração do evento. Temos, amplamente, desenvolvido essas teorias alhures¹¹. Confrontando igualmente a trama histórica da Epopeia de *Lat-Joor* com os dados da historiografia, observamos que os dois discursos se apoiam perceptivelmente sobre os mesmos fatos que se destacam e, sobretudo, na mesma lógica na configuração do evento. O estudo das epopeias do último período mostra que a elaboração

¹¹ KESTELOOT, Lilyan et DIENG, Bassirou. *Les Épopées d'Afrique noire*. Paris: Karthala/UNESCO, 1997.

da primeira narrativa se funde ao fato histórico. A primeira versão da epopeia dinástica é o fato do contador de histórias do rei, em que nossas epopeias registraram o nome na narração com um papel de atuação estável, como Balla Fasséké, na epopeia de *Sunjata*; ou Sewi Malal Laayan, na de *Samba Gelaajo Jéegi*. Existem poucas epopeias, de nosso conhecimento, sem esse tipo de personagem.

Realizaremos, em seguida, uma leitura dos mesmos feitos ao longo desse período. Qual é o tanto de distorção e erosão que o tempo faz emergir da matéria histórica? As narrativas atuais são uma reatualização fiel das performances antigas? A essas questões, torna-se necessário acrescentar as peças da oralidade que fazem circular os motivos da narração nos dois sentidos da história. O *Sunjata* marcou fortemente a matéria oral que o precede. Pode-se observar, assim, que certa variedade de informações introduzida no séc. XVIII, por exemplo, encontra-se nas narrativas do séc. XIII¹². Pode-se, no entanto, validar as narrativas antigas, na sua forma e no seu conteúdo, fundamentando-se em alguns relatos.

Vimos que o contador de histórias real se beneficiava de uma formação rigorosa. Além disso, a matéria genealógica que embasa a epopeia dinástica, indispensável à transmissão do poder, era estritamente gerida. O acompanhamento musical dessas obras concorre igualmente para a boa memorização das narrativas. Vale destacar que o canto longo e repetitivo do contador de histórias, denominado *fasa* – em mandingo; e *woy* – em wolof, feito dos elementos genealógicos e históricos, constitui um tipo de ajuda para a memória dos contadores. Mas o argumento decisivo, nesse contexto, encontra-se no estudo das versões fixadas pelos viajantes árabes e navegadores. O modelo de comunicação da oralidade mostra que as sociedades tradicionais respondem à solicitação de informação pelos discursos formalizados (tradição registrada no discurso). Pode-se, assim, isolar nas relações de viagens, epopeias e mitos, cujas versões atuais são pouco modificadas. A estabilidade relativa desses ditos nos tem, enfim, permitido vislumbrar a evolução do gênero na diacronia. Com o objetivo de explicar e legitimar as instituições sociais e políticas, a epopeia evolui muito lentamente em sua forma. Ela abrange domínios históricos muito amplos (um ou dois séculos). A forma mais antiga da epopeia dinástica,

¹² Ao contrário do uso, em conformidade com os medievalistas ocidentais, ao falar de uma epopeia do século XIII, não se trata de *textos*, mas de *fatos* do século XIII.

próxima ao modelo mitológico, remonta ao fim do séc. XVII. Desse período até o final do séc. XIX, o Oeste-Sahélien é o teatro “de transformações crescentes inéditas [...] no sistema sociopolítico marcado por falhas e subversões consideráveis” (FALL, 1985, p. 217), é a Era do regime *ceddo*¹³ e sua violência. A caça ao homem e o tráfico de escravos instauram uma insegurança permanente. O modelo da epopeia, que celebrava a dimensão mítica dos fundadores do império, vai ser profundamente reformulado para celebrar o guerreiro e os militares. Com efeito, as armadas profissionais surgem em detrimento das antigas defesas coletivas. O novo lema é “o poder é a mão armada (*nguur que ngaru fetal*, em wolof)”.

Mas rapidamente esses exércitos de defesa se voltaram para pilhagens armadas para alimentar os barcos negreiros. Esses se destinaram, primeiro, a locais em que sobreviventes que se encontravam e construíam uma vida da comunidade e solidariedade, que são os dois pilares da civilização africana. Foi assim que, no final do século XVIII, emergiu uma nova classe social e política para defender as populações dos príncipes. Ela se configura como uma elite árabe, vista como uma figura de saber, resultado do contato com as pessoas do Maghreb.

Originalmente, esses líderes religiosos eram meros instrutores que se enraizaram em áreas rurais distanciadas de centros políticos. Uma epopeia religiosa foi construída sobre o substrato da epopeia dinástica. O *clerc*¹⁴ da Idade Média europeia apareceu. Ele transcreveu histórias que trovadores contam pelos caminhos até hoje.

4. Simbolismo mítico e narrativa épica

Nossos trabalhos sobre a epopeia do oeste-africano propiciam, por vezes, meios de qualificar ou de rejeitar uma teoria dada como geral. Os trabalhos de Pierce servem-nos para articular a análise dos textos africanos, mas as teses de Campbell são utilizadas para os estudos sobre os mitos africanos, e mais ainda sobre as epopeias africanas.

Na análise das obras, pode-se decodificar o sentido dos signos por meio da fundamentação em três procedimentos de simbolização do inconsciente apreendidos pela psicanálise:

¹³ Tipo de regime monárquico [nota das tradutoras].

¹⁴ Uma espécie de “funcionário” próprio das sociedades medievais [nota das tradutoras].

1. *a condensação*, ou a junção de várias cadeias associativas de ideias ou de sentimentos que se concentram na representação de um mesmo símbolo;
2. *o deslocamento*, que consiste em transferir uma ideia ou um sentimento de um objeto original a um outro que o representa de modo mais ou menos adequado;
3. *a cisão “splitting”*, ou divisão de um objeto significativo em dois fragmentos, um considerando os atributos favoráveis, e outro, os desfavoráveis (cf. A representação da figura real, na longa duração, nas epopeias oeste-africanas).

Observamos, em seguida, conforme Pierce (1932), que, em todo o sistema simbólico, uma lei posicional explica o funcionamento do conjunto todo. Em uma configuração simbólica, um foco constitui um núcleo em torno do qual gravitam símbolos periféricos. Todas as representações míticas e épicas do *Kajjor* têm sua origem na figura real, da qual tentaremos traçar a composição. Essa figura segue primeiro o *deslocamento*, transpondo as qualidades da divindade ao rei, chefe da comunidade. O rei não é identificado como o princípio positivo da semelhança divina. Mas, para representar o papel de princípio regulador do mundo, a figura do rei reproduz no mito e na epopeia o princípio contrário que lhe serve de oposição:

Faro Pemba

Herói Anti-herói

Faz-se necessário, aqui, distinguir essa semelhança do mito cosmogônico reproduzido na oposição fundamental da epopeia das demais semelhanças míticas:

Jaabe Bida

Ilo Camaba

Elas são relativas aos cultos, sua transposição insere-se entre esses dois extremos. Com efeito, de Faro-Pemba ao par herói/anti-herói, a interiorização do princípio positivo do divino pelo rei procede do culto *Jabe -Bida* (mito de fundação do reino do *wagadou*), *Ilo-Camaba* (mito de fundação clerical). Essa dualidade, proveniente do culto, condensa-se para atualizar-se na figura do rei. Outra condensação produz-se na conjunção desse princípio, transcendendo a figura do

guerreiro-*simbon*. Durante a história, sua *cisão* virá sob forma de ruptura epistemológica. É nesse momento seguinte que aparecerá, na representação épica, o sagrado que significa o *simbon*, que é também para diferenciar do sagrado divino. O sagrado do caçador é a expressão da força mágica. É o *booli bambara* que adquire sua força mágica instaurando seu próprio culto. Quando chega ao ápice do seu poder, ele se considera autônomo em relação à divindade. É preciso associar a essas figuras, que conduzem o fato político e suas tensões, à figura de Muso Koroni, a velhinha, que é também uma figura da divindade maior. Ela é a fundamentação de todas as representações da personalidade feminina da epopeia ao conto.¹⁵ Quatro séculos de epopeia representam as imagens complexas dessa figura única, trazendo a repercussão de uma dualidade.

Como já abordamos anteriormente: a significação e a estrutura das narrativas épicas são fortemente determinadas pelos múltiplos níveis de sentidos dos mitos. Essa relação intertextual é, inicialmente, de ordem estrutural pois a narrativa épica transpondo geralmente a estrutura narrativa de um mito, como um palimpsesto. A referência aos trabalhos de Joseph Campbell impõe-se aqui. A estrutura profunda de nossos mitos corrobora efetivamente com o esquema narrativo destacado por Joseph Campbell nos grandes mitos universais, formalizando o itinerário iniciático dos heróis salvadores; no entanto a análise dos mitos africanos conduz à limitação de seu escopo.

Joseph Campbell, a partir do postulado freudiano do complexo de Édipo, analisa o percurso dos heróis e dos profetas. Ele observa a recorrência do mesmo esquema narrativo. O herói rompe suas amarras com o mundo maternal, morre simbolicamente para essa vida no curso de sua viagem iniciática rumo ao mundo do espírito. Ele deve conseguir unir a fonte do sagrado, da energia de todas as coisas, e retornar para governar ou dirigir os homens. Prometeu, Jason, Eneias. Moisés, Buda etc. seguiram assim itinerários semelhantes. Todas essas narrativas são construídas sobre o seguinte esquema:

Separação Iniciação Retorno

Joseph Campbell, escreve:

¹⁵Cf. BA, Amadou Hampaté. **Njeddo Dewal. Mère de la calamite.** Abidjan: NEI-EDICEF, 1994 (1. ed., NEA, 1985).

A primeira tarefa do herói é experimentar conscientemente as etapas anteriores do ciclo cosmogônico e, então, remontar através de diferentes idades da criação até a emanação original. A segunda tarefa é retornar desse abismo ao plano da vida contemporânea e, aqui, servir de transformador humano às energias demiúrgicas (1978, s/p).

O postulado edipiano, que serve de base à análise de Joseph Campbell, deve, no entanto, ser separado ou diferenciado no mito africano.

Certamente, esse tipo de problematização é, por vezes, operatório: assim a narrativa de *Njaajaan*, herói fundador dos reinos wolof, o mais amplamente reproduzido pela epopeia wolof, construiu sua trama sobre um conflito fortemente edipiano. Njaajaan se opõe à sua mãe, viúva, recusando a presença de outro homem na sua casa; isso determina seu início e sua imersão no rio Senegal. É uma forma de morte simbólica. O herói sairá do rio irreconhecível, metamorfoseado, recusando a linguagem humana. O herói segue assim todo um processo para retomar a figura humana e conseguir a administração da cidade.

Entretanto, mesmo esse caso em que se aplica o postulado edipiano pode ser relido em função da iniciação tradicional. As sociedades da sub-região instituíram para os filhos essa ruptura com a mãe aos 7 anos de idade, antes da entrada no bosque sagrado ou *lël* (ritual de circuncisão). Ele sai adulto, detendo um saber para a sua inserção social harmoniosa. Essa iniciação comum, no entanto, não considera seus itinerários de heróis que traçam um percurso exemplar. Nós evocamos, mais seguramente, a iniciação do mestre de cerimônia, do mestre do saber supremo, através de um conto bem conhecido nas sociedades. A obra coletiva do grupo E.R.A. do CNRS consagrada à *L'enfant terrible*¹⁶ (criança terrível), dá o sentido da narrativa que dramatiza essa iniciação. Essa narrativa com mais de 200 versões analisadas, descreve um ser desmedido, que nega todos os valores sociais. Na narrativa wolof de *Samba Seytaane*¹⁷, o herói mata primeiro sua mãe e foge com sua irmã em uma viagem de múltiplas peripécias. Ele percorre primeiro as diferentes ordens humanas e seus valores para rejeitá-los. Sua busca além do humano o conduz ao reinado. Esse percurso é verdadeiro ancoradouro cultural local dos mitos iniciáticos universais.

¹⁶V. Gövög, D. Rey-Hulman, S. Platiel et C Seydou, **Histoires d'enfants terribles** (Afrique Noire). Maisonneuve et Larose, 1980.

¹⁷Ver L. KESTELOOT, L. et MBODJ, C. **Contes et mythes wolof**. Dakar: N.E.A., 1983; KESTELOOT, L. E B. DIENG, B. **Contes et mythes du Sénégal**, Paris-Dakar, Edicef- IFAN, 1986, (cf. " Bandia Wali et la sorcière "),reed.. Enda/Maisonneuve, 2007.

As narrativas épicas perpassam esse simbolismo em uma dupla articulação. Seu herói, cujo destino e poder devem ter início com a errância, rompe com seu universo original. Essa errância ascendente conduz às fontes do sagrado.

Todas as demais narrativas são estruturadas conforme esse modelo de viagem iniciática:

Separação ExílioRetorno triunfal

A imagem da mãe, quando aparece, configura uma condensação (uma superposição) simbólica da ruptura iniciática e da exaltação moral fundando a ascensão social do herói. Ao longo dos séculos, essa subestrutura do mito desdobra-se no desenvolvimento geral da narrativa, a macroestrutura da busca do poder, e toma uma forma residual. Ela influi, por exemplo, na representação de determinadas ações, interessando à entronização do herói; é assim que o banho *xuli-xuli* (banho sagrado da entronização), ritualizando o renascimento e o sagrado, pode entrar na narração dramatizando o conflito. As narrativas do século XVIII, época da apologia à violência dos ceddo (guerrilheiros da coroa), servem de referência para explicar essa transgressão do sagrado.

A análise da epopeia desse período leva a discutir mais profundamente a tese de Joseph Campbell. A ideologia da maturação mítica da epopeia *lamanale* mostra-se, com efeito, em seus textos, em proveito de uma visão em que o *poder* é igual à *força*. Os heróis aspiram uma sacralidade imediata, justificando-se pela força e não por uma longa conquista. A aquisição progressiva de uma qualidade, ao fim de um longo itinerário, torna-se uma imagem da violência. Para além dos episódios ligados ao sagrado, a narrativa épica reatualiza constantemente um simbolismo social.

5. Os modelos semânticos ou temáticos

A epopeia, transpondo sistemas como a organização social, as instituições, o sistema de valores, oferece uma grande legibilidade de seus referentes e contextos históricos.

5.1 Valores familiares, jogo social e papéis de atuação

A estrutura parental é o núcleo da representação. Laurent S. Barry observa: “Se há um conceito antropológico que se pode legitimamente qualificar de fundamental, é o de filiação (descendência)” (2000, p. 67). De acordo com o sociólogo Mamadou Niang, ela deve ser a base de toda a relação sociológica da sociedade tradicional¹⁸. É também o fundamento da trama da narrativa épica wolof. Isso que se evidencia, inicialmente, na epopeia do *Kajoor*, em que uma profusão de personagens tem gradações diversas de parentesco. A humanidade épica oferece a imagem de uma sociedade em que nenhum indivíduo existe por seus valores intrínsecos. Ele é revestido de valores, segundo seu estatuto social. É parte de um grupo, pertence a uma linhagem nobre ou pobre, filho ou neto de pais ou de avós que se destacam por uma ação gloriosa ou infame.

Esse universo articula-se também em torno de relações de consanguinidade (*meen/geño*), de aliança (*néeg*) e de filiação. A representação dessas noções focaliza-se em valores de solidariedade ou de oposição; de direito ou de dever; de afeição ou de hostilidade. A análise fundamenta-se em noções wolof consideradas pelos sociólogos como conceitos operatórios¹⁹. Trata-se de noções de *askan*, de *xeet*, de *meen* e de *geño*. A noção de *askan* designa o conjunto de ancestrais originais de um grupo. Para se distinguir do Outro, ao qual não se liga por nenhuma relação de parentesco, refere-se a essa denominação genérica de todo o grupo. O que não pertence ao *askan* é verdadeiramente estrangeiro, de forma que não pode unir-se ao grupo nem mesmo por uma relação de aliança.

Mas as noções verdadeiramente operatórias na narrativa épica são as de *xeet*, de *meen* ou de *geño* que restringem o grupo familiar e singularizam o herói.

O *xeet* e o *meen* aplicam-se ao parentesco matrilinear em diferentes graus. O *xeet* designa a linhagem maternal em proporções restritas. A linhagem *géej* é, por exemplo, um *xeet*. Mas a ampliação desse grupo ao longo da história pela poligamia conduzia um indivíduo a restringir sua linhagem a um ancestral mais direto. Quando determinado ramo genealógico intervém em um *xeet*, pode-se falar, mais especificamente, de *meen*.

¹⁸ NIANG, Mamadou. La notion de parenté chez les Wolof du Sénégal. In : *Bull.* Ifan, Dakar, 1. XXXIV, série B, n° 4, p. 802-825.

¹⁹ Abdoulaye Bara Diop, *La société wolof*, 1981; *La famille wolof*, Paris, Karthala, 1985.

Na sociedade wolof, o indivíduo tende a se unir ao grupo mais próximo. A palavra *xeet*, por uma analogia, pode denotar em nossos dias a etnia, a raça. O *meen* representa, no seio do grupo, o apego à mãe, ao leite materno. Os indivíduos de um mesmo *meen* perceberão seu parentesco como uma similaridade de essência ou de existência (ontologia). As relações de identidade se estabelecem entre eles. Os sentimentos que afloram são a expressão de um amor pulsante, podendo levar até o sacrifício. A noção de *geño* é corolário desse *meen*. A palavra *geño* significa, em seus sentidos próprios, cinturão. Por extensão, designa o parentesco patrilinear. Determina o patronímico (*sànt*). O grupo *geño* é o que se ampliou mais rapidamente pela poligamia. A palavra *geño* traduz-se no plano social e sentimental pelas atitudes de *wujje* e de *nawle*. O *wujje*, originalmente, define as relações entre coesposas. Refere-se, especialmente, às relações de oposição e de competição entre *coesposas*. Essa situação é assumida pelas crianças em termos de competição que desenvolve a noção de *nawle* (social). O irmão de um mesmo *geño* é um *nawle* que se iguala em tudo, até mesmo ultrapassa. Essa competição reveste na trama narrativa formas complexas e diversas.

5.1.1 A figura da mãe e o estatuto do herói

A exaltação do *meen*, na retomada do poder, implica uma relação particular entre o herói e sua mãe na epopeia. A mãe de um futuro rei e de um herói tem atributos fora do comum, elevando-se a esse mesmo patamar. O herói tem, necessariamente, uma mãe excepcional. Seus valores incorrem em uma sentença ainda atual no meio *wolof*: *ligeey ub ndey añub doom* (m.a.m): “o ‘trabalho’ da mãe serve de nutriente a seu filho”. Essa noção de trabalho é concebida como uma soma de provas aceitas pela mulher em seu papel de mãe e de esposa. Determinadas narrativas épicas do *Kajoor* lhe dão uma forte representação.

As relações tio-sobrinho estão no centro do funcionamento do núcleo maternal. O tio é o chefe incontestável. Ele é considerado como o substituto masculino da mãe. Ele assume o papel de autoridade e de guia do sobrinho cada vez que esse empreende uma busca do poder.

5.1.2 A extratificação social e a representação épica

A sociedade tradicional funda sua organização sobre grupos socioprofissionais. Os indícios dessa extratificação social pontuam nossas narrativas. Com efeito, a narrativa épica transpõe sempre o lugar comum do aparelho do Estado em que todos os grupos são representados. Esse aparelho configura a consciência de uma comunidade engajada em uma ação fundamental. Trata-se de escolher representantes políticos que vão gerir um destino coletivo. É nesse sentido, também, que a narrativa traz as diferentes camadas sociais compondo o grupo. Destaca os fundamentos sociológicos dos quais decorrem as relações entre as diferentes categorias sociais.

O imaginário representa o social no que ele tem de constante. O *garmi* nobre está no centro de todas as narrativas. É o único habilitado a exercer as funções de *dammeel* ou de *teeñ* (rei), é o herói principal de toda a epopeia. O não nobre *jàmbur* e o cativo estão fora dessa trajetória ao poder. O herói *garmi* está cercado por uma multidão de personagens, membros de sua família. Os membros das outras camadas sociais são comparsas. É esse um dos aspectos mais visíveis do discurso ideológico. Seria interessante, no entanto, sobrecarregar os “efeitos de sentido”. Como as diferentes camadas sociais vivem e sentem uma mesma lei sociológica? A extratificação social é a hegemonia de um grupo no sentido de Gramsci, ou seja, da persuasão.

Ao passo que o grupo não nobre, o camponês, confunde-se, quase sempre, com o povo *ajoor*, em geral, na narrativa os grupos dos guerreiros *ceddo* e dos cativos são representados em papéis específicos. Isso se deve a posições particulares que cada um desses dois últimos grupos ocupa na sociedade. Na epopeia, por ser a narrativa de uma ação de guerra, geralmente, o não nobre ou simples soldado ou camponês pode passar despercebido; no entanto o contador de histórias, historiador-testemunho e consciência coletiva, e o cativo, chefe da armada, guerreiro por excelência, encontram-se a frente dos combates.

A epopeia wolof, definitivamente, ressalta a organização plurifuncional²⁰ da família. Do ser do personagem ao seu *status* no grupo, o imaginário distingue níveis de inserção. A ação épica em seu sentido social é uma evocação do idealismo do funcionamento das estruturas. Focaliza-se sobre seus pontos frágeis e sobre seus pontos de tensão. Os grupos corporativos (*forgerons*

²⁰ CAZENEUVE, Jean. **Dix grandes notions de la sociologie**. Paris: Seuil, 1976 ; SECA, Jean-Marie Seca. **Les représentations sociales**. Paris: A. Colin, 2001; MANNONI, Pierre Mannoni. **Les Représentations sociales**. Paris : PUF, 1998; ABRIC, Jean-Claude. **Coopération, compétition et représentation sociale**. Cousset: Del Val, 1987 ; BERA, Mathieu et LAMY, Yvon. **Sociologie de la culture**. Paris, A. Colin, (2003) 2008.

bijoutiers, tisserands, cordonniers) e o camponês são estranhamente ausentes na representação épica wolof. A epopeia difunde, principalmente, as imagens sobre a família que, em suas projeções verticais e horizontais, é aberta às crises e às rupturas.

5.2 A representação do fato político

A narrativa épica, que traça a busca incessante do poder, é, conseqüentemente, um texto essencialmente político. O fato político sobrepõe-se às estruturas sociais para melhor explicitá-las²¹. As manifestações de afeição ou de hostilidade, encobertas pela armadura social, são atualizadas no breve momento de tensão política que descreve a narrativa. Conseqüentemente, destacam-se algumas características da vida política e suas representações: primeiro, o poder político e seu conteúdo; em seguida, o aparelho do Estado e seus personagens; e a relação indivíduo-grupo como ponto conclusivo.

A narrativa constrói-se em um momento de crise. O poder político é violado em seu conteúdo e em seu exercício. Em torno dessa desordem social e política, um combate é travado para uma restauração. A epopeia ressalta os modelos de violação do poder, as razões de sua contestação, bem como os meios de neutralização da autoridade contestada. Pode-se interpretar a crise política como um conflito indivíduo-grupo. Ele destaca, essencialmente, que o político é inseparável do social. A atualização dessa aproximação permite uma síntese de diferentes ideias. Mas o que devemos apreender acerca do herói em torno do qual a narrativa épica se desenvolve? Ele é concebido por todas as formulações do conflito político. É elemento pelo qual passa a violação do poder. É a razão de uma contestação de autoridade. Ele pode, também, ser o meio de neutralização da autoridade contestada. O herói épico, desse ponto de vista, está imbricado numa relação indivíduo-grupo como representante da comunidade. Mas nesse universo, onde o homem se interroga sobre seu destino, as respostas são frequentemente articuladas para uma invocação do sagrado.

²¹ BAZIN, Jean et TERRAY, Emmanuel (éd.). *Guerres de lignages et guerres d'État en Afrique*. Paris: Eds des Archives contemporaines, 1982; BOUTET, Dominique et STRUBEL, Armand. *Littérature, politique et société dans la France du Moyen Âge*. Paris : PUF, 1978 ; BOUTET, Dominique et VERGER, Jacques. *Penser le pouvoir au Moyen Âge (VIII^e - XV^e siècles)*. Éds Rue d'Ulm, 2000; GUILLOT, Philippe. *Introduction à la sociologie politique*. Paris : A. Colin, 1998; RIVIÈRE, Claude. *Anthropologie politique*. Paris: A. Colin, 2000.

5.3 A representação do fato religioso

A representação do fato religioso toma múltiplas formas que refletem, entretanto, certa permanência dentro de sua diversidade. O fato religioso é sempre a expressão de uma força que o herói agrega a suas virtudes. É o *marabou*, intercessor dos homens junto às forças invisíveis, que é o núcleo da maior parte dos motivos.

A narrativa épica coloca em cena uma luta. Grupos se enfrentam. O clímax da ação é a conquista para uns e a derrota para outros. O fato religioso, que participa do funcionamento da narrativa, deve ser apreendido entre esses dois termos. Na conquista, o fato religioso é um poder não dispersado. As forças hierarquizadas e somadas são indissociáveis do ser do herói para a vitória²². Os wolof dizem em um jogo de palavras que o talismã age somente se estiver ligado ao seu dono: “*Gallàj, galloo, le gris-gris, en bandoulière*”. Enfatiza-se a necessidade de uma conjunção permanente de forças religiosas e do indivíduo. A eficácia de toda a força religiosa é inerente a essa condição.

Outra faceta da ação das forças religiosas manifesta-se na derrota. Nesse caso, as forças religiosas não agem. Quando um indivíduo não se beneficia mais de uma força mágica, de um talismã, os wolof dizem: “*gàllàjam tocc na*” [suas forças ocultas estão quebradas]. Essas concepções anunciam o sagrado na grande força do guerreiro. O herói Masire Isa Jéey, para o poder mágico lendário, é o autor de feitos de guerra extraordinários. Como mostram seus feitos durante o exílio dos *géej*, Masire Isa Jéey recebe as descargas de fuzis das tropas do Trarza. Ele protege a fuga dos *géej*, fazendo de seu corpo escudo entre as balas dos maures e os *fuyards*. Ele mostra a mesma invulnerabilidade em Ardo le Peul, o arrogante.

As forças religiosas são a expressão de um sincretismo resultante do contributo do Islam e do substrato das crenças tradicionais. Esse sagrado manifesta-se sob diferentes formas nas narrativas. Ele se encontra na maior parte dos constituintes do sincretismo religioso wolof. Na provação e ação épica, o feito religioso exprime-se na conjunção de forças ou na desintegração

²²C. Meillassoux, L. Doucoure, e D. Simagha escreveram: “A magia aparece na narrativa como principal instrumento de intervenção política. Não é pelo seu vigor físico, por sua inteligência, sua genialidade militar que Marè Jagu, o herói da lenda, vence Garaxe, o tirano, mas por deter o talismã de uma eficácia superior à magia de seu adversário [...]. O herói é, então, o que terá a posse desse talismã e o fará agir. Ele deve ser estimulado para ter uma coragem particular”, *Légende de la dispersion des Kusa (Epopée Soninké)*. In: *Initiations et Études africaines* n° XXII, Dakar, IFAN, 1967, p. 15.

do ser. Na vitória ou na derrota, o personagem invoca as forças mágicas e tenta introduzi-las em sua ação. J. Jahn resume, assim, essas diferentes considerações:

Na religiosidade agisymbienne, centrada no homem, esse se comporta de modo ativo diante da divindade: pela magia da evocação, pela ação mágica, ele obriga a divindade a se unir a ele no êxtase. Se a união falhar, a divindade não será nada, o meio mágico terá sido demasiadamente fraco ou inadequado, a magia é uma técnica. A crença cristã faz-se instrumento de Deus; a crença agisymbien faz da divindade em causa instrumento do homem.²³

Como destaca J. Jahn, a religião é um meio e um instrumento para o herói. Daí a característica espetacular e grandiosa da epopeia. Os personagens não são simplesmente apreendidos no plano dos seres humanos, mas sim numa relação com a divindade. O homem exprime seus desejos de transcendência, num imaginário, assim, ampliado.

5.4 A epopeia e os valores

O que os homens apreciam, estimam, desejam obter, recomendem, propõem como ideal, pode ser considerado como um valor²⁴. Cada valor tem um objeto. Todo elemento da realidade social, do universo espiritual e moral, pode ter um aspecto « valor » na medida em que esse elemento é estimado ou refutado, preconizado ou condenado. Os portadores de valores são atores individuais ou coletivos ou dos grupos sociais.

Os valores de um indivíduo ou de uma coletividade não se apresentam isolados, justapostos ou desordenados. Ao contrário, estão ligados uns aos outros, são interdependentes, formam um sistema. Esse sistema é agenciado hierarquicamente. É também uma escala de valores. Alguns são mais importantes que outros. Em uma tipologia dos valores distinguem-se: os *valores centrais* que são partilhados pelo conjunto de determinada população, independentemente do pertencimento profissional ou regional; os *valores específicos* que são próprios de uma categoria particular de pessoas: uma classe social, uma geração, uma etnia, membros de um partido etc. Os valores centrais formam a base da *aceitação social*, constituem

²³ J. Jahn, **Manuel de littérature néo-africaine**, op. cit, p. 147.

²⁴ REZSOHAZY, Rudolf. **Sociologie des valeurs**. Paris, Armand Colin, 2006; **Combat idéologique et confrontations de valeurs**. Paris: PUF, 2003 ; GAUCHET, M. **La condition humaine**. Paris : Stock, 2003 ; BOUDON, R. **Le sens des valeurs**. Paris PUF, 1999; **Déclin de la morale? Déclin de valeurs?**. Paris : PUF, 2002.

o fundamento da harmonia social. É graças a eles que os membros de uma comunidade podem viver juntos, comunicar-se, compreender-se, ter uma convivência mínima. Correspondem ao que se chama de *ethos* de uma civilização ou o *espírito* de um povo ; os *valores estruturantes*, que são capitais, ordenam o conjunto, estabelecem sua hierarquia, fornecem as explicações finais das escolhas cruciais, é a partir deles que o ator dá uma orientação a sua vida ; os *valores globais* transcendem as diferentes esferas da vida social, seu domínio estende-se sobre todas as relações humanas. Os valores morais são, por natureza, globais: as categorias de bom/mau; justo/injusto; lícito/ilícito... aplicam-se a todos.

O importante estudo de Boubacar Ly (1996) mostrou que, nas sociedades *toucouleur* e *wolof*, os valores centrais são os valores morais. Esse sistema organiza-se em torno de um valor estruturante: a honra.

A narrativa épica, através do prisma dos valores morais, exprime um ideal social e moral. A sociedade carrega o estatuto social dos indivíduos de noções morais. O herói épico realiza-se nos fatos morais. O fato social legítimo o estatuto do indivíduo; o fato político configura um mundo em conflito. A representação épica qualifica o herói tanto na busca como no exercício do poder, no que se refere aos valores morais.

Considerações finais

As epopeias africanas colocam em cena conflitos, confrontos, lutas pelo poder, por um território ou por uma mulher, guerras de sucessão, guerras de religião. Aqui, a guerra é o « jogo dos homens », por meio do qual os heróis se constituem parte da glória, pela sua bravura e com a ajuda de deuses, gênios, fetiches, talismãs, bruxas (feiticeiros).

Esses heróis exaltam o grupo que eles representam, e suas vitórias tinham como efeito galvanizar os sentimentos nacionais até um passado recente. Assim, a escuta da epopeia do *Kajoor*, da de *Issa Korombé* ou do *Mvet*, as do povo *wolof*, *zarma*, *fang*, todas vibram ainda hoje. E nós não encontraremos mais quem fique impassível diante da audição de *Sunjata*, cujos feitos remontam ao século XIII.

Referências bibliográficas

- ABRIC, Jean-Claude. **Coopération, compétition et représentation sociale**. Cousset: Del Val, 1987.
- BA, Amadou Hampaté. **Njeddo Dewal. Mère de la calamite**. Abidjan : NEI-EDICEF, 1994 (1^{ère} éd., NEA, 1985).
- BARRY, Laurent S. L'union endogame en Afrique et à Madagascar. In : **L'Homme**, n° 154-155, 2000, p. 67-100.
- BAZIN, Jean; TERRAY, Emmanuel (Ed.). **Guerres de lignages et guerres d'État en Afrique**. Paris: Eds des Archives contemporaines, 1982.
- BERA, Mathieu et Lamy, Yvon. **Sociologie de la culture**. Paris: A. Colin, 2008 [2003].
- BOUDON, Raymond. **Le sens des valeurs**. Paris: PUF, 1999.
- BOUDON, Raymond. **Déclin de la morale? Déclin de valeurs?** Paris: PUF, 2002.
- BOUTET, Dominique; STRUBEL, Armand. **Littérature, politique et société dans la France du Moyen Age**. Paris: PUF, 1978.
- BOUTET, Dominique; Verger, Jacques. **Penser le pouvoir au Moyen Âge (VIII^e -XV^e siècles)**. Paris: Éds. Rue d'Ulm, 2000.
- CAMPBELL, Joseph. **Le héros aux mille et un visages**. Paris: Laffont, 1978 [1949].
- CAZENEUVE, Jean. **Dix grandes notions de la sociologie**. Paris: Seuil, 1976.
- DELBOUILLE, M. La Technique des chansons de geste. In: **Actes du Colloque de Liège** (septembre 1957). Paris: Les Belles Lettres, 1959.
- DIENG, Bassirou. **L'épopée du Kajoor (Sénégal)**. Paris/Dakar: ACCT/CAEG, 1993.
- DIOP, Abdoulaye Bara. **La société wolof**. Paris: Karthala, 1981.
- DIOP, Abdoulaye Bara. **La Famille wolof**. Paris: Karthala, 1985.
- FALL, Yoro. Khary. Colonisation et décolonisation en Afrique, dimension historique et dynamique dans les sociétés. In: **Annales de la 4ta Universität d'Estiu**. Andora, n° 85, 1988. p. 207-25.
- DIOP, Abdoulaye Bara. Colonisation et décolonisation. Dimension historique et dynamique. In: **Annales de la 4ta Universität d'Estiu**, n° 85, Andora, 1985, p. 217
- GAUCHET, Marcel. **La condition humaine**. Paris: Stock, 2003.

GÖVÖG, Véronika, Platiel, Suzane, Rey-Hulman, Diana et Seydou, Christiane. **Histoires d'enfants terribles (Afrique Noire)**. Maisonneuve et Larose, 1980.

GUILLOT, Philippe. **Introduction à la sociologie politique**. Paris: A. Colin, 1998.

KESTELOOT, Lilyan; DIENG, Bassirou. **Les épopées d'Afrique noire**. Paris: Karthala/Unesco, 1997.

KESTELOOT, Lilyan. **Contes et mythes du Sénégal**. Paris-Dakar : Edicef- IFAN, 1986.

KESTELOOT, Lilyan; MBODJ, Chérif. **Contes et mythes wolof**. Dakar: N.E.A., 1983.

LY, Amadou. **L'épopée de samba guédadiégui**: version orale peul de Pahel. Local: Éditions Nouvelles du Sud, 1991.

LY, Boubakar. **L'honneur et les valeurs morales dans les sociétés ouolof et Toucouleur du Sénégal**. th. 3^e cycle, Sorbonne, Paris, 1966.

MANNONI, Pierre. **Les représentations sociales**. Paris: PUF, 1998.

MEILLASSOUX, Claude, Doucoure, Lansana et Simagha, Diowe. Légende de la dispersion des Kusa (Epopée Soninké). In: **Initiations et Études africaines** n° XXII, Dakar : IFAN, 1967.

NIANG, Mamadou. La notion de parenté chez les Wolof du Sénégal, in **Bull.** Ifan, Dakar, 1. XXXIV, série B, n° 4, p. 802-825.

NIANE, Djibril Tamsir. **Soudiata ou l'épopée mandingue**. Paris: Présence Africaine, 1960.

P. LE GENTIL. La technique des chansons de geste. In: **Acte du Colloque de Liège**. Paris: Les Belles Lettres, 1959, p. 33.

PIERCE, Charles S. **Collected Papers, III, Elements of logic**. Cambridge: Harward University Press, 1932.

REZSOHAZY, Rudolf. **Sociologie des valeurs**. Paris: Armand Colin, 2006.

REZSOHAZY, Rudolf. **Combat idéologique et confrontations de valeurs**. Paris, :PUF, 2003.

RIVIERE, Claude. **Anthropologie politique**. Paris: A. Colin, 2000.

SECA, Jean-Marie. **Les représentations sociales**. Paris: A. Colin, 2001.

SOW, Moussa. **Aspect de l'énonciation dans la littérature épique d'Afrique**. th. 3^e cycle, Lyon II, 1980.

SY, Amadou Abel. **La geste tieddo**. th. 3^e cycle, Dakar, 1980.