

REVISTA FAZENDO HISTÓRIA

RETÓRICAS DO OLHAR E TRAMAS DA NARRATIVA

Autora: Julie Antoinette Cavignac, professora doutora do DAN/ UFRN.

Autor: Antonio Motta, professor doutor da UFPE/Universidade de Salamanca-ES



RETÓRICAS DO OLHAR E TRAMAS DA NARRATIVA¹

Autora: Julie Antoinette Cavnac, professora doutora do DAN/ UFRN.

Autor: Antonio Motta, professor doutor da UFPE/Universidade de Salamanca-ES

I

Contava-se em Papary
A lenda de uma sereia;
Era a história de Jacy
Jovem tapuia da aldeia,
Jacy famosa e catita
Filha do chefe Aribó

II

Era a índia mais bonita,
Jacy famosa e catita
Do vale do Capió
Filha do chefe Aribó
Amava com amor ardente
Guaracy jovem guerreiro
Cujo peito igualmente
Nasceu um afeto primeiro

III

Sozinho na solidão
Guaracy vagava à toa
Ora ao redor da caiçara,
Ora ao redor da lagoa

IV

Certa vez quando (Guaracy) pescava
Tentando esquecer as mágoas
Ouviu que perto cantava
A voz de Jacy nas águas

V

A delirar, Guaracy
Na lagoa mergulhou
Seguiu a voz de Jacy
E a tona não mais voltou

¹ Uma versão resumida deste artigo foi publicado no livro: *O imaginário e o poético nas Ciências Sociais*, organizado por José de Souza Martins, Cornélia Eckert, Sylvia Caiuby Novaes, Bauru, SP, Edusc, 2005: 225-254.

VI
Hoje esta lenda triste
Quem se dispõe a contar
Vê quanto mistério existe
Entre a lagoa e o mar.

Lenda da lagoa de Papary

RESUMO

Na antropologia, tem-se observado com bastante freqüência a confluência de diferentes perspectivas teórico-metodológicas, como a teoria literária e a história, cujo foco central do debate incide sobre as modalizações da narratividade, notadamente sobre o modo pelo qual a descrição e a narração etnográfica se constroem, podendo ser lidas como textos. Entretanto, outras questões importantes somam-se a esse tipo de aporte metodológico: como dar conta da multiplicidade de formas discursivas orais e como resolver os problemas conceituais ligados às investigações que têm como matéria prima o texto oral e o relato do passado? Com efeito, a título de exemplo, em pesquisas que envolvem o uso da memória e o exercício da rememoração dos interlocutores, identificamos a presença de narrativas multiformes, difíceis de serem manipuladas pelo antropólogo. A partir dos resultados das investigações empíricas já realizadas, o trabalho propõe desenvolver uma reflexão sobre a existência de variabilidades textuais discursivas, de atos performativos, interpretativos e intersubjetivos dos modos de narrar, apreendidos por meio de suas múltiplas formas de oralidade e de temporalidade.

RETÓRICAS DO OLHAR E TRAMAS DA NARRATIVA

As pesquisas de cunho antropológico, que incluem formas discursivas orais, raramente dedicam-se ao seu estudo detalhado. As falas dos locutores são pouco exploradas pelos estudiosos que, na maioria das vezes, não sabem o que fazer com elas. Geralmente, servem de ilustração ou de comprovação dos argumentos apresentados no decorrer de seus estudos monográficos. Fora os estudos clássicos sobre o mito ou, mais recentemente, os que tratam dos aspectos performáticos das narrativas, encontramos poucos trabalhos que tentam desvendar as dificuldades ligadas às opções teórico-metodológicas feitas pelos pesquisadores em campo. Quando escolhemos o texto oral e o relato do passado como ponto de observação da sociedade, vários problemas surgem, a maioria deles ligados à multi-pluridisciplinaridade intrínseca ao objeto. Só uma perspectiva que englobe as dimensões literárias, históricas e sociais dos textos permitiria abranger a complexidade dos discursos narrativos coletados. A partir de pesquisas que envolvem o uso da memória e o exercício da rememoração dos interlocutores, identificamos a presença de narrativas multiformes, difíceis de serem manipuladas pelo antropólogo. Com efeito, este trabalho propõe desenvolver uma reflexão sobre a existência de variabilidades textuais discursivas e as modalidades das percepções do passado, num sistema de oralidade mista. Assim, deparamo-nos com a necessidade de um tratamento específico das expressões narrativas coletadas em campo: nelas, desenha-se uma representação normativa do passado e surge uma memória histórica e identitária revestida pela matéria simbólica.

Nossas atenções serão centradas no texto oral, em particular àquele que faz referência a um passado longínquo, integrando figuras fantásticas e aparições sobrenaturais ou àquele que apresenta uma versão narrativa da história – como as lendas de fundação das cidades. Na ocasião, refletiremos sobre as correntes teóricas que apontaram pistas para solucionar o problema da variabilidade textual e, num outro momento, examinaremos a importância da dimensão identitária que se encontra embutida nos textos e nas falas cotidianas, para poder apontar para as incoerências e as recorrências encontradas no discurso local sobre o passado.

LITERATURA ORAL: “PARENT PAUVRE” DO MITO

O fenômeno da oralidade agrupa um grande número de expressões culturais que são geralmente tratadas do mesmo modo, isto é, a literatura oral nas suas diferentes formas: em verso ou em prosa, cantada, declamada, improvisada, etc. -, as genealogias, as formas narrativas presentes nos rituais – sobretudo as fórmulas mágicas -, os costumes, as receitas e as técnicas, transmitidas pelas gerações passadas.

A hipótese não assumida que sustenta a maior parte dos trabalhos sobre a literatura oral é a de que o seu estudo possibilitaria voltar até as origens da sociedade estudada, sendo esta considerada como uma sobrevivência do passado. Nessa perspectiva “folclorizante”, a conservação das narrativas orais ajudaria a manter a memória coletiva e eles ofereceriam uma explicação do presente. Seu estudo permitiria também perceber as mudanças culturais. Em suma, os textos representariam uma espécie de cimento cultural de um grupo determinado. Além disso, a atualização das narrativas pela performance oral possibilitaria entender a continuidade das tradições narrativas (Zumthor 1983: 53). Fora os textos ‘ensinados’ que dão uma explicação da história - mitos de fundação, lendas históricas ou crônicas –, os mitos e os contos, juntos aos ritos e os costumes, constituem uma herança oral integrada e “retrabalhada” a cada geração.

Sem rejeitar totalmente essas idéias, mas afastando-se de um essencialismo perigoso, não podemos esperar encontrar, nas produções literárias, o reflexo fiel do passado ou do presente da sociedade estudada nem a marca da sua identidade. Retomando os principais argumentos de Claude Lévi-Strauss (1964: 9-40, 1973, 1974) e aplicando-os ao nosso objeto, podemos esperar iniciar uma reflexão sobre a variabilidade das formas narrativas para servir de subsídio a uma etnografia dos símbolos.

Assim, já sabemos que o mito não tem uma função prática evidente apesar de ele se inscrever numa realidade etnográfica específica e de manter uma certa contigüidade com outras expressões orais da cultura (contos, lendas, tradições, ritos) (Lévi-Strauss 1964: 12). Essas “manifestações da atividade mental ou social” (Ibid) não retratam fielmente o passado das sociedades sem escrita. Nessa perspectiva, é preciso analisar um discurso formalizado culturalmente, levando em conta o contexto de enunciação e a liberdade criativa do locutor. Mesmo sendo obras de ficção, as narrativas aparecem como o produto

do “pensamento objetivado”, pois verificamos que apresentam uma versão normativa dos eventos históricos e levam consigo a lembrança de uma identidade étnica muitas vezes apagada voluntariamente. O “conto”, termo genérico que no nosso caso designa as narrativas coletadas em campo, poderia então ser definido como uma categoria do discurso nativo, um texto com um alto valor etnográfico que permitiria atingir não uma realidade presente ou passada, mas a sua modelização; a forma (oral) sendo determinante na perpetuação deste discurso formalizado.

DOS FOLCLORISTAS AOS SEMIÓTICOS

Os estudos clássicos sobre a poesia popular do Nordeste brasileiro não conseguiram aprisionar a riqueza do material encontrado numa perspectiva teórica, deixando mais registros e antologias do que análises consistentes². A questão da narrativa foi confiada aos folcloristas e aos historiadores amadores, sendo possivelmente considerada como objeto indigno de uma investigação sociológica, com notáveis exceções, como, por exemplo, Florestan Fernandes, sob influência de Bastide. O estudo foi duplamente dificultado porque ele foi tocado para sempre pelo estigma dos pais fundadores: Sílvio Romero, Euclides da Cunha e, mais recentemente, Luís da Câmara Cascudo que empreendeu um estudo romântico da literatura oral. Neles, o sertão é apresentado como o “lugar” de uma poesia que glosa eternamente sobre assuntos regionais clássicos: a seca, o fanatismo religioso, o cangaço, etc. (Cavignac 1997). Por outro lado, e de um modo geral, o conceito de “oralidade” é utilizado há bastante tempo sem que os pesquisadores se interessem em definir os seus limites e a natureza dos seus objetos de estudo: inventada pelos folcloristas, a terminologia foi aproveitada e retomada pelos antropólogos que a utilizam junto ao conceito de tradição. De fato, podemos encontrar vários tipos poéticos e literários distintos que, na hora da análise, precisam de um tratamento específico.

Em campo, o pesquisador interessado na coleta da tradição oral encontra os textos misturados: o locutor não distingue os contos maravilhosos das lendas, dos provérbios, das parlendas, das cantigas de roda, das canções, dos romances de pura tradição ibérica. As fronteiras entre os gêneros narrativos tornam-se cada vez mais tênues e incentivam a

² Podemos reconhecer Luis da Câmara Cascudo (1952) como figura representativa de uma tal perspectiva.

ignorância metodológica da multiplicidade de gêneros narrativos. Em outras palavras, e para retomar uma discussão clássica, os limites entre o mito e o conto enfraquecem-se nos seus contextos de colheita. Podem ser definidos como ficções narrativas, o segundo sendo geralmente descrito como uma degenerescência do primeiro. O conto, então, seria de uma natureza similar, mas não teria o caráter sagrado do mito; atualizada à cada enunciação, a estória perderia força e serviria para divertir ou fixar a experiência humana. Porém, todos os estudiosos do assunto concordam em afirmar que essa distinção aparece pouco explicativa. Os gêneros literários correspondem a categorias próprias da sociedade investigada ou do pesquisador (Belmont 1986: 56; Boyer 1982: 6; Goody 1979: 210; Propp 1983: 27; Lévi-Strauss 1964: 12 e 1973: 140; Zumthor 1983). O conto popular é o gênero mais estudado de todos pelos folcloristas, aparecendo como uma obra anônima, porque nasce da memória coletiva e pertence a todas as camadas sociais. Descrito como singelo e revelador de um estado de inocência, o conto não parece tão digno de estudo hoje em dia. Porém, deparamo-nos com uma soma de narrativas que podem ser classificados como “contos” e oferecem um material rico de pesquisa.

Propp (1984), centrando sua análise nas ações dos personagens, é o primeiro em visualizar a recorrência formal dos contos de encantamento e em apontar para a possibilidade da utilização de uma perspectiva comparativa. Em 1928, no seu livro pioneiro *Morfologia do Conto Maravilhoso*, como em 1946 no seu livro *As raízes históricas do conto maravilhoso*, o formalista russo afirma, com ênfase e com bastante humor, que:

Seria um erro crasso insistir nas posições do empirismo estrito e considerar o conto como uma espécie de crônica. Comete-se o erro desse tipo quando, por exemplo, procuram-se na Pré-história serpentes efetivamente aladas e se afirma que o conto conservou a lembrança delas. Nunca houve serpentes aladas, nem pequenas isbás sobre patas de galinha. E entretanto elas são históricas; mas o histórico não são ela, em si mesma, e sim o seu surgimento no conto; e é este que precisa ser explicado (Propp 1997: 20-21).

Nesse sentido, é preciso se deter no contexto de surgimento dos elementos narrativos e analisar os motivos à luz da realidade histórica e etnográfica. Os trabalhos pioneiros de Propp inspiraram diretamente Lévi-Strauss (1974: 235-265) na elaboração do

seu método³. Porém, se o próprio “inventor” da antropologia estrutural demonstrou a possibilidade da sua utilização para outras narrativas que não sejam os mitos, poucos estudiosos seguiram os seus ensinamentos (Belmont 1970, 1986). Parece que a literatura oral foi apagada pela análise estruturalista, por considerá-la como “parent pauvre” do mito. Nesse sentido, a perfeição e a amplitude do modelo estrutural inibem qualquer um. De um modo geral, parece que, pelo menos na antropologia, a análise narrativa foi ‘esmagada’ pela explicação estruturalista preocupada em primeiro lugar em procurar esquemas universais do pensamento humano, separando assim as sociedades das suas produções literárias. Durante década, o mito era, dentro das produções orais, o único objeto legítimo de investigação antropológica, revelando as elaborações simbólicas mais profundas das populações estudadas (Lévi-Strauss 1974: 235-265).

Atualmente, com a crítica da pretensão universalista do estruturalismo e com a abertura da disciplina a outras vias de explicação, torna-se possível adotar uma perspectiva pluridisciplinar, voltada para a sociedade produtora da sua história⁴, em tendo a antropologia eliminado as visões românticas associadas às sociedades primitivas e os estudiosos constatado a presença da história e da antropologia num mesmo campo da pesquisa – a da memória.

Partindo de uma crítica da perspectiva clássica e criticando em particular a noção, de Lévy-Bruhl, de mentalidade primitiva, Lévi-Strauss (1989) matizou o conceito de pensamento selvagem, muito próximo do pensamento mítico, esboçado por Maurice Leenhardt (1971). Não se trata do pensamento dos selvagens. Calcado na oralidade, designa a atividade espontânea do espírito humano, um pensamento altamente simbólico que revela a diversidade da cultura humana – arte, jogos, culinária, hábitos corporais, religiosidade, organização social etc. – ao mesmo tempo em que aponta para existência de universais, regularidades no funcionamento do espírito humano. Daí entendermos a definição do mito como sendo uma criação narrativa simbólica atemporal e universal, pois, segundo essa perspectiva, é uma das maiores expressões do espírito humano (Lévi-Strauss 1989: 152-205). Além da perspectiva universalizante adotada pelos estruturalistas, a outra de maior impacto é a crítica feita pela corrente da antropologia semiótica, na qual C. Geertz

³ O método de Propp inspirou outros estudos sobre os contos, sobretudo que tratam da literatura oral e da mitologia africana (ver os trabalhos de D. Paulme, M. Griaule e G. Dieterlen) e até mesmo estudos sobre o cordel (Slater).

⁴ História com “h” designa a disciplina para diferenciar da estória (oralidade).

(1989: 15) se reconhece, que é ligada à visão estática da cultura humana. A entrada das questões ligadas à historicidade e às temporalidades diferenciadas, como o tema da mudança cultural após o contato nas sociedades colonizadas, acompanha-se de uma multiplicidade de estudos integrando a dimensão diacrônica, perspectiva que lembra o caminho feito pelos historiadores em sentido contrário.

Uma outra via – mais recente - de apreensão da literatura oral é pelo estudo da performance das produções literárias e poéticas, que supõe um estudo preliminar da língua. A etno-linguística, que se propõe a estudar as relações entre uma língua determinada, a cultura e a sociedade que a ela estão ligadas, é a disciplina que se aproximaria mais do estudo das produções discursivas de um grupo a partir de um ponto de vista antropológico. Considerando a importância dos modos de transmissão, os “novos folklorists” americanos elaboram um método de investigação fundado na performance (Bauman 1975; Tedlock 1971, 1983). Por outro lado, seguindo o caminho aberto por Claude Lévi-Strauss, muitos antropólogos recorrem também à semiótica, centrada na análise do discurso e das operações cognitivas. A investigação das estruturas discursivas profundas permitiria a aparição de uma significação. Algumas dessas perspectivas, que fornecem um método de investigação, no entanto, são bastantes técnicas e centradas principalmente na língua e nas técnicas de transmissão do saber. Mesmo que associando os aspectos sócio-culturais das produções lingüísticas, elas não conseguem fazer uma boa integração do estudo dos sistemas de signos ao do material etnográfico e, sobretudo, não levam em conta a especificidade da análise das produções literárias que adotam uma forma narrativa. Nesse caso, o termo etno-literatura seria mais apropriado, mas não foi erguido em especialidade e, ainda assim, não é suficiente para tratar das especificidades da narrativa – por exemplo, a utilização de fórmulas, a repetição ou as ligações do oral com o escrito etc.

Concebido como suporte da memória do grupo ou das suas produções simbólicas, o texto oral vai ganhar novos adeptos com o revival dos anos setenta e a crise de objeto da antropologia. Ao mesmo tempo em que são redescobertas as tradições das populações camponesas européias, que eram até então estudadas pelos folcloristas, novos estudos aparecem ao nível das jovens nações, tendo como enfoque principal as modificações ocorridas durante o processo colonizador. Assim, as sociedades exóticas tornam-se os campos de investigação “natural” dos antropólogos europeus e americanos, principalmente

a partir da generalização dos movimentos de libertação das antigas colônias e com o surgimento de uma antropologia nativa e, às vezes, nativista.

Com o retorno dos antropólogos ocidentais ao velho terreno dos folcloristas, a disciplina teve de elaborar novos instrumentos de investigação para estudar a tradição oral. Uma das vias mais ricas – que, às vezes, integra o estudo do texto literário - resulta da aproximação da antropologia e a história (Le Goff 1996). O trabalho pioneiro e inventivo de Maurice Halbwachs abre a via das pesquisas sobre a memória que, de “coletiva”, se torna social. Suas reflexões sobre as marcas memórias ou sobre a importância do esquecimento continuam sendo totalmente atuais, pois: “É que a história, com efeito, assemelha-se a um cemitério onde o espaço é medido e onde é preciso, a cada instante, achar lugar para novas sepulturas.” (Halbwachs 1990: 55).

Podemos perceber esse movimento de aproximação entre as disciplinas vizinhas com o surgimento dos trabalhos da história oral e dos estudos com o objetivo explícito de resgatar a memória dos excluídos. Nessa farta produção, ainda em plena expansão no Brasil, encontramos histórias de vida adaptadas pelos pesquisadores que eram apresentadas como autobiográficas, descrições de modos de vida, de profissões ou de técnicas desaparecidas, análises finas sobre a percepção nativa da colonização etc⁵. Inventado na França, o termo “etno-texto” designa qualquer produção discursiva – independentemente da sua forma – elaborada pelo grupo e que visa a reforçar a sua identidade através da rememoração (Bouvier 1992)⁶. Assim, não podemos negligenciar a importância dos trabalhos dos historiadores que seguem de perto os dos antropólogos, buscando enfatizar a importância das representações do passado e da consciência histórica contida em formas narrativas a partir do ponto de vista do nativo. Nelas, aparecem temáticas relacionadas à memória e à identidade, enriquecendo o diálogo entre a antropologia e a história. Nesse sentido, podemos ressaltar a importância das reflexões de M. Pollack (1989), de R. Price (1994, 1998) e de N. Wachtel (1990; 1993; 1996;2001). Sem romper com o estruturalismo,

⁵ Ver uma discussão mais detalhada em Cavignac 1997a: 208-213.

⁶ Cf. a definição de Idelette Muzart-Fonseca dos Santos in Bernd e Migozzi (1995). No Brasil, poucos antropólogos seguiram essa pista. Os especialistas da literatura, adotando os métodos e perspectivas teóricas dos antropólogos, investigam há décadas a tradição oral – sobretudo nordestina. Na sua grande parte discípulos de Paul Zumthor (1983), eles apontam para a vocalidade das literaturas orais, adotando os métodos e a perspectivas das ciências humanas (Ferreira 1996; Santos 1997; Santos in Bernd e Migozzi: 1997, 35-37). Cf. a definição de Idelette Muzart-Fonseca dos Santos in Bernd e Migozzi (1995)

esses trabalhos mostram a existência de uma história não consciente, subterrânea, invisível e não oficial, que nos levam para a investigação das representações nativas do tempo e do espaço.

Porém, a sedução da explicação histórica está presente em todos os momentos das nossas pesquisas. Esse perigo é de mesma natureza de que a tentativa de encontrar, nas narrativas, um reflexo fiel da realidade. Cada vez mais encontramos aproximações entre história e antropologia sem que as fronteiras disciplinares sejam dissolvidas: cada vez mais os historiadores fazem uma etnografia do passado e os antropólogos têm como fontes os documentos escritos, como, por exemplo, a questão dos limites territoriais das comunidades quilombolas e indígenas.

Vista dessa perspectiva, problemas são colocados ao antropólogo “em campo”, na hora da coleta e da análise do material. A indeterminação na terminologia, ligada à natureza do objeto (texto, discurso, tradição, literatura oral, folclore, etc.) e as dificuldades metodológicas são os primeiros obstáculos que os pesquisadores devem enfrentar. Fora a via estruturalista, não visualizamos um método satisfatório.

A VIA DAS NARRATIVAS E DA ANÁLISE SIMBÓLICA A PARTIR DA IDENTIDADE E DA MEMÓRIA

Propomos uma reflexão que contemple ao mesmo tempo as representações simbólicas – sobretudo as relativas ao sobrenatural, mas também ao sentimento de pertencimento a uma história comum e a um grupo, às imagens do passado e do espaço natural – e uma realidade histórica, a das populações indígenas, ainda pouco investigadas para o período pós-colonial. Ao mesmo tempo, e para levantarmos o véu que encobre as identidades distintas e iniciarmos as investigações, precisamos começar por uma revisão bibliográfica, sobretudo das produções locais.

A história e a vida cotidiana das populações rurais no Nordeste, revisitadas à luz das reivindicações identitárias ou da busca de um reconhecimento social, aparecem como relativamente novas porque os grupos surgiram como atores políticos só nas últimas décadas do século XX, inseridos em realidades sociais, econômicas ou políticas movediças e, muitas vezes, extremas, porém análogas a outras do continente sul-americano . A

“afirmação étnica” se for contextualizada, corresponderá, antes de tudo, a uma vontade política que nem sempre se expressa no modo identitário. Além disso, cada vez mais, os membros dessas “comunidades” são profundamente integrados à sociedade envolvente. Devido à alta mobilidade das populações nordestinas, encontramos, no Rio Grande do Norte, vários registros de uma memória diluída, marcos de uma história pouco gloriosa e, por isso, invisível ou encoberta.

Ao inverso, existem poucos grupos organizados que reivindicam um pertencimento a um passado indígena ou que afirmam uma identidade contrastiva. Porém, a ausência de reivindicação étnica no estado não impede que, num futuro mais ou menos próximo, esses grupos passem a redescobrir sua história e acionem, com toda legitimidade, uma das identidades possíveis, seja ela indígena ou negra (Cavignac 2003). De fato, quando solicitados, os indivíduos contam suas histórias familiares, revelando uma rica tradição oral e um “passado mestiço”, geralmente ignorado pelos historiadores. Adotam, contradizem, atualizam e reinterpretam, geralmente num modo narrativo e ficcional, o roteiro de uma história escrita pelas elites dirigentes. Sinal de alienação ou forma de resistência cultural? Ou as duas coisas ao mesmo tempo? De qualquer modo, esta “solução narrativa” permite que a memória não se desagregue totalmente, evitando, por serem discursos pouco perigosos, a censura. Paralelamente, os eventos do passado serão contados várias vezes, sendo recompostos à luz de interesses do momento – entre outros políticos - e de uma situação econômica cada vez mais precária.

No Rio Grande do Norte, as lutas territoriais não seguiram o caminho da reivindicação identitária, pelo contrário. Por outro lado, e contradizendo tudo o que já foi dito sobre a emergência étnica, o extraordinário “despertar indígena” que encontramos em terras potiguares com a leitura do último censo, parece ser o resultado de um processo individual de tomada de consciência. Longe de ser a reivindicação de uma identidade coletiva ou a reflexão de uma ação política fundada num interesse em reconhecer os direitos ancestrais sobre um território, parece que a redescoberta pessoal de um passado até então abafado inicia uma reflexão introspectiva sobre raízes diferenciais que só hoje podem ser afirmadas e declaradas a um agente do Estado brasileiro. A afirmação individual de uma identidade, até então pouco lembrada, pode ser o primeiro passo para o afloramento da

“consciência de uma história coletiva e de uma comunidade de destino” (Wachtel 2001: 29).

Por isso, achamos mais pertinente iniciar a discussão a partir de uma revisão da história para, num outro momento, abordar a delicada questão étnica que começa a ser colocada pelos próprios interessados. Mesmo se “a leitura crítica e cuidadosa da documentação administrativa nos fornece(rá) apenas uma reconstrução dos acontecimentos do ponto de vista do conquistador” ou para uma época mais recente, dos agentes do Estado Brasileiro (Puntoni 2002: 79), devemos nos ater a ela e tentar apreender, nas entrelinhas dos raros textos produzidos sobre a questão, o “ponto de vista dos vencidos” que, afinal de contas, deixam transparecer “fenômenos de resistência autóctone, (...) continuidades, rupturas, transformações e criações” (Wachtel 2001: 29). Essa perspectiva nos oferece elementos sobre a história dessas populações engajadas à força no processo de conquista colonial e explica em parte porque foram desprezados pelos estudiosos.

CORTANDO CAMINHO

A uma perspectiva centrada na definição dos grupos e das suas fronteiras (Barth 1998), adequada quando da aplicação de um conhecimento antropológico para elaboração de laudos técnicos, preferimos, para a ocasião, uma abordagem mais próxima de uma antropologia dos sistemas simbólicos, na qual os acontecimentos históricos sirvam para discussão dos elementos salientes da cultura. Pois, por enquanto, no Rio Grande do Norte, não existe ainda nenhum movimento significativo de reivindicação étnica, apesar dos múltiplos indicadores da existência de identidades diferenciadas. Aqui, é avaliado, em conjunto, o papel da memória na definição da identidade individual e da diferenciação dos grupos entre si, bem como é procurada a “emergência” dos atores marginalizados nas formas discursivas. Num outro momento, e na hora da coleta das narrativas, queremos focalizar o estudo nas representações do passado que nos revelam uma presença intensa do sobrenatural na paisagem natural. À referência a monumentos históricos – as famosas “casas de pedra”, nome genérico para todas as construções coloniais cuja elevação é geralmente atribuída aos holandeses e que são hoje desabitadas, relegadas ao seu estado primeiro de natureza, pois não pertencem ao mundo social - ou a lugares definidores de

identidade local (igrejas, centros de romaria, cemitérios, túneis, árvores, lagoas ou montanhas encantadas, etc.) se acompanha uma glosa sobre fenômenos misteriosos: almas, botijas ou animais encantados (Cavignac 2000). Todas essas referências se constituem em “lugares de memória” e continuam a serem “habitados” pelos espíritos dos seus antigos donos, sejam eles indígenas, negros ou brancos⁷. Na ocasião, podemos propor uma reflexão sobre os mecanismos de rememoração, pois o monumento ou o objeto fixa e reativa a memória – produtora de “identidade” –, seja ela individual, familiar ou do grupo (Pollack 1989). É preciso, então, relativizar a teoria dos limites étnicos e adaptá-la à realidade vivida por grupos que não levantam a bandeira da etnicidade nas suas reivindicações políticas ou para indivíduos que não se reconhecem como um grupo homogêneo – como é o caso dos “índios urbanos do censo” que nem sequer se conhecem – ou ainda para os descendentes das populações autóctones que não se reconhecem como índios (Barth 1998). Se as fronteiras étnicas são ao mesmo tempo mantidas e ultrapassadas, pois se tratam, antes de tudo, de representações simbólicas, as separações entre grupos permitem estabelecer limites de identificação socialmente significantes, e, ao mesmo tempo em que separa, a fronteira produz um fluxo contínuo de indivíduos atravessando cotidianamente os limites.

Barth abre a via para uma análise das relações entre grupos, concebidas como sistemas de forças sociais, políticas e econômicas, mas esquece um pouco a dimensão simbólica que é o fermento das ações humanas. Fundamentando as identidades coletivas, a memória se transforma em ação, pois os indivíduos e os grupos fazem escolhas e colocam em movimento estratégias identitárias, escolhendo num registro memorial e num repertório aberto, quais são as representações, as mito-histórias, as crenças, os ritos e os saberes que lhes são úteis naquele momento. É importante analisar as narrativas à luz das mudanças históricas inscritas numa sociedade colonial, mas não podemos esquecer que são produções simbólicas e, pelo tudo que indica, encontram-se fortemente marcadas pelo que poderíamos chamar de uma “concepção ameríndia do mundo”. Inspirando-se em estudos realizados em outras regiões da América, reconhecemos aqui também o poder das “almas” e dos ancestrais na vida dos humanos e uma intensa comunicação entre as diferentes ordens da natureza (Castro 2002; Cavignac 1997; Galinier 1997; Reesink 1997). Com isso, queremos

⁷ Já Koster (1978: 105), em 1810 faz referência a assombrações e conta um episódio de uma casa mal assombrada na qual ele obrigou seus guias indígenas a passar a noite.

esboçar as vias de explicação do passado e os modelos nativos de apreensão do mundo, comparando as narrativas locais e as versões mais oficiais da história. Ao se discutir questões relacionadas à etnografia e à história, abrem-se novas perspectivas que permitem entender como se elaboram os processos identitários conjuntamente à reiteração de uma cultura nativa através da tradição oral (Carvalho s.d.; Cunha 1992; Wachtel 1993; 2001). Podemos aproximar essa perspectiva à de Nathan Wachtel (2001: 32), quando ele propõe a abordagem da “problemática da construção da identidade nas suas relações com a memória coletiva”. Para isso, é preciso utilizar os recursos tradicionais da literatura, as formas discursivas da história e da antropologia, principalmente, no tocante à pesquisa empírica.

Finalmente, uma discussão nesses termos, longe de se opor a outras perspectivas e ir ao encontro do interesse das chamadas populações tradicionais, reforça a legitimidade das reivindicações identitárias e territoriais dos grupos historicamente marginalizados (Arruti 1997). São frequentes as críticas virulentas acerca dos movimentos políticos que envolvem esses grupos e do engajamento dos antropólogos. No Rio Grande do Norte, muitos grupos podem, com toda legitimidade, acionar uma ou outra identidade. Para isso, não é necessário que haja interesses econômicos, nem uma doutrina ou organização política guiando as ações, pois, como se explicaria, então, a “emergência étnica” dos índios urbanos e invisíveis do IBGE? A redescoberta de uma história coletiva é antecipada, nesse caso, por uma tomada de consciência individual. De um modo geral, os “emblemas culturais” retomados pelos descendentes das populações indígenas nas suas práticas rituais ou nas ‘brincadeiras’, sejam elas ligadas ao Carnaval ou a festas de santos – os mesmos santos padroeiros das antigas missões -, são formas de afirmação de uma identidade diferencial e de uma consciência histórica que estão visíveis, por enquanto, apenas nas estatísticas. Assim, os dados recentes nos ensinam que há, como no resto do país, um “despertar étnico” no Rio Grande do Norte e que precisamos encontrar um meio de interpretá-los.

UMA VISÃO NATIVA DA HISTÓRIA: TEXTOS E CONTEXTOS

Tal perspectiva parece servir como uma via fecunda a partir do momento em que, explicitando as mudanças ao longo do tempo, se recupera a versão da história contada pelos seus atores e descendentes, deixando um lugar privilegiado para a análise de suas

representações, isto é, registros narrativos de uma memória que foi preservada ao longo dos séculos de dominação.

Geralmente, a origem da cidade é relacionada à estória do santo, no nosso caso, às lendas em torno de Sant'Ana e São José. Assim, pensamos que é necessário reavaliar as perspectivas investigadas até então. As pesquisas devem contemplar ao mesmo tempo as referências ao passado, a importância da narrativa sagrada e as estórias de alma, para refletir, finalmente, sobre a questão da consciência étnica da população local.

Para isso, é preciso ter uma idéia da representação das figuras esquecidas da história e da cultura do Rio Grande, pois os “índios” ocupam um lugar interessante nas representações do passado, no imaginário coletivo, sendo marginalizados do ponto de vista da sua atuação no espaço geográfico e social. Esses indivíduos, famílias ou comunidades que vivem em ambientes rurais – ou que foram absorvidas recentemente pelo mundo urbano -, sobrevivem realizando atividades geralmente ligadas à agricultura e à criação de animais, inseridas na economia da região, comercializando produtos fabricados por eles mesmos nas feiras livres.

Apesar das dificuldades econômicas, tentam conservar a terra em que vivem, sendo muitas vezes o único bem que possuem, o lugar onde está “enterrado” o passado: espaço ainda habitado pelos ancestrais e pelos espíritos sobrenaturais. Mesmo quando são reconhecidos pela população vizinha como “caboclos”, é interessante observar que os integrantes nem sempre se percebem como são designados. Apareceria aí a marca da sua maior resistência? Assim, queremos avaliar a visão que essas comunidades têm de si enquanto grupo social, deixando um pouco de lado a questão da identidade étnica para nos dedicar ao estudo das representações simbólicas.

Ao longo das investigações realizadas no Rio Grande do Norte desde 1990, aparecem temáticas e representações bastante coerentes (Cavignac 1997). O que tínhamos percebido no sertão apareceu com mais clareza nos nossos percursos pelo litoral e nas zonas urbanas - no que diz respeito à mobilidade da população, às narrativas escritas e orais e, finalmente, às representações simbólicas, sobretudo em relação ao passado e ao sagrado (Cavignac 1997, 2000). A história parece se esconder nas entranhas da terra ou nas águas subterrâneas - lagoas, poços, túneis, fontes, etc.: marcos da memória e sinais de resistência de uma história que não foi escrita nem considerada digna de interesse pelos estudiosos. O

universo maravilhoso, descrito nas “estórias de trancoso”, nas estórias de encantamento, nas lendas de fundação das cidades ou, ainda, nos registros narrativos menores, informam sobre as representações nativas do passado colonial e as configurações simbólicas da cultura, como a atribuição sistemática da autoria de construção dos monumentos históricos aos Holandeses: a ponte de Igapó, o Forte dos Reis Magos, as "casas de pedras", etc. (Cavignac 2000).

Quando se examinam as representações do passado nas narrativas, exemplificamos os aspectos etnográficos da criação narrativa, no que diz respeito à criação de uma “nova história local”. Isso através da leitura de textos formalizados em narrativas, bem como na avaliação de registros ligados ao tema, espalhados nos discursos das pessoas entrevistadas. Logo, em um momento inicial, podemos analisar como as narrativas vão se adaptando a uma nova realidade para se constituírem em tradição: novos personagens e novas situações encontram-se revestidos com as velhas estruturas narrativas, retomando temáticas conhecidas (encantamento, mistério, subterrâneo, a escuridão, a natureza, etc). Pouco a pouco, foi se constituindo a certeza de que as imagens relativas a um passado comum aparecem com regularidade e homogeneidade em todo o Estado - quadro que poderíamos avançar até mesmo para o Nordeste. Essas imagens encontram-se inscritas, sobretudo, mas não somente, nas narrativas pertencentes a um corpus importante e pouco investigado pelos antropólogos: o que Vladimir Propp (1984) chama de “contos maravilhosos”. Algumas lendas de fundação foram anotadas por historiadores amadores, cuja proposta era resgatar a cultura e a história locais. As “estórias” das cidades de São José de Mipibu e de Nísia Floresta (Papary) podem servir de ponto de partida para discutir a questão da identidade e a evocação do passado. Interessante notar que, na lenda de fundação de Papary, aparece o deslocamento de Sant’Ana para “cidade” de São José; as duas mantendo uma rixa secular por causa disso. Esse deslocamento apresenta como protagonistas principais os índios. Nesse caso, que deve ser investigado detalhadamente, a narrativa conserva um fato acontecido no século XVIII⁸ !

⁸ Podemos resumir a lenda do rio que passa abaixo da igreja contada por **Dona Antônia da Silva, 26 anos (20/06/2003- Entrevistadora: Laysa Jucá)**: no local da igreja de Nísia Floresta, havia uma lagoa. Nela, os pescadores encontraram uma imagem de santa dentro de uma folha de árvore que se inclinava formando um “O” e, por esse motivo, a Santa recebeu o nome de Nossa Senhora do Ó. Como não existia igreja no povoado, a Santa foi levada pelos pescadores para o município de São José de Mipibú. Porém, misteriosamente, a Santa voltou ao mesmo local onde foi encontrada. Os pescadores reencontraram-na e novamente a levaram para seu então destino. Mais uma vez a Santa voltou à lagoa e, finalmente, os pescadores resolveram construir uma

A referência a um acontecimento histórico, que geralmente difere da versão dos historiadores, acompanha-se geralmente do “deslocamento” de um monumento para uma outra época, como é o caso das obras deixadas pelos Holandeses. Também encontramos o relato da presença de monstros subterrâneos (aquáticos ou terrestres) povoando o subsolo das igrejas, das montanhas e das lagoas. Assim, em Nísia Floresta, onde já fizemos um estudo exploratório, há uma serpente morando na lagoa principal que regula as águas e que come regularmente uns curumins, como no tempo em que em Papary “só era mata” e era povoado por índios⁹. A associação entre o monumento (igreja) ou uma lagoa, um(a) santo(a) e um animal misterioso (aqui uma cobra gigante) é clássica e se reencontra em várias localidades do estado, sobretudo nas antigas vilas de Índios ou aldeamentos missionários (Extremoz, Vila Flor, Canguaretama, Ceará Mirim, etc.). São temas recorrentes e dinâmicos que formam os elementos díspares de uma visão bastante instigante da história local, mas que tem a marca de uma presença missionária que pretendemos investigar. Se analisarmos as narrativas à luz das práticas rituais e da história local, podemos avançar numa via já clássica, pois reunidos,

(...) Os mitos e os ritos oferecem com valor principal de preservar até a nossa época, sob uma forma residual, modos de observação e de reflexão que foram e, sem dúvida, ficam exatamente adaptados a descobertas de um certo tipo: as que autorizavam a natureza, a partir da organização e da exploração especulativas do mundo sensível em termos de sensível (Lévi-Strauss 1989: 29-30).

Porém, se a via do estruturalismo continua pertinente, precisamos adaptar o nosso olhar a um grupo local e acrescentar uma dimensão temporal às nossas investigações:

igreja sobre a lagoa seguindo a vontade da Santa. Colocando o ouvido no piso da sacristia da Igreja de Nossa Senhora do Ó, das laterais e do altar, ouve-se o barulho de um rio caudaloso que passa abaixo da igreja.

⁹ Lenda da lagoa de Bonfim ou das sete pontas (Dona Antônia da Silva, 26 anos; Dona Maria Polina, 60 anos. Entrevistadora: Laysa Jucá. 20/06/2003): a lagoa de Bonfim antigamente era um “cacimbão” e numa certa manhã quando uma mulher, acompanhada de seus dois filhos, foi lavar roupas, como era de costume, ela não percebeu que as crianças batiam na água com um cabaço. Quanto mais batiam, mais a água aumentava seu volume. Quando perceberam, estavam quase todos cobertos pela água, tentaram fugir, foram para sete direções distintas, mas de nada adiantou, a água os encobriu e eles se transformaram em uma imensa serpente encantada, cheia de cores, a qual emerge da lagoa em noites claras. Uma outra versão descreve duas crianças cantarolando uma música (que elas mesmas criaram) ao redor desse “cacimbão” e assim ele cresceu, se transformando em lagoa. As crianças, por sua vez, se transformaram em duas serpentes encantadas.

Sabemos melhor agora que as lógicas que regem as formações sociais, em seus diferentes recortes, têm uma pertinência poderíamos dizer regional, circunscrita no tempo e no espaço. Elas dão lugar a configurações diversas, mas comparáveis entre si, cada uma atualizando historicamente um dos casos de uma série de possíveis (Wachtel 1990: 21).

Assim, nessa primeira reflexão, percebemos já que animais ou seres “encantados” aparecem lutando com os santos, numa briga que lembra a verdadeira na qual os índios todos morreram – pelo menos, segundo a explicação local¹⁰. É como se a busca de uma cosmovisão com um substrato autóctone deixasse aparecer forças, espíritos que entram em comunicação com os vivos, formando um conjunto onde almas, seres vivos e natureza comunicam (Cavignac 1997; Galinier 1997; Viveiros de Castro 2002).

ALMAS, BOTIJAS E BALEIAS

Parece, então, possível reconstruir os elementos de apreensão do mundo através da análise das suas produções narrativas. Aqui, a natureza não habitada torna-se o "lugar de vida", do sagrado autóctone e o revelador de um passado longínquo. O subsolo contém também os seres ligados ao fim do mundo - sobretudo serpentes e animais aquáticos como baleias e peixes gigantes, almas ou seres humanos encantados, no caso das princesas adormecidas. Assim, a descrição minuciosa desse mundo repleto de monstros, de espíritos e de santos, que surgem como os primeiros colonizadores da região, é relatado pelos moradores das cidades históricas através dos discursos narrativos: textos míticos, “histórias de almas”, milagres, romances de cordel, ou estórias de trancoso. Graças a esse conjunto narrativo, podemos traçar os contornos de uma cosmologia local. Reencontra-se, então, uma representação do mundo em que o espaço sagrado segue de perto os limites do mundo habitado pelos homens e, de maneira mais elástica, a história. O espaço sobrenatural se

¹⁰ A noção de “encantamento” designa a existência de uma vida misteriosa, do além, geralmente subterrânea, revelada aos humanos pelo barulho (pedidos, gemidos, música) à noite – aparições humanas -, pelo sonho – no caso da botija. Porém, o “encantamento” não corresponde a nenhum ritual religioso (exceto nas religiões afro-brasileiras), mas é recorrente nas narrativas. Sobretudo no sertão, encontramos várias referências a santos ou “corpos santos” (pessoas que morreram de maneira violenta ou cruel cujo corpo fica intacto e que podem “virar santos”) que obedecem à mesma lógica: aparição na natureza, revelação pelo cheiro, por um sinal de vitalidade na natureza (Cavignac 1997). Poderíamos encontrar várias conexões com práticas rituais atuais de populações indígenas no Nordeste que fazem referência aos “encantados” (Bandeira 1972; Grunewald 1996).

iniciaria, desse modo, na fronteira da cidade, ao entrar no cemitério ou numa casa abandonada. Ao atravessar qualquer zona deserta, os homens devem proteger-se contra as agressões dos agentes do mundo extra-humano ou ainda, devem procurar ganhar os seus favores, realizando rezas, práticas mágicas, oferendas ou mesmo súplicas, no caso das aparições de Nossa Senhora.

Essa representação da natureza como lugar do sagrado, associada a um passado longínquo, pode ser também vista como o resultado de uma resistência de uma memória oprimida por vários séculos de dominação de todo tipo. O passado, localizado no subsolo e nas águas, foi "encoberto", aterrado com os testemunhos da história sangrenta. Temos, então, a convicção de que essa representação do mundo natural-sagrado se apresenta, de um modo metafórico, como a colonização. Podemos, então, começar a enxergar a amplitude do fenômeno. Como é demonstrado para outros países latino-americanos, sobretudo no México (Galinier 1997; Gruzinski 1988; Wachtel 1991), o invasor conseguiu tomar posse de terras, eliminar fisicamente as populações nativas e impor, simbolicamente, contando com a ajuda da Igreja, uma legitimidade da ocupação colonial. É possível aplicar essa análise ao contexto nordestino, tomando como exemplo Mipibu e Papary.

As narrativas ensinam-nos também que a elaboração da autoctonia passa necessariamente por uma reinterpretação singular da história. Versão plausível do passado, mostrando que os homens continuam tecendo relações complexas e múltiplas junto aos agentes sobrenaturais, sejam eles considerados autóctones ou estrangeiros. Finalmente, essa análise visa, antes de tudo, a demonstrar que é necessário reavaliar o estudo da narrativa e que este não deve ser limitado ao estudo formal. Tentamos, aqui, entender os resultados da análise textual à luz das observações etnográficas e dos dados históricos, para desenhar os contornos de uma cosmologia local. Produzindo afirmações historicamente possíveis para o Nordeste, os homens, contando histórias, repetindo anacronismos e fórmulas feitas, elaboram e reelaboram eventos passados e presentes, propondo uma reinterpretação local dos fatos reais, inspirando-se na "tradição", já que não seriam tantos os elementos originais da cultura indígena que são reproduzidos fielmente. Resta saber de qual "cultura indígena" falamos. O que importa é a "moldura" – na sua acepção material - na qual esses elementos são integrados e ordenados num complexo cultural. No caso chipaya, examinado por N. Wachtel (1990), esse complexo é regido pela ordem dualista e por um ideal de igualdade,

conjunto que é apresentado pelos seus utilizadores no final do processo, como autóctone, verdadeiro e tradicional. É como se a memória, na sua acepção ampla, por reunir gestos, práticas e discursos presentes e passados, se configurasse como sendo o espaço onde são formuladas as expressões da identidade indígena.

Assim, a análise das produções simbólicas permite avaliar, em conjunto, o papel da memória na definição da identidade individual e na diferenciação dos grupos entre si, bem como auxilia na reflexão sobre a “emergência” de atores marginalizados da história – pelo menos, quando essa emergência não é efetiva, as identidades contrastivas aparecem de maneira furtiva nas formas discursivas localizadas. Fundamentando as identidades coletivas, a memória transforma-se em ação, pois os indivíduos e os grupos fazem escolhas e colocam em movimento estratégias identitárias, escolhendo num registro memorial e num repertório aberto, quais são as representações, as mito-histórias, as crenças, os ritos e os saberes que lhes são úteis naquele momento.

Escolhendo privilegiar a via das narrativas – incluindo genealogias, discursos sobre o passado, crenças, mitos e outros textos da tradição oral - parece importante analisar os textos não somente como proposições míticas e instituições reais reinterpretadas pelos locutores mas também como marcas memoriais (Monod Becquelin e Molinié 1993:21-50; Lévi-Strauss 1974, 1991). Sem querer encontrar nas estórias um fato histórico, procuraremos nelas a interpretação autóctone desse fato ou, quando essa não existir claramente, tentaremos aproximar elementos que são definidores da identidade local de um contexto colonial. Por exemplo, como em Papary, buscaremos informações históricas sobre a missão religiosa e os registros de conflitos com os não índios para esclarecer as lendas de fundação que colocam em cena a volta de um santo para o mesmo lugar. Para isso, importa observar os textos, levando em conta as mudanças históricas locais. Também, e continuando a nos inspirar no estruturalismo, é preciso levar em conta os “encaixamentos” que se produziram em situações coloniais onde pelo menos dois sistemas culturais diferentes funcionam em relação aos mesmos objetos sem se confundirem totalmente¹¹ ou, ao contrário, a existência de espaços compartilhados, como no caso dos fenômenos religiosos (padres que os nativos acham que têm poderes) (Pompa 2003; Reichler 2002: 44; Viveiros de Castro 2002).

¹¹ É o caso do relógio jesuíta e a reação dos hurons citada por R. Reichler (2002: 44).

Finalmente, relembando ainda os resultados da análise estruturalista, poderíamos encontrar nessas produções narrativas, uma concepção ameríndia do mundo: se o dualismo não aparece aqui, outros traços recorrentes persistem, como a intensa comunicação entre as diferentes ordens (humanos / naturais / sobrenaturais). Pensamos que as vias de explicação do passado e os modelos de apreensão do mundo inscritos nas narrativas locais devem ser lidas com as versões mais oficiais da história. Ao se discutir questões relacionadas à etnografia e à história, abrem-se novas perspectivas que permitam entender como se elaboram os processos identitários conjuntamente à reiteração de uma lógica cultural nativa que se expressa através da tradição oral.

Vista dessa perspectiva, é interessante se empreender uma leitura cruzada dos textos orais e escritos, da realidade cotidiana dos moradores, dos seus discursos e das suas narrativas, sublinhando a importância do corpus narrativo na elaboração de uma identidade e, através desta, uma apropriação da história do lugar e do espaço. Seguindo ainda os ensinamentos de Claude Lévi-Strauss (1974), devemos analisar as diferentes expressões narrativas, sobretudo, as variantes das histórias, sejam elas escritas ou orais, eruditas ou populares. A metodologia adotada pode então ser definida como sendo o esforço comparativo das diferentes formas discursivas no sentido de entender a produção e a transmissão dos textos e, de um modo geral, o que eles nos ensinam sobre as questões relativas ao sentimento de autoctonia, da identidade e das representações simbólicas, em particular, as noções de sagrado e de cosmologia. Longe de serem o simples reflexo da realidade social, como pensavam os funcionalistas, as produções narrativas informam sobre os modos de resolução de problemas lógicos, existenciais e até filosóficos, questionamentos universais estudados pela antropologia clássica e contemporânea. A análise das narrativas deve ser feita em conjunto à revisão das fontes documentais e à observação das práticas cotidianas, investigações empíricas a serem realizadas.

REFERÊNCIAS

ARRUTI, José Maurício Andion. 1997. *A emergência dos "remanescentes"*: notas para o diálogo entre indígenas e quilombolas. *Mana*. [online]. out., vol.3, no.2 [citado 25 Julho 2003]: 7-38. <<http://www.scielo.br/scielo>>. ISSN 0104-9313.

BARTH, Frederick. 1998. *Grupos étnicos e suas fronteiras*. In: POUTIGNAT, Philippe (org.), S. Paulo, Unesp: 185-228.

BAUMAN, R. (ed.) 1992. *Folklore, Cultural Performances and Popular Entertainments*, A communications-centered Handbook. Oxford Univ. Press.

_____. 1975. *Verbal art as a performance*. *American Anthropologist* 77 : 290-311.

MONOD BECQUELIN, Aurore; MOLINIÉ, Antoinette (org.). 1992. *Mémoire de la tradition*, Paris. Société d'ethnologie.

BELMONT, Nicole. 1986. *Paroles païennes. Mythe et folklore*. Des frères Grimm à Pierre Saint Yves. Paris, Imago.

BERNARD, Carmen; DIGARD, Jean-Pierre. 1986. De Téhéran à Tehuantepec. L'ethnologie au crible des aires culturelle, *L'Homme*, 97-98: 54-71.

BERND, Zilá; MIGOZZI, Jacques (Org.). 1995. *Frontières du littéraire*, Littératures orale et populaire Brésil/France, Limoges, éditions de l'Université.

BOUVIER, Jean Claude. 1992. La notion d'ethno-texte, Pelen, J. N. Martel C. (Org.), Les voies de la parole, Aix-en-Provence, Université de Provence: 12-21.

BOYER, Pascal. 1982. *Récit épique et tradition*, *L Homme XXII* (2): 5-34.

CARVALHO, Maria Rosário G. de. s.d. “De índios ‘misturados’ a índios ‘regimados’”. In: M. Rosário de Carvalho & E. B. Reesink (orgs.): *Negros no mundo dos índios: imagens, reflexos, alteridade*: 82-99 (no prelo).

_____. 2002. *Os Kanamari da Amazônia ocidental: história, mitologia, ritual e xamanismo*, Salvador, FCJA.

CASCUDO, Luís da Câmara. 1952. *Literatura oral*. Rio, José Olympio.

CAVIGNAC, Julie. 1997. *La littérature de colportage au nord-est du Brésil*. Du récit oral à l’histoire écrite, Paris, CNRS.

_____. 1999. *Vozes da tradição: reflexões preliminares sobre o tratamento do texto narrativo em antropologia*, Horizontes antropológicos, 12: 245-265 {Mneme – Revista de Humanidades [On-line]. Disponível em URL: <http://www.seol.com.br/mneme>.}

_____. 2003. *A etnicidade encoberta: ‘Índios’ e ‘Negros’ no Rio Grande do Norte*. Mneme, vol. 5, n. 8 (maio/julho) <http://seol.bcom.br/mneme>.

DANTAS, Beatriz G., SAMPAIO, José A. L. e CARVALHO, Maria R. G. 1998 (1992). *Os povos indígenas no Nordeste brasileiro: um espaço histórico*, In: CUNHA, Manuela Carneiro da (org). *história dos índios no Brasil*, São Paulo, FAPESP/ SMC/ Companhia das Letras: 431-456.

FERREIRA, Jerusa Pires. 1979. *Cavalaria em cordel, o passo das águas mortas*, São Paulo, Hucitec.

FERREIRA, Marieta de Moraes (org.). 1996. *Usos e abusos da história oral*. Rio de Janeiro, ed. da FGV.

GALINIER, Jacques. 1997. *La moitié du monde*. Le corps et le cosmos dans le rituel des indiens otomi, Paris, Puf.

GEERTZ, Clifford. 1989. *Uma descrição densa: por uma teoria interpretativa das culturas*, In: *Interpretação das Culturas*, Rio de Janeiro, Guanabara : 13-44.

GOODY, Jack. 1979. *La raison graphique*. La domestication de la pensée sauvage. Paris, ed. de Minuit, traduction de Jean Bazin.

_____. 1986. *La logique de l'écriture*. Aux origines des sociétés humaine. Paris, Armand Colin.

GRUZINSKI, Serge. 1988. *La colonisation de l'imaginaire*. Sociétés indigènes et occidentalisation dans le Mexique espagnol XVI^e-XVIII^e siècle. Paris, Gallimard.

GRUZINSKI, Serge; BERNAND, Carmen. 1992. *La redécouverte de l'Amérique*, L'Homme, 122-123: 7-38.

_____. 1990, 1993. *L'histoire du Nouveau Monde*. Paris, Fayard (vol I e II).

HALLBWACHS, Maurice. 1990. *A memória coletiva*. São Paulo, Editora Vértice, Revista dos Tribunais, tradução de Laurent Leon Schaffter.

JOFFILY, Geraldo Irineu. 1977. *Notas sobre a Parahyba*. Seleção das crônicas de Irineu Joffily (1892-1901), Brasília, Thesaurus, 2a. ed.

KOSTER, Henry. 1978. *Viagens ao Nordeste do Brasil*. Recife, Secretaria de Educação e cultura, governo de Pernambuco, trad. Luis da C. Cascudo.

LAET, Jean de. 1640. *L'histoire du Nouveau Monde ou description des Indes occidentales*, Leyde, chez A. et B. Elseviers, imprimeurs ordinaires de l'Université.

LE GOFF, Jacques. 1996. *História e memória*. Campinas, UNICAMP, 4. ed.

LEENHARDT, Maurice. 1971. [1947] *Do Kamo, la personne et le mythe dans le monde mélanésien*. Paris, Gallimard.

LÉVI-STRAUSS, Claude. 1964. *Le cru et le cuit*. Mythologiques, Paris, Plon.

_____. 1973. *Anthropologie structurale deux*. Paris, Plon.

_____. 1974. *Anthropologie structurale*. Paris, Plon (réed.).

_____. 1989. *O Pensamento selvagem*. São Paulo, Papirus.

LOPES, Fatima Martins. 1999. *Missões religiosas. Índios, colonos e missionários na colonização do RN*. Recife, UFPE - Mestrado em Historia.

LOSONCZY, Anne-Marie. 2002. *Marrons, colons, contrebandiers, reseaux transversaux et configuration métisse sur la côte caraïbe colombienne (Dibulla)*. Journal de la société des Américanistes, 88: 179-201.

MATTOSO, Kátia de Queirós; SANTOS, Idelette Muzart Fonseca dos; ROLLAND, Denis (eds), 1999. *Matériaux pour une histoire culturelle du Brésil*. Objets, voix et mémoires. Paris, L'Harmattan.

O'DWYER, Eliane Cantarino (Org.). 2002. *Quilombos, identidade étnica e territorialidade*. Rio, ed. da Fundação Getúlio Vargas, Associação Brasileira de antropologia.

OLIVEIRA, João Pacheco de. 1998. *Uma etnologia dos 'Índios misturados'?* Situação colonial, territorialização e fluxos culturais, Mana, 4/1, Rio de Janeiro: 47-77.

_____ (org.). 1999. *Ensaio em antropologia histórica*. Rio de Janeiro, ed. UFRJ.

POLLAK, Michael. 1989. *Memória, esquecimento, silêncio*. Estudos Históricos 3, Memória, Rio de Janeiro, 2, 3: 3-15 (<http://www.cpdoc.fgv.br/revista/arq/43.pdf>).

POMPA, Cristina. 2003. *Religião como tradução: missionários, Tupi e Tapuia no Brasil colonial*, Bauru, SP, Edusc.

PRICE, R. 1994. *Les premiers temps*. Paris, Seuil (1983. First Time: the Historical Vision of an Afro-American People, The John Hopkins University Press).

_____. 1998. *The convict and the colonel*, Boston, Beacon Press.

Propp, Vladímir. 1997. *As raízes históricas do conto maravilhoso*, tradução: Rosemary Costhek Abílio, Paulo Bezerra, São Paulo, Martins Fontes.

PUNTONI, Pedro. 2002. *A guerra dos bárbaros*. S. Paulo, Edusp, Hucitec. Imaculada Conceição.

SAHLINS, Marshall, 1987. *Ilhas de história*. Rio de Janeiro, Zahar.

SANTOS, Idelette Muzart Fonseca dos. 1997. *La littérature de cordel au Brésil*. Mémoire des voix, grenier d'histoires, Paris, L'Harmattan.

SUASSUNA, Ariano. 1971 *Romance d'A Pedra do Reino e o Príncipe do Sangue do Vae-Volta* (romance armorial-popular brasileiro). Rio de Janeiro, José Olympio.

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. 1999. Etnologia brasileira, In: MICELI, S. (org.), *O que ler na Ciência Social brasileira (1970-1995)*, vol. 1, antropologia, São Paulo, Anpocs, Sumaré: 109-223.

_____. 2002. *A inconstância da alma selvagem*. S. Paulo, Cosac e Naify.

WACHTEL, Nathan. 1990. *Le retour des ancêtres: les indiens Urus de Bolivie, XXe-XVIe siècle*. Essai d'histoire régressive, Paris, Gallimard.

_____. 1993. *Leçon inaugurale*. Paris, Collège de France.

_____. 1996. *Deuses e Vampiros*. De volta a Chipaya. São Paulo, Edusp.

_____. 2001. *La foi du souvenir. Labyrinthes marranes*. Paris, Seuil.

ZUMTHOR, Paul. 1982. *De l'oralité à la littérature de colportage*. Paris, Ed. de Minuit, in: "L'écrit du temps", 1: 129-140.

_____. 1983. *Introduction à la poésie orale*. Paris, Seuil.

_____. 1980. *L'écriture et la voix*. Littératures populaires, du dit à l'écrit, Critique 394: 228-239.