

RESUMO/ ABSTRACT

CONTRIBUIÇÕES DE GEORGES NIANGORAN-BOUAH AO ESTUDO DAS TRADIÇÕES ORAIS DA COSTA DO MARFIM

Georges Niangoran-Bouah, fundador da *drummologie*, através dos *tambores de fala* e de outros instrumentos da palavra, revela ao mundo uma das fontes primordiais do conhecimento Akan. Os textos dos tambores preservam a filosofia, a literatura, a linguística, a história, e a política de sociedades africanas no período pré-colonial. O artigo é uma homenagem póstuma à memória do grande intelectual e pesquisador que dedicou parte da sua vida à pesquisa, à transcrição, à tradução, à divulgação e à preservação das tradições orais da Costa do Marfim. Com o intuito final de resgatar as origens mais profundas da literatura brasileira, este artigo busca reformular as tradicionais bases da crítica literária trazendo, para a esfera literária, as conclusões das descobertas científicas do Cheikh Anta Diop.

Palavras-chave: literatura comparada; crítica literária; Georges Niangoran-Bouah; Cheikh Anta Diop; literatura africana.

CONTRIBUTIONS OF GEORGES NIANGORAN-BOUAH TO THE STUDY OF ORAL TRADITIONS OF CÔTE D'IVOIRE

Georges Niangoran-Bouah, founder of *drummologie*, brings out to the world, through *the talking drums* and other talking instruments, one of the main sources of information about the Akan cultures. The texts of the drums preserve African societies, philosophy, literature, linguistics and history politics in the pre-colonial periods. The article pays posthumous tribute to the memory of this great intellectual and researcher who dedicated part of his life to the research, the transcription, the translation, the releasing and the preservation of Ivoirian oral traditions.

Keywords: comparative literature; literary criticism; Georges Niangoran-Bouah; Cheikh Anta Diop; African literature.

CONTRIBUIÇÕES DE GEORGES NIANGORAN-BOUAH AO ESTUDO DAS TRADIÇÕES ORAIS DA COSTA DO MARFIM

Aghi Bahi

Professor Doutor da Faculdade de Informação, Comunicação e Artes e pesquisador
Centro de Estudos e de Pesquisa em Comunicação (CERCOM) na
Universidade de Cocody-Abidjan, Costa do Marfim
bahi_aghi@yahoo.fr

Acácio Almeida

Professor Doutor do curso de Relações Internacionais da FACAMP e do
Departamento de Antropologia da UNESP-Araraquara-SP
acacioalmeida@gmail.com

Para Ruy Duarte de Carvalho (1941-2010)

Introdução

Costa do Marfim. Terra de grandes escritores (Jean-Marie Adiaffi, Bernard Dadié¹, Ahmadou Kourouma²...) e escritoras (Regina Yaou, Veronique Tadjó, Flore Azoumé, Tanella Boni, Fatou Keita...) mundialmente conhecidos pela qualidade da produção literária que realizaram tendo como suporte a língua francesa; foi também a terra do professor Georges Niangoran-Bouah, conhecido no continente africano e em algumas outras partes do mundo pela sua incansável dedicação em prol da pesquisa e da preservação da tradição oral dos povos e das sociedades marfinenses.

Niangoran-Bouah, de ascendência Akan³, nasceu em 1935, na localidade Abe de Agboville, mas cresceu entre os Abouré, grupo étnico de sua mãe. Realizou os seus estudos na Costa do Marfim, onde também foi aprendiz de sapateiro e ajudante contábil. Os trabalhos realizados naquele período ajudaram na compra do bilhete de avião que o levou à França em 1953.

¹ Publicado no Brasil: DADIÉ, Bernard. *Climbié*. São Paulo: Ática, 1982. Coleção autores africanos.

² Publicado no Brasil: KOROUMA, A. *Alá e as crianças soldado*. São Paulo: Estação Liberdade, 2003; KOROUMA, A. *O sol das independências*. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, [s.d.]; e KOROUMA, A. *Homens da África*. São Paulo: Edições SM, 2009.

³ Os povos Akan são um grupo étnico e linguístico da África do Oeste. Este grupo inclui os Abouré, os Abé, os Ashanti, os Baoulé, os Any e muitos outros povos da Costa do Marfim, Gana e Togo. Os Akan são falantes das línguas kwa, um ramo da família linguística níger-congo, faladas no sudeste da Costa do Marfim, em Gana, no Togo, no Benim e em parte do sudoeste de Nigéria.

Na França, sob a influência de alguns dos mais importantes africanistas franceses da época (Georges Balandier, Roger Bastide, Michel Leiris, Eric de Dampierre, Jean Rouch, Denise Paulme e outros) e dos seus amigos africanos (lembrando que o meio estudantil estava em plena atividade naquele momento) decidiu cursar a École Pratique des Hautes Études en Sciences Sociales – EPHESS (atual École des Hautes Études en Sciences Sociales – EHESS), o que o levou anos depois ao Centre National de la Recherche Scientifique – CNRS, onde atuou como pesquisador.

Em Paris logo fui aceito na Sociedade dos Africanistas. Era ali que podíamos ir para nos instruir. Eu tinha estabelecido contato com Jean Rouch que conheci aqui (na Costa do Marfim) antes de partir. Conheci Denise Paulme uma grande dama, [que descansa em paz], que aceitou a co-orientação do meu *doctorat de troisième cycle* [da Escola Prática de Estudos Superiores] com Michel Leiris. Depois disso foi a vez do professor Éric de Dampierre, meu orientador no *doctorat d'état*. De fato, frequentei o meio dos africanistas e assisti às conferências e os cursos dos professores Bastide, Éric de Dampierre, Georges Balandier, Mercier e Sautter. Conheci todos esses renomados africanistas (GARANGER, 2001).

Membro da juventude comunista, o jovem Niangoran-Bouah esteve em Moscou em 1957. Embora tenha se mantido discreto a respeito da sua estadia na antiga URSS, certamente essa etapa da sua vida foi um momento decisivo, um impulso no seu engajamento nos projetos de *renascimento cultural* da África.

Em 1960, juntamente com Bartolomeu Kotchy, Christophe Dailly e Harris Mémel Fotê, fez parte do movimento que lutou pela introdução das culturas africanas, em especial as culturas marfinenses, nos programas de ensino superior. Os esforços empreendidos por eles levaram à fundação do Grupe de Recherche sur les Traditions Orales – GRTTO, reconhecido oficialmente desde 1976, e contribuíram para que a tradição oral (enquanto disciplina e método) passasse a fazer parte do ensino na Universidade Nacional da Costa do Marfim (atual Universidade Cocody-Abidjan).

Em 1967, novamente com o sociólogo Harris Mémel Fotê⁴, ajudou a fundar o Instituto de Etno-Sociologia (IES) da Universidade Nacional da Costa do Marfim. Anos depois, em 1987, participou da fundação do Departamento das Artes da atual Unité de Formation et de Recherche – UFR; e entre 1994 e 1996, foi Diretor do Patrimônio Cultural e dos Museus da Costa de Marfim.

⁴ Harris Mémel-Fotê, falecido em 11 de maio de 2008, foi professor na Universidade de Cocody, sociólogo e político humanista. Foi militante da Frente Popular Marfinense (FPI) e membro da Academia Universal das Culturas. Autor de várias obras literárias, entre as quais *L'esclavage dans les sociétés lignagères de l'Afrique noire. Exemple de la Côte d'Ivoire précoloniale, 1700-1920*.

Mais conhecido pela *drummologie*⁵, seus trabalhos envolveram também a paremiologia (estudo dos provérbios), a numismática africana, o universo dos pesos Akan de pesar ouro; além de trabalhos tipicamente arqueológicos relacionados à antropologia e à litografia. É o autor de inúmeras monografias sobre os povos da Costa do Marfim, em particular os Akan, tendo orientado vários trabalhos acadêmicos.

Niangoran-Bouah, que tinha aproximadamente 25 anos de idade no momento da descolonização da África do Oeste e da independência da Costa do Marfim (1960), conheceu as humilhações da colonização e as frustrações da colaboração com os universitários franceses da época, e foi extremamente influenciado por importantes intelectuais africanos e da diáspora como Walter Rodney (1942-1980), Frantz Fanon (1925-1961), Kwame Nkrumah (1909-1972), Léopold Sédar Senghor (1906-2001), René Depestre (1926), além de seus contemporâneos Cheick Anta Diop (1923-1986) e Joseph Ki-Zerbo (1922-2007).

Devemos lembrar ainda da sua condição de intelectual engajado que, a exemplo de vários outros jovens africanos colonizados, também partilhou das ideias da negritude de Leopold Senghor e Aimé Césaire (1913-2008). A influência dos intelectuais africanos, ainda que não seja muito citada por ele, certamente o ajudou a construir uma epistemologia universal da dignidade humana.

Niangoran-Bouah viveu com a preocupação de trabalhar na dignidade para a dignidade do africano – o homem negro – e de participar do desenvolvimento do seu país e da África. Por isso devemos nos lembrar também do intelectual orgânico que ele foi. O especialista do conhecimento prático e comprometido com o tradicionalismo. A sua participação na conceituação da *ivoirité* na Célula Universitária de Pesquisa e Divulgação das Ideias e Ações Políticas – CURDIPHE⁶ – do presidente Henri Konan Bédié, é um momento de controvérsia na vida desse amante das culturas marfinenses e deste defensor da cultura e da dignidade do homem africano⁷.

O que podemos guardar como imagem desse homem de grande cultura, cujo itinerário foi realmente fora do comum e marcado por dois percursos em sentidos opostos, entre o sonho de se tornar francês e seguir amando a África?

Quando íamos a Paris nosso sonho era de nos tornarmos franceses porque tudo aquilo que recebíamos como ensinamento era em favor da França. Éramos exímios patriotas. Todas as nossas canções na escola, as poesias que recitávamos, nossas leituras preferidas, tudo era em favor da França, dos heróis franceses. Isso fez com que em determinado momento chégássemos mesmo a dizer que nossos ancestrais eram gauleses,

⁵ *Drummologie* é o estudo e a utilização de textos dos tambores africanos de fala como fonte de documentação para aprofundar os conhecimentos acerca do período pré-colonial das sociedades africanas de tradição oral.

⁶ A CURDIPHE foi responsável pela revista *ETHICS: Estudos e teorias do Humanismo Marfinense para a Síntese Cultural*.

⁷ A sua obra *Trésor du Marahoué* (1997) foi prefaciada pelo então Presidente da República Henri Konan Bédié.

porque era o que estava escrito nos livros da época. E como, a partir do colegial, éramos obrigados a estudar com os mesmos livros usados na França, aprendíamos isso. Portanto, nosso sonho era nos tornarmos franceses. Era o sonho de todos os intelectuais africanos da época.

Estando em Paris eu fui formado à maneira ocidental. E aqui, naquela época, nossos pais impediam seus filhos inteligentes, ou os que podiam ser seus herdeiros, de irem à escola francesa, de irem à escola ocidental. Isso porque havia um risco: se a criança fosse instruída à moda ocidental esta se desviaria da África e seria, ela mesma, uma inimiga da África (GARANGER, 2001).

Trabalhos científicos de Niangoran-Bouah

Reconhecendo que não é tarefa fácil apresentar a vasta obra de Georges Niangoran-Bouah, destacaremos apenas os trabalhos mais significativos para os propósitos deste artigo, começando por *La division du temps et le calendrier rituel des peuples lagunaires de Cotê d'Ivoire* (*A divisão do tempo e o calendário ritual dos povos das lagoas da Costa do Marfim*), que é, indiscutivelmente, a sua assinatura de entrada no mundo da etnologia. Trata-se da sua tese de *doctorat de troisieme cycle*, orientada por Michel Leiris e Denise Paulme. Com esse trabalho, Niangoran-Bouah dá os seus primeiros passos de etnólogo africanista “desde dentro”.

Os conhecimentos sobre os pesos de pesar ouro e também sobre o universo cultural Akan, onde se encontram uma parte do *dja*, da memória dos povos Akan, foi uma preocupação que surgiu na vida de Niangoran-Bouah no final dos anos 1950, quando ele foi pesquisador no CNRS.

Em 1959, quando eu estava ligado ao CNRS de Paris como pesquisador, Denise Paulme-Schaeffner, diretora da École des Hautes Études e responsável pelo departamento da Africa Negra no Museu do Homem, me encarregou de redigir as fichas do catálogo museográfico dos pesos de pesar ouro. É bom ressaltar que naquela época a gente se submetia tanto à maldição de Deus como a divindades africanas representadas pelas estátuas e pelas máscaras por conta dessa empolgada dama que se tornou, desde então, a nossa mãe espiritual. O crime dela foi ter tido a abominável idéia de pedir para que nos encarregássemos de um trabalho tão desgastante. Isso porque não estávamos em ótimas condições psicológicas, o nosso desejo nunca foi atendido, graças a Deus!

Foi nessa ocasião que, pela primeira vez, ouvimos falar em sistema de peso e sistema monetário, de cálculo, de soma e de multiplicação, de algarismos, de números, de ideogramas e de uma consciência científica negra. (...) na véspera das independências africanas, tal acontecimento, só poderia deixar o grupo feliz e moralmente aliviado com a idéia de que bem antes da colonização e do tráfico negreiro, os Negros do Golfo da Guiné tinham concebido e praticado um sistema monetário e peso eficiente, tanto quanto o de seus parceiros brancos

da época. A nossa admiração por esses cientistas africanos era grande pois eles tiravam das nossas costas um peso que a colonização ajudou a deixar mais pesado ainda. (NIANGORAN-BOUAH, 1984, p. 16-7).

Os pesos Akan (pesos figurativos e outros), a exemplo dos mitos e dos contos, constituem mensagens codificadas, escrituras, instrumentos de conservação de conhecimentos, de transmissão de conhecimentos e de divulgação de informações. As máscaras e os pesos figurativos são portadores de mensagens gráficas; a linguagem dos tambores transmite os textos codificados que é preciso decodificar.

Em 1972, ele defendeu a tese de *doctorat d'État* intitulada *L'univers akan des poids à peser l'or*, (*O universo Akan dos pesos de pesar ouro*) sob a orientação do etnólogo africanista Éric de Dampierre, conhecido pelo seu vasto conhecimento no campo da etno-musicologia. A tese foi publicada em três magníficos volumes:

- Tomo I: *O universo Akan dos pesos de pesar ouro. Os pesos não figurativos.*
- Tomo II: *O universo Akan dos pesos de pesar ouro. Os pesos figurativos.*
- Tomo III: *O universo Akan dos pesos de pesar ouro. Os pesos na sociedade.*

Os pesos Akan de pesar ouro e os tambores de fala

Os pesos Akan de pesar ouro são feitos de diferentes materiais: cobre, ouro, estanho, bronze, pedra e madeira. Sobre as peças estão gravados sinais que evocam as mais antigas escritas humanas e também os elementos de base da geometria.

Os povos da civilização Akan (do Gana, do Togo e da Costa do Marfim) são conhecedores de diferentes sistemas de escrita: um sistema gráfico (pesos que contêm signos e letras), um sistema sonoro (linguagem dos tambores) e um sistema físico-plástico (pesos figurativos). Por isso, o título “pesos Akan” oferece apenas uma visão muito reduzida da função social das peças, por sublinhar unicamente o aspecto relativo a uma de suas funções. As figuras do *dja* (coleção de pesos) representam uma instituição sem igual no continente africano. Elas pontuam o ritmo da vida dos povos Akan, são verdadeiras correntes de transmissão do saber e iluminam o passado prestigioso da civilização Akan. Os *dja* simbolizam a soma dos conhecimentos humanos e cada peso uma parcela do conhecimento total.

Cada família conserva os *dja* que fazem parte do tesouro familiar. Para marcar o fim da sua tutela, o pai dá ao filho que se tornou adulto uma parte do *dja* da família, juntamente com uma balança, os pesos, uma colher e um pouco de ouro em pó.

Segundo alguns pesquisadores, os pesos Akan, enquanto unidades de medição, serviram, desde o século XIV, para pesar o ouro que era comercializado com os árabes. Para se adaptar às normas do Sahel, os Akan fabricaram dois tipos de peso: um baseado na unidade de medida islâmica, e o

outro baseado no *mithqal* de pó de ouro (4,5 gramas). Quando os portugueses começaram a também realizar trocas com os Akan, estes criaram outros pesos em conformidade com a unidade de medida portuguesa. O mesmo ocorreu depois de 1600, para comercializar com os holandeses. Assim os Akan tiveram quatro jogos de pesos, que usaram de acordo com os seus sócios comerciais.

Mas não é só isso. Os *dja* de pesos figurativos são reveladores de um grande conhecimento e valor científico que constitui a biblioteca Akan: o universo, as ciências humanas e as ciências naturais estão presentes nos pesos figurativos; e os *dja* de pesos não figurativos representam, segundo Niangoran-Bouah, um sistema gráfico africano (alguns pesos contêm signos alfabéticos, matemáticos e ideogramáticos).

Battestini, ao mencionar a importância dos pesos figurativos Akan, considera-os

autênticos repertórios dos elementos naturais, plantas e animais, [que] servem para glorificar a força criadora de Deus e também para inculcar os conhecimentos mais ou menos aprofundados de botânica, de farmácia, de medicina, de zoologia, de astronomia e, evidentemente, de matemática. As armas, vestimentas, instrumentos musicais, móveis, permitem toda sorte de combinações narrativas, incluindo filosofia, direito, literatura e religião, através das quais a união da comunidade e sua harmonia social não são possíveis (BATTISTINI, 1997, p. 212-3).

Niangoran-Bouah, a partir dos estudos realizados na Costa do Marfim, ampliou o campo de análise existente que mostra que a linguagem e os textos dos tambores pertencem a um sistema da ação, no sentido da conservação de uma memória limpa (para si). Assim, atraído pela antropologia e pela etno-musicologia, Niangoran-Bouah, através da *drummologie*, se dá a tarefa de mostrar que os textos dos tambores são documentos importantes para aprofundar o conhecimento das sociedades africanas de tradição oral, particularmente no período pré-colonial.

O tambor é esta “nova documentação (...) autenticamente negra na sua concepção (...) anterior à introdução do Islã e do Cristianismo em nosso país [a Costa do Marfim] (...)” Elo importante para reconstituir a história pré-colonial de alguns povos da Costa do Marfim. O tambor de fala é para alguns povos africanos o que o pergaminho é para o Ocidente. As sociedades que usam o tambor como meio de comunicação garantem sociologicamente a sua seriedade (NIANGORAN-BOUAH, 1982, p. 59):

(...) um relato *tamborilado* se torna a versão que a memória coletiva conserva de um fato ou um personagem histórico. O tambor é a memória deles, é o livro de literatura, religião, filosofia e é o dicionário de biografias do povo. O tambor é uma instituição plena porque o conteúdo da sua documentação compreende todos os aspetos da civilização de uma sociedade (Idem, p. 61).

Os textos dos tambores, da mesma maneira que os mitos, são fontes de conhecimento e permitem conhecer a filosofia, a literatura, a linguística, a história, a política, entre outras dimensões, do período pré-colonial de algumas sociedades africanas (Idem, p. 52).

O período pré-colonial é aquele que vai da pré-história até 1893, quando essa parte do continente africano foi batizada de Costa do Marfim. Para conhecer este período e para escrever a sua história, os mestres na matéria aconselhavam explorar os antigos documentos de fontes escritas, os documentos materiais da arte, da arqueologia e os documentos da tradição oral.

Eu diria, quanto a nós, que esta lista, ainda que bem interessante e indicada, não é exaustiva pela simples razão de que produzir um documento em 1980 a partir dessas únicas fontes não permite, em certos casos, apreender a história de forma completa e objetiva. Faltam às fontes propostas os documentos dos sujeitos dessa história, as populações que viveram naquela época (Idem, p. 19).

A transcrição, a tradução, o ensino e a divulgação de um dos mais importantes tesouros da cultura africana, os tambores e outros instrumentos da palavra (pois a *drummologie* não se refere somente aos membranofones, mas inclui também outros instrumentos “falantes”) permanecerão como aspectos de grande importância do trabalho de Niangoran-Bouah.

Por isso, é importante lembrar que antes das valiosas descobertas feitas por Niangoran-Bouah, os únicos documentos disponíveis para pesquisadores das civilizações africanas pré-coloniais eram os objetos arqueológicos, os relatos dos exploradores, os cantos dos griôs e dos grandes mestres da tradição oral.

Contribuição de Niangoran-Bouah no plano epistemológico e metodológico

Para tratarmos da contribuição da obra de Georges Niangoran-Bouah ao conhecimento das tradições orais da Costa do Marfim, devemos considerar a ruptura epistemológica provocada por ele.

Um homem de ciência deve estar sempre atento aos diferentes problemas de sua disciplina. Na área das ciências humanas nossos problemas são múltiplos e se referem às fontes da história pré-colonial, à utilização dos documentos de tradição oral e, por último, ao nosso próprio comportamento diante dos textos estrangeiros de referência (NIANGORAN-BOUAH, 1982, p. 52).

A *drummologie* é, certamente, o lugar e o momento em que as teorias de Niangoran-Bouah vão mais longe com as descobertas da linguagem dos tambores. Ali ele exprime o seu maior desejo de

criar uma ciência. É talvez também o momento em que ele utiliza mais os meios de comunicação social, principalmente a televisão, e aparece como um tocador de tambor de fala, teórico e construtor de um novo campo disciplinar. Indiscutivelmente, a *drummologie* constitui um momento decisivo na carreira de Georges Niangoran-Bouah, pelo menos na confirmação das suas ambições científicas.

Para Georges Niangoran-Bouah, era preciso “insistir sobre o fato de que em uma sociedade moderna e hiperocidentalizada como a nossa, o tambor, instituição negra vinda diretamente da pré-história, tem ainda seu espaço e contribui para o desenvolvimento em um domínio onde antes não podia se imaginar” (Idem, p. 51).

A *drummologie* nasce, nas palavras de Niangoran-Bouah, como solução aos bloqueios pedagógicos e reabilita o tambor enquanto fonte de conhecimento, enriquecendo e participando no desenvolvimento das ciências humanas na África. Estes bloqueios pedagógicos são relativos ao vazio documental do período pré-colonial. A carência de fontes da história sociológica africana do período colonial é vivida com muita dificuldade por Niangoran-Bouah, porque ela contraria o esforço feito pelo país para sair do subdesenvolvimento (Idem, p. 52).

Por isso, ele fazia questão de afirmar que o seu objetivo, ao criar a *drummologie*, era encontrar soluções africanas para problemas africanos, não esperando que elas viessem do exterior (Idem, p. 18).

Há na postura de Georges Niangoran-Bouah um acento (uma suspeita) de negritude ou neonegritude (frustração, dignidade reencontrada do negro, reabilitação do passado, necessidade do passado glorioso ou de magnificência...).

Durante séculos escreveram e falaram do Negro convencidos que ele não possuía documentos claros em que tivesse consignado sua própria história, seu pensamento e os fundamentos de suas instituições. Na história pré-colonial, escreveram e falaram do Negro recorrendo a um informante, que falava se referindo a outros informantes, que se referiam a outros informantes falecidos. Na história pré-colonial, os interessados nunca falaram deles mesmos porque estavam marginalizados e excluídos das preocupações dos cientistas da época (Idem, p. 19).

Ao contrário do paradigma que dominava o seu contexto científico, Niangoran-Bouah mostrou que a história de um povo, de um país, de um continente, podia muito bem ser reconstituída a partir de fontes orais e que elas podiam fornecer uma contribuição considerável para construir a história dos povos (tidos como sem história). Trata-se, por conseguinte, do reconhecimento da oralidade, da valorização e da legitimação do seu estatuto: ela não é considerada como “uma informação legendária” ou “mítica” longe “das cronologias dos fatos de onde o historiador alimenta a sua ciência” (DEVISSE, 1985, p. 54).

Trata-se de uma primeira ruptura epistemológica: Niangoran-Bouah coloca em questão esta escrita da história na qual o sujeito é excluído da sua própria história ou reduzido ao estado de coisa, sujeito à eterna manipulação. Produzir o conhecimento sociológico, histórico e antropológico sobre o período pré-colonial requer que os homens que viveram esse passado sejam considerados na sua plena humanidade.

Dito assim, podemos afirmar que Niangoran-Bouah coloca um princípio ético – tanto no plano da responsabilidade do pesquisador, como no teleológico do objetivo da ciência. Os pesquisadores e os informantes, produtores dessa documentação, devem ser intelectualmente honestos para não travestir os dados históricos com interpretações errôneas.

Georges Niangoran-Bouah endossa as abordagens de campo de historiadores (JAN VANSINA, 1961), um tanto marginais naquele período, que consideravam que as fontes orais tinham o mesmo valor que as demais fontes, desde que analisadas criticamente e com rigor metodológico (DEVISSE, 1985, p. 54).

Enquanto defensor das fontes orais da história africana, ele teve que travar uma dupla batalha:

(...) de um lado, convencer seus colegas céticos e às vezes irônicos; por outro lado, o seu método crítico, dado que ele queria ser rigoroso, suscitou a irritação dos transmissores destas fontes e de alguns antropólogos; estes últimos recusavam a introdução da menor crítica sobre as “verdades” por eles produzidas que constituíam a História (...) (DEVISSE, 1985, p. 55).

A segunda ruptura intervém, a nosso ver, nas definições ou na própria concepção das fontes orais a partir das quais conhecemos a história e a organização social dos povos africanos. As fontes escritas não se resumem unicamente aos documentos escritos com os alfabetos gráficos que formam textos no sentido literal do termo. Muito embora Niangoran-Bouah não tenha realizado uma profunda reflexão sobre a noção de texto, ele avança consideravelmente ao afirmar que “apenas conheceremos a história objetiva de algumas regiões antigas da Costa do Marfim se tivermos como referência alguns textos específicos, entre os quais convém mencionar os dos tambores de fala” (NIANGORAN-BOUAH, 1982, p. 56). A partir disso, a abordagem de Niangoran-Bouah integra a dimensão arqueológica e quer ir além dela. A propósito destas fontes orais, ele revela a incompreensão fundamental entre a fonte oral (a testemunha ou o informante autóctone) e o etnógrafo colonialista, o que torna suspeito o conhecimento científico dessa maneira. Além disso, as fontes orais, para documentar um fenômeno inédito ou um campo ainda não conhecido, mais do que as outras fontes documentais, com versões às vezes múltiplas, são difíceis de serem controladas e autenticadas. São tão suspeitas que a própria pesquisa pode ser desacreditada.

Exibindo as carências da documentação de tradição oral relativa ao período pré-colonial na África, o nosso objetivo reside em destacar a necessidade de associar elementos novos para reforçar esta fonte de documentação a fim de torná-la mais confiável para os pesquisadores (Idem, p. 58-9).

A arqueologia, além do fato de propor objetos mudos, está longe de resolver o problema do vazio documental porque ela serviu (e serve) à causa e às teorias colonialistas. Não é estranho ouvir que os objetos descobertos na África vêm sempre de outro lugar. Mas não podemos negar que há uma luta estabelecida contra o (neo)colonialismo do pensamento africanista. Isso levou Georges Niangoran-Bouah a um posicionamento que qualificaremos de contextualismo (BERTHELOT, 2001, p. 258) construtivista ou relativista (pelo menos nos parece que ele esteve impregnado pelo construtivismo e pelo relativismo).

Uma contribuição do ponto de vista metodológico

Com base em um trabalho que podemos qualificar, usando termos atuais, de trabalho de reflexividade, Niangoran-Bouah destaca as insuficiências das técnicas e dos métodos em vigor no seu tempo, e também na própria produção do conhecimento acerca da história pré-colonial africana. Estas rupturas epistemológicas têm consequências inevitáveis na metodologia, nos métodos e técnicas usados para produzir conhecimentos científicos sobre o passado das sociedades africanas.

A abordagem metodológica indicada e comumente utilizada, por mais rica que ela seja, “não permite, em alguns casos, analisar a história de maneira completa e objetiva. Faltam às fontes propostas, os documentos dos sujeitos desta história, ou seja, as populações que viveram na pré-história (...)” (NIANGORAN-BOUAH, 1982, p. 53).

Estas abordagens articulavam documentos arqueológicos, fontes escritas e fontes orais. Trata-se, em seguida, de uma revisão e uma contribuição metódica (Idem, p. 53): o método da “lei do silêncio”, que consiste em confrontações de perspectivas, por conseguinte da construção de narrativas, as famosas “verdades” de uns e dos outros.

As críticas

As críticas ao trabalho de Niangoran Bouah vieram de todos os lados: de seus colegas do departamento de sociologia, mas também dos especialistas das letras e dos historiadores. Laurent Gbagbo, atual presidente da Costa do Marfim, na época em que dirigiu o Institut d’Histoire d’Art et d’Archéologie – IHAAA afirmou que falar de linguagem dos tambores era uma falta grave ao imperioso rigor terminológico; ele rejeitou veementemente a comparação do tambor com a imagem “do gravador da voz

do negro” usada muitas vezes por Niangoran-Bouah. Não há gravador, afirmava Gbagbo, porque não há máquina. Comparar o tambor com um gravador é como confundir um ator de teatro e um ator de cinema. É necessário dizer que no entusiasmo ou mesmo na euforia da sua descoberta, as comparações de Niangoran-Bouah, mais que heurísticas, pareciam muito exageradas para a época.

O difícil debate: oralidade, tradições orais, literatura oral

O trabalho de Niangoran-Bouah deu nova vitalidade ao debate teórico sobre a oralidade, a tradição oral e a literatura oral, termos marcados por grandes contradições naquele momento.

A oralidade merecia uma definição clara que colocaria balizas mais precisas. Talvez Georges Niangoran-Bouah não tenha se interrogado realmente sobre a própria oralidade e por isso não iniciou um verdadeiro debate mais aprofundado sobre a questão, embora esta seja tema dos seus trabalhos. Para ele, as tradições orais são um meio de compreensão das culturas africanas. Aliás, ele fala “de meio (sociológico) da tradição oral”. Para Niangoran-Bouah, oralidade, tradições orais e literatura oral são termos equivalentes e constituem um meio para aceder ao conhecimento do passado e não um campo de pesquisa.

Ainda que Niangoran-Bouah tenha se mostrado preocupado com a relação entre as fontes (orais neste caso) e o que se quer saber (REVEL, 2001, p. 39), podemos criticá-lo justamente por ter considerado os textos orais como dados e não como construções sociais, mas sempre lembrando que essa não era a sua preocupação. Ele defendia a oralidade, primeiro por reação à dominação da civilização da escrita. A oralidade colocada em oposição à escrita correspondia (e ainda corresponde), segundo alguns pesquisadores das ciências sociais, à fase arcaica do desenvolvimento humano. É importante perceber a possível influência do evolucionismo e do estruturalismo, principalmente na famosa dicotomia entre língua/palavra e na própria definição do signo em Ferdinand de Saussure (SAUSSURE, 1916). Oralidade, na época em que Niangoran-Bouah começou as suas pesquisas e sua formação na etnologia, em pleno apogeu progressista-positivista do pensamento ocidental, fundamentalmente etnocêntrico (LABURTHE-TOLRA e WARNIER, 2003, p. 13-6) remete a uma situação arcaica, inferior, de povos, de culturas, de línguas “subdesenvolvidas”. A nosso ver, a expressão “civilização de oralidade” revela o olhar condescendente dos detentores da escrita gráfica:

(...) uma fonte oral relativa à legitimidade de um poder, de qualquer natureza que seja, se torna, por necessidade, indeformável, enquanto esta legitimidade não for invertida; ela se torna ‘um texto escrito’, mesmo se nenhum sinal gráfico intervier. Os signos alfabéticos, as palavras, as frases escritas são substituídas pela rigorosa combinação da voz, do ritmo dos tambores, da percussão dos sinos, dos sons emitidos por cantores. O

transmissor principal não tem o direito de tomar nenhuma liberdade em relação ao texto: a palavra é cativa e a língua presa a um certo estado do seu desenvolvimento histórico (DEVISSE, 1985, p. 57).

O historiador Devisse vai ainda mais longe na sua reflexão: “Todas as sociedades tiveram a preocupação de transmitir fielmente a sua memória coletiva, os seus instrumentos de legitimidade, a sua tecnologia” (Idem, *ibidem*). Esses “textos orais” fixados numa versão única são “verdadeiros”, autênticos, “desejados desta forma pelos defensores da legitimidade” (Idem, *ibidem*). Como existem diferentes versões de um mesmo texto, todas devem ser levadas em consideração com o objetivo de compor o *corpus crítico* a partir das versões sobreviventes de uma mesma fonte (DEVISSE, 1985, p. 58).

É importante lembrar que esta ausência de debate sobre a oralidade, as tradições orais e a literatura oral parece quase generalizada na época em que Niangoran-Bouah iniciou as suas pesquisas. Naquele momento, as fontes orais eram totalmente desacreditadas pelo fato de terem sido consideradas, de acordo com uma concepção extremamente divulgada entre etnólogos a serviço da administração colonial francesa, simples “folclore” e um sinal evidente da inferioridade e de atraso na evolução (TOURÉ, 1985, p. 208). O folclore tinha – e tem ainda para alguns – o estatuto de cultura subalterna entre os pesquisadores que controlavam o campo universitário marfinense nos primeiros anos de independência.

Além disso, no momento em que Niangoran-Bouah trabalhava para o estabelecimento das linhas teóricas da sua abordagem metodológica, as fontes orais estavam se tornando meras mercadorias de divertimento e produtos turísticos. Talvez por isso o dia 7 de dezembro de 1976 tenha sido uma das maiores decepções sofridas por ele. Era aniversário da independência da Costa do Marfim e, no estádio de futebol Félix Houphouët-Boigny, na presença das mais altas autoridades do Estado e de um grande público, a apresentação feita por Niangoran-Bouah dos tambores de fala, reservados aos eventos solenes em país Akan, foi vaiada durante vários minutos. “Então ordem foi dada ao tambor de interromper seu discurso mal interpretado e sem interesse porque mal visto: não era nem o lugar, nem o momento. (...) O que o nosso eminente professor não entendeu é que o folclore serve apenas distrair” (TOURÉ, 1985, p. 210).

Em 1980 houve um debate polêmico sobre a *drummologie* vista por Niangoran-Bouah como uma ciência, ou pelo menos como um novo campo disciplinar. Esse debate que foi retransmitido pela imprensa, interessada na controvérsia, deixou poucos vestígios nos anais das ciências sociais da Universidade⁸. Os principais protagonistas desse debate foram Daniel Kadja Mianno, Christophe Won-

⁸ “Le débat sur le tambour parler”. *Fraternité-Matin*, 26 février, 4599, 1980. *Querelle autour du tam-tam. L’Université divisée*, *Fraternité-Matin*, 4640, p. 14-5.

dji, Bernard Zadi Zaourou. As críticas foram duras. As repercussões desse debate e os vestígios que deixou nos anais não tiveram o mesmo tratamento.

A comunidade científica da época, e em especial a do microcosmo de Abidjan, concebia e aceitava mal a multidisciplinaridade. Bernard Zadi pertencia ao Grupo de Pesquisa sobre as Tradições Orais, que passava por mudanças naquele momento, e as atividades de Niangoran-Bouah colocavam em risco a sobrevivência desse centro de pesquisa recém-criado.

O legado de Georges Niangoran-Bouah

A contribuição de Niangoran-Bouah do ponto de vista metodológico (e, por conseguinte, epistemológico e teórico) é notável. Ele contribuiu, juntamente com outros pesquisadores, para a admissão e o estabelecimento da validade das fontes orais (os textos dos tambores, os contos, os pesos Akan de pesar ouro etc.). O etnólogo, muitas vezes polêmico e mal interpretado, permanece pouco conhecido. Antropólogo, etnólogo ou etnógrafo, de acordo com as apreciações de uns e de outros, ele tinha como preocupação a dignidade dos africanos e a preocupação da precisão, do detalhe, como se quisesse capturar o real e restituí-lo o mais realista possível.

A repercussão das pesquisas de Niangoran-Bouah quanto ao conhecimento das sociedades africanas pré-coloniais é atualmente inegável. Nos últimos anos de sua vida, Niangoran-Bouah acreditava que compartilhar a sua paixão pela África e informar os marfinenses sobre os modos de vida dos seus antepassados, era uma “das grandes funções” que ele tinha.

Tento incentivar os jovens a trabalhar, conhecer a África, o passado da África, os hábitos da África antes que seja tarde demais... Vamos perder muitas coisas, mas em muitas áreas salvaremos também o essencial que amanhã permitirá sermos os dignos representantes da humanidade, [nós que somos] Negros. No mundo inteiro somos os últimos na escala [social, econômica]. Estamos nos degraus mais baixos na América, na Ásia, na Melanésia, na Europa. E o curioso é que estamos também nos degraus mais baixos na própria África. Não é uma situação confortável, mentalmente falando, mas é uma realidade. É necessário sair deste constrangimento, desta situação humilhante, que faz com que muitos africanos não procurem mais se esforçar, porque para eles, está tudo perdido (GARANGER, 2001).

Por fim, Georges Niangoran-Bouah, enquanto pioneiro, talvez não tenha percebido a riqueza e as possibilidades que os seus trabalhos abriam. Mais ainda, no início focalizado no passado pré-colonial, que vai da pré-história até 1893, data em que a região passou a ser chamada de Costa do Marfim, o Professor não previu que a *drummologie* pudesse contrabalançar e relativizar a história escrita pe-

los colonizadores (religiosos, administradores e outros). É preciso interrogar-se sobre o legado do homem. O que representa hoje a posteridade desse intelectual engajado que, em tom de resignação, acaba por lançar o famoso “abandonem-nos!”? (GARANGER, 2001).

A Fundação Georges Niangoran-Bouah tem o mérito de conservar parte dos trabalhos do mestre marfinense. Mas além dessa atividade de conservação da obra do etnólogo, qual é a atualidade de Georges Niangoran-Bouah? Ele continua sendo, ainda, nosso contemporâneo? Podemos considerar que ele não criou uma escola de pensamento? Quais trabalhos universitários continuam sendo feitos seguindo os caminhos abertos por Georges Niangoran-Bouah? Qual o lugar da *drummologie* na atualidade? Como vão as disciplinas universitárias criadas por ele? Estas perguntas, que podem ser colocadas aos pesquisadores de África, mas em especial aos professores universitários e aos pesquisadores da Costa do Marfim, levantam o problema da continuidade dos trabalhos e o desenvolvimento de escolas de pensamento próprio. Tudo acontece como se o grande cientista, tal um fogo, tivesse deixado para trás apenas cinzas. Como se usássemos uma metáfora de Chinua Achebe, perguntamos: o mundo se despedaça? Os nossos mestres são condenados a não servirem de exemplos, a deixar para trás apenas as cinzas?

Referências bibliográficas

- ACHEBE, Chinua. *O mundo se despedaça*. São Paulo: Cia das Letras, 2009.
- BATTESTINI, Simon. *Écriture et texte. Contribution africaine*. Paris: Les Presses de L'Université de Laval; Présence Africaine, 1997.
- BERTHELOT, J-M. “Les sciences du social”. In: BERTHELOT, J-M. (dir.) *Epistémologie des sciences sociales*. Paris: PUF, 2001.
- DEVISSE, J. “Sur l’oralité: perplexités d’un historien”. *Hors cadre*, nº 3, 1985, p. 53-70.
- DIOP, Birago. *Les contes d’Amadou Koumba*. Paris: Présence Africaine, 1961.
- GARANGER, Marc. *Abandonnez-nous, Parole de Georges Niangoran-Bouah*. França, 2001, 26 min.
- LABUTHE-TOLRA, P.; WARNIER, J.-P. *Ethnologie et anthropologie*. Paris: PUF, 1993.
- NIANGORAN-BOUAH, Georges. *L’univers Akan des poids à peser l’or: les poids non figuratifs*. v. I. Abidjan: NEA – MLB, 1984.
- PERROT, C.-H. “Georges Niangoran Bouah”. 2002. Disponível em: <<http://etudesafricaines.revues.org/document6181.html>>. Acesso em: 30 maio 2010.

REVEL, J. “Les sciences historiques”. In: BERTHELOT, J-M. (dir.). *Epistémologie des sciences sociales*. Paris: PUF, 2001, p. 21-76.

SANTOS, A. S. A. “Notas sobre a solidariedade e o fenómeno da orfandade na Sociedade Akan-Agni Morofoé da Costa do Marfim (África do Oeste)”. *Revista Saúde e Sociedade*, v. 15, n. 3, set.-dez. 2006, p. 40-56.

TOURÉ, A. *La civilisation quotidienne en Côte d’Ivoire. Procès d’occidentalisation*. Paris: Karthala, 1985.

VANSINA, J. *De la tradition orale: essai de méthode historique*. Tervuren: Musée Royal de l’Afrique centrale, 1961.

Bibliografia seletiva de Georges Niangoran-Bouah

1958-1961: *La division du temps et le calendrier rituel des peuples lagunaires de Côte d’Ivoire*. Thèse de l’École pratique des hautes études, publiée en 1964, Institut d’ethnologie. Paris: Musée de l’Homme.

1965: “Les Abouré, une société lagunaire de Côte d’Ivoire”. *Annales de l’Université d’Abidjan*, 1, Abidjan, 1965, p. 17-37.

1967: “Calendriers traditionnels et concept de temps”. *Bulletin d’information et de liaison des instituts d’ethnosociologie et de géographie tropicale. Université d’Abidjan*, 1, Abidjan, 1967, p. 9-26.

1969: “Les Ebrié et leur organisation politique traditionnelle”. *Annales d’Université d’Abidjan*, série F, Tome 1, Fascicule I, Abidjan, 1969, p. 51-88.

1971: “L’art et la résistance politique en Afrique: Premier festival mondial des arts nègres”. *Colloque sur l’art nègre*, v. II, Paris: Présence Africaine, 1971, p. 37-51.

1971: “Les Akan”. *Atlas de la Côte-d’Ivoire*, Planche B2A. Notice, ORSTOM, 1971.

1973: “Problèmes de la recherche en milieu de tradition orale”. *Kasa Bya Kasa*, Institut d’Ethnosociologie, Université d’Abidjan, n°1, Abidjan, 1973, p.7-28.

1973: “Symboles institutionnels chez les Akan”. *L’Homme*, v. XIII, n. 1-2, Paris, 1973, p. 207-32.

1975: “Réponse”. *Kasa Bya Kasa*, Institut d’Ethnosociologie, Université d’Abidjan, Abidjan, 1975, p. 4-13.

1977: “Problèmes de la recherche en milieu de tradition orale”. *Annales de l’Université d’Abidjan*, ethnosociologie, série F, tome VI, 1977, p. 45-59.

- 1978: "Idéologie de l'or chez les Akan de Côte d'Ivoire et du Ghana". *Journal de la société des Africanistes*, v. 48, n. 1, Paris, 1978, p. 127-40.
- 1979: *Sites, cultes, monuments et manifestations culturelles en Côte d'Ivoire*. 3 tomes, Institut d'ethnosociologie, Abidjan, 1979.
- 1979: "Le mariage nsoyahin". *Cahiers d'Etudes Africaines*, 73-76, XIX-1-4, Paris, 1979, p. 315-21.
- 1981: *Introduction à la drummologie*, Abidjan, Université Nationale de Côte d'Ivoire, édité par GNB (collection Sankofa).
- 1982: "La drummologie: qu'est-ce que c'est?". *Kasa Bya Kasa*, Institut d'Ethno-sociologie, Université d'Abidjan, n°1, Abidjan, août sept-oct. 1982, p. 50-86.
- 1984: *L'univers Akan des poids à peser l'or: les poids non figuratifs*, v. I. Abidjan: NEA-MLB.
- 1986: *L'univers Akan des poids à peser l'or: les poids figuratifs*, v. II. Abidjan: NEA-MLB.
- 1987: *L'univers Akan des poids à peser l'or: les poids dans la société*, v. III. Abidjan: NEA-MLB.
- 1987: "La Drummologie, c'est quoi même?". *Notre librairie*, 86, janvier/mars 1987, p. 79-83.
- 1988: "Connaître le passé est un élément de développement", *Le Guido*, n° 267, 11-17 mars 1988, p. 58-60.
- 1989: "Le drummographie ou la perpétuation de la figure du héros en Afrique noire: l'exemple des Akan". *Singularités: textes pour Eric de Dampierre*. Paris: Plon, 1989, p. 165-77.
- 1989: *Tambours parleurs en Côte d'Ivoire, Corps sculptés, corps parés, corps masqués*. Paris: Agence de Coopération Française, 1989, p. 186-96.
- 1993: "Drummologie et croyances religieuses". *Revue de l'Institut Catholique d'Afrique de l'Ouest*, 4, 1993, p. 49-70.
- 1996: "Drummologie et idéologie politique des chefs africains précoloniaux". *Racines: revue culturelle africaine*, 1, oct. 1996, p. 23-43.
- 1996: "Les fondements socioculturels de l'ivoirité". *ETHICS*⁹ n°1. *L'Ivoirité ou l'esprit du nouveau con-*

⁹ Etudes et Théories de l'Humanisme Ivoirien pour la Synthèse Culturelle est la revue de la CURDIPHE.

trat social du président Henri Konan Bédié. Actes du forum CURDIPHE¹⁰, Abidjan, PUCI¹¹, p. 45-51.

1997: *Trésor du Marahoué: sculptures lithiques de Gohitafla*. Abidjan: Edilis, 1997.

1999: “Les ivoiriens ont-ils une nationalité?”. *La question de l'éligibilité. Actes du séminaire international de l'ADIR*, Abidjan, 1999, p. 113-4.

2001: *Introduction à la drummologie II (Djomlo)*. Abidjan: CRDNA, 2001.

Obras inéditas

1964: “Contrôle de la possession religieuse”, IES, Abidjan (I).

1975: “Poids à peser l'or et problèmes de l'écriture chez les Akan de Côte-d'Ivoire et du Ghana”, Colloque interuniversitaire de Bondoukou, 4-9 janvier.

1974: *Les populations communes de Côte-d'Ivoire et du Ghana*.

Artigos em jornais da Costa do Marfim

1976: “Éloge tambouriné de Kwadwo Adingra”. *Ivoire-Dimanche*, 20 juin: 280, 1976.

1980: “Qu'est-ce que la drummologie?”. *Fraternité-Matin*, 18 mars, 4617: 13, 1980.

1980: “Le débat sur le tambour parleur”, *Fraternité-Matin*, 26 févr., 4599.

1980: “Querelle autour du tam-tam. L'Université divisée”, *Fraternité-Matin*, 4640: 14-15,

Recebido em 22 de setembro de 2010

Aprovado em 15 de outubro de 2010

¹⁰ Cellule Universitaire de Recherche et de Diffusion des Idées et Actions Politiques du Président Henri Konan Bédié.

¹¹ Presses Universitaires de Côte d'Ivoire.