

**NARRATIVAS ORAIS E ETNICIDADE AFRO-BRASILEIRA:
CONSIDERAÇÕES SOBRE A PESQUISA.**

Dr. Franck Ribard

Universidade Federal do Ceará

franckribard@hotmail.com

Adentrar no debate sobre a utilização das fontes orais na pesquisa em história requer previamente de extrapolar o campo disciplinar para se aproximar de uma abordagem e de uma compreensão muito mais geral da noção de oralidade. Este movimento faz-se necessário na medida em que ele permite, num segundo momento, já focalizando as problemáticas inerentes à construção do saber histórico, perceber justamente o contorno específico das preocupações, da «luz projetada» pela história oral sobre o tema da oralidade.

Abrindo os horizontes, ressaltando a necessidade de uma interlocução profícua entre estudos que enfatizam dimensões multiplas de um fenômeno tão complexo e diverso, apesar de universal, podemos vislumbrar a possibilidade de aprofundar e de enriquecer os postulados teórico-metodológicos da história oral.

Neste sentido, a proposta desta pequena fala visa a relacionar observações gerais sobre a natureza da produção oral com aspectos particulares da história oral, abordados a partir da problemática da memória e da etnicidade negra enfocada na pesquisa.

- Para uma percepção abrangente de «oralidade»

O caráter universal da comunicação verbal, característica mais imediatamente associada à oralidade, confere a esta última, no senso comum, o sentimento de um ato natural, inerente à condição humana – inclusive diferenciando-a de outras espécies – que poderia constituir a marca da superioridade intelectual e da evolução biológica do Homen no reino animal.

Se esta imagem é hoje bastante relativizada pela ciência, resta que em inúmeras sociedades a fala, o verbo aparecem como associados ao próprio ato de criação do Mundo e do aparecimento do Homen, em mitos de origem que colocam em cena a origem divina do Homen e da fala no pacto estabelecido com o Deus¹. De maneira geral, cada sociedade, além das diferenças linguísticas, desenvolveu historicamente não só categorias e tipos próprios de comunicação verbal, mas também significados e sentidos particulares, muitas vezes codificados e circunstanciados, da utilização da fala. Assim, é bem em termo cultural que se declina a multiplicidade dos universos linguísticos que constituem para os homens tanto modos de relacionamento com os outros e com o mundo, quanto de estruturação e de significação da realidade vivida. Vale ressaltar que se as formas e estruturas de linguagem aparecem como fundamentais na interpretação das produções orais, «as coisas ditas são capazes de se libertarem, em sua significação profunda, das formas de discurso que contribuíram para que elas existissem» (RICOEUR, 1975, p 21).

A complexidade da problemática da oralidade está relacionada a outros elementos como a existência de características individuais ou grupais na manutenção e utilização dos códigos linguísticos comuns ou de vocabulários, gírias, sotaques, dialetos, «pigdins», fórmulas ligados a espaços comunitários, ritualísticos, a classes sociais ou grupos étnicos, em sociedades cada vez mais complexas e multiculturais.

¹¹ As culturas africanas, cujo legado na formação das matrizes afro-americanas e afro-brasileiras foi de fundamental importância, inclusive na manutenção do caráter central da oralidade, revelam múltiplos exemplos. Ver, entre outros, os casos da sociedade iniciática do Komo (Bambara) citado por HAMPÂTÊ BÂ (1982) ou dos Dogons (GRIAULE, 1966).

Destes diversos aspectos que enfatizam o caráter múltiplo da oralidade - deveria se falar em oralidades no plural – pode-se inferir uma constatação importante para o campo da história oral: a necessidade de analisar qualquer produção oral dentro do universo linguístico, cultural, social de referência, condição sine qua non de uma verdadeira interpretação analítica.

- Natureza e tipologia das fontes orais: o texto oral

Este primeiro nível, geral, de consideração articula-se com o fato de cada expressão oral inserir-se num momento e num espaço determinados, envolvendo sujeitos que definem um contexto situacional particular. A fala, a narrativa, o canto, o discurso, a preça ou a entrevista inscrevem-se sempre numa dimensão relacional e, além da natureza ou do objeto da mensagem produzida, encaminham-se, sempre, para um interlocutor, um público, um destinatário presentes fisicamente ou não, que motivam e completam o sentido da expressão. A natureza ou o tipo de produção oral; o contexto, na sua amplitude e, sobretudo, o caráter relacional e situacional do «evento da palavra» (RICOEUR, 1975, p 21), aparecem como elementos fundamentais da análise da oralidade que adquirem contornos particulares quando relacionados às problemáticas da etnicidade e da memória como veremos adiante.

A dimensão «situacional» da produção oral encontra o seu corolário, muitas vezes, na existência de gêneros, tipos de expressão cuja natureza e formatos específicos remetem a momentos particulares da experiência social e ao que pode ser chamado, num sentido largo, de «tradição oral», entendida como depósito reciclado e reinterpretado permanentemente da memória e da consciência coletiva. Seria ilusório, nesta pequena fala, tentar estabelecer nomenclaturas rígidas em relação aos patrimônios culturais tão diversos que poderiam ser rotulados de «tradição oral» e que encontram o seu sentido

máximo no papel crucial exercido na vivência coletiva, manuseando a tradição, o passado, para significar o presente e projetar-se no futuro.

Resta que a diversidade destes gêneros da expressão oral aparece como fator complicador quando se trata, para o historiador, de avaliar a possibilidade de utilizá-los como fontes do conhecimento histórico. Apesar da experiência de disciplinas como a paremiologia², a dialetologia, o estudo dos contos³ e de outras abordagens⁴ - muitas vezes de vertentes linguísticas, antropológicas ou literárias - dos repertórios que aparecem como compondo o universo da literatura oral⁵, o historiador tende ainda, em grande parte, a conceber a oralidade como fonte histórica apenas quando relacionada às modalidades do depoimento e da entrevista.

A possibilidade de apreensão da multiplicidade de tipos de expressão oral ou vocal enquanto «textos» e «discursos» se, por um lado, representa certamente um caráter redutor evidente do ponto de vista da abrangência de tais expressões, aparece, por outro lado, como um modo satisfatório de percepção da contingência, permitindo alcançar, a partir da análise dos significados, a produção de sentidos inerentes a uma situação envolvendo sujeitos contextualizados num determinado espaço-tempo e projetados numa dimensão performática.

Neste sentido, a noção de «etnotexto», baseada na apreensão do «texto oral» que não depende da sua (trans)escrita, mesmo se não nega a sua interferência com a «escrita» e privilegia uma análise da linguagem atenta às modalidades de desenvolvimento do

² Que estuda a parêmia (provérbio ou alegoria breve).

³ Ver, por exemplo, CALAME-GRIAULE (1999). No caso brasileiro, sobre as «histórias de Trancoso», consultar RONDELLI (1993).

⁴ Sem falar dos estudos, mais antigos, dos folkloristas.

⁵ Ou da «literatura da voz», segundo Paul Zumthor (1997) que se concentra no ato da «performance» e prefere a noção de «vocalidade» à categoria de oralidade, demasiadamente ampliada e imprecisa, segundo ele.

discurso, aparece-me como uma abordagem teórica frutífera na perspectiva da utilização de fontes e referências orais variadas pelo historiador⁶. Deste ponto de vista, Jean-Claude Bouvier (1992, p 15) define:

Então, o etnotexto é este texto oral. Mas ele é também um *discurso* oral. Tem que fazer aqui a diferença entre o que é texto e o que é discurso. Sendo que ele tem a sua coerência, a sua significação própria, o discurso oral, recolhido sobre tal ou tal aspecto da cultura de um grupo nos seus dados contemporâneos ou históricos, é aquele que a comunidade tem sobre ela mesma (...) o etnotexto é o discurso que o grupo tem sobre a sua própria realidade, a sua história, o seu presente, as permanências da sua cultura e as mutações que ele vive. Numa palavra, é sempre um *discurso de identidade* que permite a um grupo de se definir, de se afirmar, de se reconhecer. Trata-se, por consequente, do ponto de vista do conteúdo, de um discurso interno, que gostaria chamar de *endotexto* para distingüi-lo, de maneira precisa, do discurso externo, o *exotexto*, que pode ser produzido sobre a mesma coletividade por pessoas externas à ela ou tendo, pelo menos, vistas externas⁷.

Se a oralidade revela toda a extensão dos seus registros e modalidades de expressão, bem como a necessidade de uma apreensão contextualizada que deve, na perspectiva interpretativa, apoiar-se na análise tanto do conteúdo como do formato e da estrutura do texto oral, o pesquisador beneficia-se da possibilidade de abordar e

⁶ Sobre a utilização deste conceito no Brasil, ver os trabalhos de Tania Riserio d'Almeida Gandon (2005 entre outros)

⁷ Tradução minha, no texto original: «L'ethnotexte est donc ce texte oral. Mais il est aussi un *discours* oral. Il faut ici bien faire la distinction entre ce qui est texte et discours. Etant donné qu'il a sa cohérence, sa signification propre, le discours oral, recueilli sur tel ou tel aspect de la culture d'un groupe dans ses données contemporaines ou historiques, est celui que la communauté tient sur elle-même (...) l'ethnotexte est le discours que le groupe tient sur sa propre réalité, son histoire, son présent, les permanences de sa culture et les mutations qu'elle connaît. En un mot, c'est toujours un *discours d'identité* qui permet à un groupe de se définir, de s'affirmer, de se reconnaître. Il s'agit par conséquent, du point de vue du contenu, d'un discours interne, que j'aimerais appeler *endotexte*, pour le distinguer précisément du discours externe, l'*exotexte*, qui peut être produit sur la même collectivité par des personnes extérieures à elle ou ayant du moins une visée externe».

problematizar o discurso produzido. Mas o quê este discurso pode informar para o historiador sobre o conhecimento do passado e, mais exatamente, sobre as dinâmicas da memória e da etnicidade?

- Oralidade como mecanismo de transmissão da memória.

Não pretendo aqui explorar a amplitude de uma problemática que rendeu, nos últimos trinta anos em particular, um intenso debate historiográfico e memoráveis tratados, hoje clássicos. Apenas me propõe enfatizar alguns elementos importantes da dinâmica da oralidade, pensada na abrangência e diversidade antes descrita, quando relacionada à tradição oral afro-brasileira e aos seus mecanismos próprios de transmissão e de manutenção da memória envolvidos no processo de afirmação identitária e étnica.

Mesmo assim, a tarefa apresenta-se como árdua e bastante vasta devido ao fato da cultura afro-descendente revelar-se múltipla, herdeira de matrizes e tradições orais africanas variadas e que deram lugar à inúmeras vertentes afro-brasileiras, longe de constituir um corpo único e homogêneo de expressões e de dinâmicas orais, porque desenvolvidas em contextos históricos, regionais, sociais, interétnicos também específicos. Portanto, quero apenas me valer de um exemplo oriundo de uma pesquisa sobre a história dos negros no Ceará que me permitirá desenvolver reflexões pertinentes em relação à problemática abordada.

Em primeiro lugar e voltando sobre a questão da relação entre oralidade e memória, me parece importante sublinhar o papel determinante que representa a transmissão cultural de registros, fórmulas, autos, cantos e outras expressões orais sedimentadas, como mecanismo de manutenção da memória coletiva, constituindo elementos que podem vir a representar marcadores da perenidade e da consciência históricas de um grupo e, em certos contextos, referências importantes, instrumentalizadas nas dinâmicas identitárias e/ou étnicas.

O contexto cearense fornece um exemplo interessante deste tipo de processo. Num contexto ideológico dominante marcado pelo esforço constante de negação e de invisibilidade da presença e da participação negra na formação social do estado (SOUSA, 2006), a existência, em Fortaleza, da manifestação tradicional do maracatu, organização sócio-comunitária e carnavalesca, foi e, em certa medida, continua sendo apresentada como uma «importação» do maracatu pernambucano que teria sido realizada nos anos 1930. Entretanto, além das características rítmicas, gestuais e cenográficas muito específicas reveladas pelo maracatu fortalezense em relação aos seus famosos congêneres pernambucanos, a perspectiva histórica permite uma «traçabilidade» da ligação deste com expressões culturais presentes em Fortaleza no século XIX, como os Congos, as cerimônias de coroação dos reis de Congo no âmbito da Irmandade de Nossa Senhora dos Homens Pretos ou como os próprios maracatus testemunhados na época⁸.

Raimundo Boca Aberta, tido como o «fundador», em 1936, depois de uma viagem para Recife, do maracatu contemporâneo em Fortaleza⁹, era oriundo desta tradição, conhecedor dos autos de reis de Congo, como atesta a sua entrevista realizada bem posteriormente¹⁰, quando cantou versos que Gustavo Barroso, o memorialista, já tinha registrado no final do século XIX¹¹.

Não é de se estranhar encontrar esta circularidade de formas e conteúdos (e de sujeitos!) entre manifestações negras inicialmente originais. Em outro trabalho (RIBARD, 2009)¹² pude mostrar o papel central e simbólico da rainha de Congo e do ritual da sua

⁸ Ver, por exemplo, NOGUEIRA (1980); BARROSO (1989).

⁹ Não existe registros, no meu conhecimento, da existência ou do desfile no carnaval de maracatus em Fortaleza durante o lapso de tempo compreendido entre a virada do século XIX para o XX e o ano de 1936.

¹⁰ Jornal O Povo. *Raimundo Alves Feitosa, fundador do Maracatu Ás de Ouro*. Fortaleza, 13 maio 1995, p 6.

¹¹ BARROSO (1949, p. 199). Sobre o assunto ver MARQUES (2008).

¹² Ver também MARQUES (2008).

coroação, como centro congregador entre as diferentes expressões culturais citadas e sobretudo na emergência progressiva do maracatu no final do século XIX. O que permite compreender - em última instância e além do contexto dominante na época de romanização da igreja católica e de repressão policial contra as «coisas de negro» - as modalidades de reinvenção e de reelaboração cultural dos gêneros festivos afro-fortalezenses encontra-se certamente na manutenção privilegiada e perene dos elementos constitutivos do «núcleo duro» da tradição oral negra. Estes elementos, principalmente a celebração ritualizada de uma rainha que abre simbolicamente sobre uma «outra» soberania, continuam presentes no maracatu atual que, retomando e reinventando as loas¹³ de outrora, não só mantém viva a ligação ancestral como a instrumentaliza no processo de afirmação de uma identidade negro-mestiça no Ceará.

- Oralidade e dinâmicas identitárias e étnicas.

Resta que os termos da problemática identitária e étnica no maracatu fortalezense revelam contornos particulares, permeados de posições de sujeito (HALL, 1998) e de estratégias discursivas ambivalentes, às vezes contraditórias, ligadas a modos de subjetivação variados. O fato dos brincantes (participantes) do maracatu se pintar o rosto de preto¹⁴ antes do desfile, dá lugar, por exemplo, a interpretações diferentes que se articulam com posicionamentos específicos em relação à questão identitária. Se por um lado, numerosos brincantes percebem esta tradição da «mascara negra tisonada» (COSTA, 2009) como um recurso teatral e um símbolo da sua própria identidade negra, bem como do caráter de afirmação étnica do maracatu, outros, apropriando-se do discurso dominante de ausência do negro no Ceará, interpretam o «falso negrume» como ligado à

¹³ Composições cantadas do maracatu.

¹⁴ Com uma tinta feita da mistura de fuligem de lamparina e de vaselina. Esta prática, aparentemente, já existia no final do século XIX (NOGUEIRA, 1980, pp 138-150).

necessidade de representar um «outro», o negro, que não existe mais e remete aos tempos passados da escravidão e das guerras congo-angolanas.

Neste aspecto tradicional do maracatu cearense, obrigatório durante o desfile de Carnaval - a «mascara tsnada» ou o «falso negrume»¹⁵ dependendo da sensibilidade do interlocutor - encontra-se uma porta de entrada privilegiada para abordar a problemática identitária e étnica no mesmo tempo que um indicador claro da sua complexidade no Ceará.

Pode-se dizer, de maneira simplificada, que no discurso individual e coletivo sobre o significado do brincante de maracatu se pintar o rosto de preto e da relação concomitante com o tema da presença/ausência do negro no Ceará, os sujeitos entrevistados não só revelam sua visão da história e do contexto populacional e racial cearense como delineam os contornos da sua própria identificação em termo etnoracial¹⁶. Estas questões nunca são simples, na medida em que mesmo se elas se resolvem no âmbito individual, elementos como a interferência da ideologia dominante; a posição do sujeito dentro e em relação ao grupo, à comunidade, face aos seus discursos e modelos; o tipo de comunicação estabelecida com o entrevistador; aparecem como elementos importantes da contextualização do discurso produzido.

Aliás, a identidade étnica, longe de constituir uma essência, manifesta-se como um recurso disponível - dentre de outras vertentes identitárias - que aparece como pertinente e é mobilizado em determinadas situações. Por outro lado, ela é «contrastiva» (OLIVEIRA, 1976) - um indivíduo que se afirma e é reconhecido como A não pode ser B¹⁷ - e encontra o seu sentido em contextos de interação social. A entrevista pode constituir este contexto relacional no qual o sujeito pode ou não, dependendo de uma

¹⁵ Expressão inventada pelo cantor e compositor Ednardo, em 1978, na sua composição «Cauim».

¹⁶ Alguns brincantes, negros assumidos, recusam-se a colocar a mascarado tsnada.

¹⁷ O que não impede, muitas vezes em contextos migratórios, a existência de identidades «transétnicas» tais como: irlandês-americano ou italo-brasileiro.

série de parâmetros, escolher de enfatizar, no seio da estratégia e do discurso identitários, elementos que, investidos de certo valor, significados e organizados entre eles, vão definir o caráter étnico da identidade apresentada.

Existe aqui uma real convergência entre as necessidades gerais de abordagem das expressões orais, que defini na primeira parte da minha fala como necessitando de uma análise «situacional e relacional» e as contingências próprias da etnicidade que, do ponto de vista da perspectiva teórica iniciada por Fredrik Barth (1998)¹⁸, vão exatamente no mesmo sentido.

Isto explica certamente a dificuldade não só de realizar entrevistas tendo como foco a questão étnica mas, sobretudo, de interpretar os «textos» e discursos produzidos pelos entrevistados. Assim, as condições da entrevista (local, duração, interferências de outras pessoas, barulho...); o «momento vivido» pelo entrevistado e pela comunidade do ponto de vista da questão etnoracial, do contexto social e político (representações, interesses e objetivos em jogo); o lugar e o papel do entrevistado na comunidade; a forma e o conteúdo da linguagem utilizada; a percepção mútua (em termo étnico também) e a comunicação estabelecida entre o entrevistador e o entrevistado são alguns dos principais parâmetros a serem levados em conta no exercício interpretativo.

Considerações finais

A pequena caminhada proposta não correspondeu à abrangência do tema visitado: um passeio restrito num universo extremamente vasto e complexo. Neste sentido, o ponto

¹⁸ Dentre as teorias da etnicidade, BARTH (1998 e 2000) inaugurou uma abordagem postulando o grupo étnico como um tipo de organização social das diferenças culturais e privilegiando os processos de atribuição categorial e de interação como mecanismos de manutenção das fronteiras étnicas que garantem a perenidade do grupo étnico.

de partida da reflexão enfocando a problemática geral de «oralidade, memória e etnicidade» condenava o exercício a uma visão parcelar e a uma análise lacunar. Não importa, o desenvolvimento subjetivo e um pouco caótico do meu raciocínio visava apenas estabelecer ligações «possíveis» entre uma concepção aberta de «oralidade» e perspectivas teórico-metodológicas da história oral.

A noção de «etnotexto» e a produção das expressões orais em «textos» e «discursos» me deram a possibilidade de começar a explorar o potencial das tradições orais e da literatura oral, ao lado dos textos constituídos pelas narrativas gravadas nas entrevistas, como fontes históricas, em particular nos trabalhos sobre memória e transmissão cultural.

A abordagem rápida de um estudo de caso ligado à história do negro no Ceará serviu para exemplificar a articulação destas diferentes fontes e níveis de observação da oralidade no desenvolvimento de uma pesquisa antro-po-histórica sobre dinâmicas identitárias e étnicas negras em Fortaleza (CE). Sem pretender dar conta da multiplicidade de correlações e de problematizações possíveis integrando as noções trabalhadas, foi possível, mesmo assim, salientar a necessidade de levar em conta as convergências que revelam as expressões orais e os processos de afirmação étnica em termo de características e de dinâmicas próprias e, então, de cuidados metodológicos e de perspectivas analíticas.

Bibliografia :

BARTH, Fredrik. Grupos étnicos e suas fronteiras. In: POUTIGNAT, Philippe; STREIFF-FENART, Jocelyne. **Teorias da etnicidade**. São Paulo: Editora da Unesp, 1998.

A análise da cultura nas sociedades complexas. In: LASK, Tomke (org.). **O guru, o iniciador e outras variações antropológicas**. Rio de Janeiro: Contracapa, 2000. pp 107-141.

BARROSO, Gustavo. **Ao som da viola**. Rio de Janeiro: Departamento de Imprensa Nacional, 1949.

Memórias de Gustavo Barroso. Fortaleza: Governo do estado do Ceará, 1989.

BOUVIER, Jean-Claude. La notion d'éthnotexte. In PELEN, Jean-Noël; MARTEL, Claude (Org.). **Les voies de la parole**. Ethnotextes et littérature orale. Approches critiques. Saint Estève : Alpes de Lumière/Publications de l'Université de Provence, 1992.

CALAME-GRIAULE, Geneviève (Ed.). **Le renouveau du conte**. Paris : CNRS Editions, 1999.

COSTA, Gilson Brandão. **A Festa é de Maracatu**. Cultura e Performance no maracatu cearense (1980-2002). 2009. Dissertação (Mestrado em História Social) - Departamento de História, UFC, Fortaleza.

GANDON, Tânia Riserio d'Almeida. Etnotexto e Identidade Cultural na Construção da Memória. **Revista da FAEBA: Educação e Contemporaneidade**. v.14, n23, jan./jun., 2005, p. 227-233.

GRIAULE, Marcel. **Dieux d'eau**. entretiens avec Ogotemmêli. Paris: Fayard, 1966.

HAMPÂTÉ BÂ, Amadou. A Tradição Viva. In KI-ZERBO, Joseph (org). **História Geral da África**. Vol I Metodologia e pré-história da África. São Paulo: UNESCO/Ática, 1982.

HALL, Stuart. **A identidade cultural na pós-modernidade**. Rio de Janeiro: DPA Ed., 1998.

MARQUES, Janote Pires. **Festas de negros em Fortaleza**. Territórios, sociabilidades e reelaborações (1871-1900). 2008. Dissertação (Mestrado em História Social) - Departamento de História, UFC, Fortaleza.

NOGUEIRA, João. **Fortaleza velha: crônicas**. 2 ed., Fortaleza: PMF/UFC, 1980.

OLIVEIRA, Roberto C. de. **Identidade, Etnia e Estrutura Social**. São Paulo, ed. Pioneira, 1976.

RIBARD, Franck. A corte real dos Reis de Congo: territórios festivos negros em trânsito (Fortaleza - 1871/1900). In: HOLANDA, Cristina Rodrigues (Org.). **Negros no Ceará: história, memória e etnicidade**. Fortaleza: Museu do Ceará/Secult/Imopec, 2009, p. 95-110.

RICOEUR, Paul (e outros). **As culturas e o tempo: estudos reunidos pela UNESCO**. Petrópolis: Vozes/ São Paulo: EDUSP, 1975.

RONDELLI, Beth. **O narrado e o vivido: o processo comunicativo das narrativas orais entre pescadores do Maranhão**. Rio de Janeiro, FUNARTE, 1993.

SOUSA, Antônio Vilamarque Carnaúba de. **Negrada Negada à Negritude Fragmentada: O movimento Negro e os Discursos Identitários sobre o negro no Ceará (1982-1995)**. 2006. Dissertação (Mestrado em História Social) - Departamento de História, UFC, Fortaleza.

ZUMTHOR, Paul. **Introdução à Poesia Oral**. São Paulo: Ed. Hucitec. Educ, 1997.