

Memória Oral e Patrimônio indígena no Brasil nas crônicas do século XVI

Ana Paula da Silva *

Resumo

O trabalho é fruto do projeto de pesquisa, em andamento, no programa de pós-graduação em Memória Social da Universidade Federal do Estado do Rio de Janeiro. Pretende identificar os registros da tradição oral indígena nas crônicas do século XVI, sobre o Brasil, mapeando o seu legado cultural especialmente aquilo que entendemos hoje como a dimensão do patrimônio cultural imaterial presentes nos relatos dos cronistas. Dessa forma, espera contribuir para a explicitação das fontes da história das representações das memórias dos povos indígenas que habitavam o Brasil no período colonial.

Palavras-chave: Crônicas, Memória, Patrimônio e Tradição Oral

Resumé

Cet article c'est le resultat d'une recherche que c'est encore en marche au Programa de Pós-Graduação em Memória Social de l'Universidade Federal do Estado do Rio de Janeiro. Il a l'intention d'identifier les registres de la tradition oral indigène aux chroniques du XVIème siècle, concernant le Brésil, en faisant la carte de l'héritage culturel surtout ce qu'on appelle aujourd'hui de dimension du patrimoine culturel immatériel dans les récits des chroniqueurs. De cette façon on envisage contribuer aux explications des sources de l'histoire des représentations de ces mémoires des peuples indigènes que vivaient au Brésil dans la période colonial.

Mots-cles: Chroniques, Mémoire et Patrimoine, Tradition Oral

Introdução

A colonização da América portuguesa significou, para a maioria dos índios, a desestruturação de seus mundos, a extinção de suas línguas e a destruição de grande parte do saber acumulado milenarmente pela tradição oral. A historiografia ocidental estudou esse processo apenas do ponto de vista dos europeus, que deixaram testemunhos escritos presentes na documentação da época, sobretudo nas crônicas como observou Raminelli (1996:163) *“As crônicas e as narrativas de viagens fizeram da tradição indígena tabula rasa, anulando suas particularidades. Nela, os índios perderam a sua autonomia, perderam a sua identidade e lhes foram impostos novos atributos”*. A visão baseada na oralidade, em línguas desconhecidas pelo europeu, não foi incorporada sistematicamente ao estudo dos povos indígenas, considerados etnocentricamente como “povos sem história”. Sendo assim, torna-se necessário “escovar a história a contrapelo” e identificar os “ecos das vozes que emudeceram” no passado, como nos convida Walter Benjamin. Dessa forma cabe restabelecer a importância da memória indígena, dando voz e legitimidade aos índios que foram condenados

* Mestranda do Programa de Pós-Graduação em Memória Social da UNI-RIO, bolsista CNPq.

ao esquecimento, ao silêncio (Carneiro da Cunha, 1992: 22). Uma possibilidade é rastrear, nas crônicas, o eco das vozes dos índios, ainda que débil, ainda que filtrado, ainda que traduzido, conforme proposta de Aurore Monod (1984) que propõe uma metodologia de identificação dessas vozes e uma proposta de fazer o exercício da crítica sobre seu conteúdo. É o que pretendemos com a pesquisa, em andamento, que estamos desenvolvendo no Programa de Pós-Graduação em Memória Social da Uni-Rio, sob a orientação do Prof. Dr. José Ribamar Bessa Freire.

Os guardiões da palavra

As sociedades indígenas que habitavam, no século XVI, o atual território brasileiro eram sociedades ágrafas, isto é, sem escrita alfabética. Dessa forma, os conhecimentos e os aspectos imateriais do patrimônio cultural de cada povo eram, ao contrário da civilização Maia, armazenados na memória humana e transmitidos de uma geração a outra predominantemente¹ pelo que se convencionou denominar atualmente de *tradição oral*, definida por H. Moniot (1982) como “tudo aquilo que é transmitido pela boca e pela memória”. A tradição oral, considerada por Franz Boas como “autobiografia” das sociedades ágrafas, é constituída pelos mitos, contos, sistemas de crença, histórias e outros relatos. É, portanto, o registro da memória e o instrumento de transmissão da cultura e da história das sociedades ágrafas.

A tradição oral está relacionada ao que Claudia Gotta denominou de ‘mapas da memória ancestral’:

“Los sistemas de saber indígena se comportan como mapas de memorias donde convergen nociones de la memoria ancestral y experiencias de diversas orígenes – sueños, revelaciones, enseñanzas, costumbres –; son formas de la memoria en actos que se activan en saberes. El lugar primordial de referencia del saber indígena es la comunidad; pero también lo son otros espacios de acto y representación como: el monte, el bosque, las lagunas, la casa, los patios, etc. La comunidad construye así, el espacio de representación de la memoria oral y los saberes culturalmente reconocidos espesados en prácticas cotidianas”.²

Le Goff (1984) diferencia cinco grandes momentos distintos de conservação e transmissão da memória coletiva: o primeiro seria a *memória oral ou memória étnica*,

¹ Existem outros tipos de registros denominados por Berta Ribeiro de “Narrativas Gráficas”. Constituem exemplos os cuentos pintados das tablas de Sarhua que são parte da memória oral do povo peruano ou mesmo a **arte gráfica e pintura corporal (kusiwa) do povo Wajãpi considerada pela Unesco Patrimônio Oral e Imaterial da Humanidade**.

² GOTTA, Claudia. In: VII Internacional de etnohistória América Comparada. Libro de Sumillas, Lima, del 4 a 7 de agosto de 2008, Pontificia Universidad Católica del Perú, p. 30.

presente nas sociedades ágrafas; o segundo é a *memória de transição entre a oralidade e a escrita*, característica do período Pré-Histórico à Antiguidade; o terceiro seria a *memória medieval*, momento de equilíbrio entre a memória oral e a escrita; outro momento seria o da *memória escrita* (século XVI até os dias atuais), que predomina a partir da revolução da escrita, com a mecanização e seus processos. E, por fim, a *memória eletrônica*, hoje, que sistematiza e agiliza o acesso às fontes através da informática.

No entanto, essa classificação de Le Goff pode conter equívocos se for feita uma leitura considerando-as como etapas de progresso, que se sucedem uma após a outra. Freire (1992) assinala que todas essas ‘etapas’ estão presentes hoje na construção da memória indígena, que sempre esteve codificada e elaborada em forma de discurso, constituindo elemento essencial do que se convencionou chamar de identidade, seja ela individual ou coletiva.

Nas últimas décadas, pesquisadores na África e na América, através de trabalho de campo, vêm recolhendo elementos das tradições orais pertencentes aos povos que resistiram ao processo de colonização. Diversos centros de documentação oral foram criados em muitos países, integrando novas fontes para o trabalho de etnohistoriador. No Brasil, cabe salientar a criação do Centro de Tradição Oral dos Povos Tukano, no Rio Negro (AM), o Museu Maguta, inaugurado no Alto Solimões (AM) em 1991, com o objetivo de preservar a cultura Ticuna; o Centro de Documentação Kuikuro, no Xingu e o Centro de Documentação de Parintintin, no Amazonas, ambos de recente criação que tem como objetivo preservar e desenvolver acervos visuais, sonoros e de documentação da cultura indígena.

Esse esforço de sistematização dos acervos orais aconteceu porque a tradição oral tornou-se uma fonte integral, com metodologia já bem estabelecida, notadamente nos trabalhos desenvolvidos entre outros por Vansina (1961), Ki-Zerbo (1982), para o continente africano, Cohn (1972) e Trigger (1982) para a América do Norte e Wachtel (1971), Pease (1992), Monod-Becquelin (1984), Léon-Portilla (1960), Molino (1981), Fribourg (1981) e Tessoneau (1981) para a América do Sul. São trabalhos que desenvolveram, a partir dos anos 1980, uma metodologia para recolher a tradição oral indígena presente de forma explícita ou não nas crônicas no período colonial.

Recuperando a memória perdida

Para os grupos cujas línguas e identidades foram extintas (como é o caso de grande parte da população indígena), torna-se impossível coletar, hoje, a tradição oral através da

pesquisa de campo à semelhança do que fez Robin Wright (1999), entre outros, com o povo Baniwa. Nesses casos de povos exterminados, a alternativa para encontrar vestígios da tradição oral são o registro escrito dos cronistas e viajantes europeus, embora duplamente traduzidos – da língua indígena para uma língua européia e do registro oral para o registro escrito. Tais relatos ainda não foram trabalhados na perspectiva da tradição oral e da dimensão imaterial do patrimônio cultural e suspeitamos que essa perspectiva pode trazer resultados surpreendentes. Tal dimensão imaterial compreende as:

práticas, representações, expressões, conhecimentos e técnicas – assim como os instrumentos, objetos, artefatos e espaços culturais que lhes são associados – que as comunidades, os grupos e, em alguns casos, indivíduos reconhecem como fazendo parte integrante do seu patrimônio cultural. (Convenção para a Salvaguarda do Patrimônio Cultural Imaterial, 2003)

Segundo Dominique Gallois (2006), essa definição de patrimônio cultural imaterial manifesta-se particularmente nos seguintes âmbitos:

- as tradições orais e expressões orais, incluindo a língua como veículo do patrimônio cultural imaterial;
- dança, música e arte da representação tradicionais;
- as práticas sociais, os rituais e eventos festivos;
- os conhecimentos e os usos relacionados à natureza e ao universo.

Assim, a atual conceituação de Patrimônio Cultural imaterial inclui a dimensão social, sempre presente nos saberes e fazeres, como também as interpretações e as transformações que acompanham a transmissão dos saberes (Gallois, 2006:11).

Embora patrimônio cultural e a tradição oral, como categorias, ainda não existissem naquela época, as evidências documentais mostram que alguns cronistas recolheram informações relevantes dos próprios narradores indígenas, transcreveram-nas em seus relatos em alguns casos usando as próprias línguas indígenas que dominavam e, em outros, reproduzindo-as nas línguas européias.

Com os avanços metodológicos acima citados estamos no momento identificando e mapeando nas crônicas do século XVI tudo aquilo que pode ser considerado como tradição oral dos povos indígenas e o seu legado cultural, explorando novos espaços de pesquisa para identificar elementos que correspondem ao que entendemos como expressão moderna da tradição oral. Por tradição oral Monod-Becquelin (1984) entende:

- as narrações que os cronistas, em seus relatos, chamam de mitos, fábulas, lendas ou outros títulos;

- as explicações e esclarecimentos que remetem a uma tradição ou a um sistema de crenças;
- as circunstâncias da narração que fornecem não um texto, mas elementos de um contexto que podem ser uma das chaves sobre a forma ou estilo de texto.

Após o levantamento do material, ora em curso, caberá uma avaliação do seu potencial como fonte para o conhecimento das sociedades indígenas, agrupando-o com critérios temáticos descritivos. O reconhecimento destas informações está sendo feito através de três diferentes formas de registros:

- a) o primeiro caso são os relatos registrados em língua fonte (indígena), seguidos ou não de tradução na língua do cronista; Jean de Léry, Claude D'Abbeville e Ives D'Evreux – os dois últimos do início do séc. XVII - são os exemplos mais acabados desse tipo de registro.
- b) o segundo é o registro do discurso em estilo indireto e traduzido, onde os enunciados foram explicitamente ouvidos da boca indígena, recolhidos no local e registrados pelo cronista. Neste caso, houve, portanto, um contato real entre os narradores indígenas e os cronistas europeus. Constituem exemplos as crônicas de Cardim, Thevet, Staden, Gabriel Soares de Souza.
- c) o último caso é o relato não explicitamente recolhido no local que não podemos saber com certeza absoluta se o ouvinte da narração é o mesmo que o relatou por escrito; aqui a provável autenticidade não deve ser confundida com a questão da paternidade. Nos dois últimos casos numerosos verbos dão conta das relações entre as duas partes, tais como: “os índios pensam..., eles dizem..., eles acreditam..., eles contam...”, etc.

O resultado dessa abordagem é a possibilidade de encontramos preciosos traços da expressão oral dos índios e verificarmos em que medida eles correspondem ao que estamos denominamos de tradição oral. Como exemplo, transcrevemos um breve trecho de Jean de Léry sobre dança e música tupinambá que ilustra tanto o registro direto como o indireto, as condições em que foi feita a coleta, incluindo dados sobre o domínio da língua.

“Certa vez ao percorrermos o país, eu, outro francês chamado Tiago Rousseau e um intérprete, dormimos uma noite na aldeia de Cotina; pela madrugada, ao retomarmos a marcha, vimos chegarem de todos os lados os selvagens das vizinhanças, os quais foram reunir-se em número de quinhentos a seiscentos numa grande praça. (...) Durante cerca de duas horas os quinhentos ou seiscentos selvagens não cessaram de dançar e cantar de um modo tão harmonioso que ninguém diria não conhecerem música. Se no início dessa algazarra me assustei, já agora me mantinha absorto ouvindo os acordes dessa imensa multidão e sobretudo a cadência e o estribilho

repetido a cada cópia: He, he ayre, heyrá, heyrayre, heyra, heyre, yuê (...). Como eu ainda não entendia bem a língua dos selvagens, pedi ao intérprete que me esclarecesse sobre o sentido das frases pronunciadas. Disse-me ele que haviam insistido em lamentar seus antepassados mortos e em celebrar-lhes a valentia. (Léry, 1980:210,214,215)

Nesse caso, houve de fato um contato real entre os narradores indígenas e os relatores europeus que nos dão informações sobre a coleta de cânticos que foram anotados na edição latina de Bry. O importante papel dos mais velhos na transmissão dos saberes tradicionais é ressaltado pelo cronista como uma prática sistemática. Segundo Monteiro (1994:278) essa prática fornecia um laço entre o passado e o futuro dos grupos locais.

As crônicas, muitas das quais documentaram a tradição oral, são documentos valiosos para a compreensão do período colonial brasileiro. De acordo com Leandro Karnal (2006), a crônica é um gênero literário que narra a conquista e a história indígena, descreve hábitos, institui explicações sobre a origem dos nativos e proporciona dados etnográficos. Ela constitui um testemunho indispensável e subjetivo do passado. Daí a sua importância como registro, objeto da preocupação da nossa pesquisa. Porém, como todo documento, implica um olhar acurado do intérprete-historiador. As crônicas espelham as representações de homens quinhentistas, pois elas são construídas a partir das práticas cotidianas dos cronistas.³ Segundo Carlos Fausto (1992:381) existe uma razoável homogeneidade de informações, nas crônicas, que os permite um certo grau de segurança na reconstrução dessas sociedades, mas isso não significa dispensar uma leitura crítica dessa documentação histórica.

Portanto, o uso das informações contidas na documentação exige submetê-las à crítica interna e externa e avaliar o grau de interferência dos cronistas na transmissão do relato indígena.

Para efeitos da pesquisa que realizamos, vamos considerar três tipos de discurso: o oral, o escrito e o transcrito do registro oral para o escrito – nesse processo sabemos que é impossível transferir integralmente a tradição oral de uma língua para outra ou de um registro para outro. Assim nos fala Ki-Zerbo (1982:29) “*A tradição acomoda-se muito pouco à tradução. Desenraizada, ela perde sua seiva e sua autenticidade, pois a língua é a ‘morada do ser’*”.

A tradição oral é compreendida como um tipo específico de discurso indígena coletado por um europeu onde, de acordo com Oliveira (1980), os relatos dos viajantes são resultados de um relacionamento entre diferentes instâncias: o ver, o perceber, o interpretar, o expressar e as finalidades práticas da viagem.

³ Representação de acordo com a concepção de Roger Chartier (1990) cujo objetivo é “compreender as práticas, complexas, múltiplas, diferenciadas que constroem o mundo como representação”.

Destacamos os limites das fontes e alguns cuidados especiais ao analisá-las: preocupações referentes à identificação do autor, de seu universo cultural, de seus possíveis interesses ao produzir o documento, da contextualização da narrativa, entre outros. Lembramos também que os avanços da antropologia moderna nos permitem reconhecer as possibilidades para identificarmos, nas crônicas do século XVI, a tradição oral e a construção de um narrador coletivo.

Na pesquisa que desenvolvemos o corte cronológico, limitado ao século XVI, atende ao fato de que para os povos de litoral é o período no qual são estabelecidos os contatos iniciais, esporádicos e sistemáticos, quando o registro oral ainda predominava.

Considerações Finais

Na América colonizada pelos espanhóis e mais precisamente no mundo andino e mexicana, a documentação deixada pelo conquistador vem sendo submetida ao exercício rigoroso da crítica e cruzada com documentos produzidos pelos próprios índios como Guamán Poma de Ayala e Garcilaso de la Vega. A metodologia que se convencionou chamar de “visão dos vencidos” começou a ser formulada no México por Miguel León-Portilla, nos anos sessenta, sendo criticada e enriquecida na década seguinte por Natan Wachtel, que publicou seu estudo sobre os índios do Peru frente à conquista espanhola. A partir de então, muitos estudos foram realizados, integrando criticamente as fontes indígenas, tanto as escritas, quando existem, como orais, num trabalho interdisciplinar que constitui os fundamentos da etnohistória, responsável pelo estudo das mudanças em sociedades ágrafas desde os primeiros contatos com o europeu, utilizando as evidências documentais, bem como a tradição oral (Trigger, 1982). Celestino de Almeida reitera que os estudos etnohistóricos sobre mitos e tradições orais, analisados a partir dos quadros culturais e históricos dos povos em questão, revelam a extraordinária capacidade dos grupos indígenas para mudanças e rearticulação de valores e tradições, o que conduz a novas interpretações sobre seus comportamentos frente aos ocidentais. (op. cit., p. 38).

Ao privilegiar a análise das minorias, dos marginalizados, essa abordagem ressaltou o que Michael Pollak (1992) denominou de memórias subterrâneas. Tal produção acadêmica já começa a ter repercussões no ensino de história nas escolas de primeiro e segundo graus, sendo incorporada nos manuais e livros didáticos de países como o México, Bolívia, Equador, Venezuela e Colômbia e, agora, em menor medida, o Brasil.

No Brasil é importante que as universidades e os centros de pesquisa cumpram o seu papel de gerar um saber que possa ser socializado pela escola. Pois, as representações transmitidas pelo sistema educativo formal e pelos meios de comunicação através dos livros didáticos, dos currículos e programas, continuam impregnadas de uma visão etnocêntrica sobre os povos indígenas, com repercussões sobre a construção da própria identidade nacional. De acordo com John Monteiro (1992: 476) na historiografia brasileira o índio ainda aparece como um figurante mudo ou vítima passiva dos processos coloniais que o envolviam. Nesse processo de invisibilidade dos povos indígenas parte significativa da população desse país não reconhece e nem valoriza a sabedoria, bem como as suas diversas contribuições para a sociedade brasileira.

Referências Bibliográficas

- ABBEVILLE, Claude d'. *História da Missão dos Padres Capuchinhos na Ilha do Maranhão e suas Circunvizinhanças*. 2ª ed. Trad. César Augusto Marques. São Paulo: Editora Siciliano, 2002 (Série Maranhão Sempre).
- ALMEIDA, M. C. de A. *Metemorfoses Indígenas – Identidade e cultura nas aldeias coloniais do Rio de Janeiro*, Rio de Janeiro, Arquivo Nacional:2003.
- BENJAMIN, W. *Teses sobre Filosofia da História*. In: Flávio R. Kothe (org.) *Magia e técnica, arte e política: ensaios sobre a literatura e história da cultura*. 2ª ed. São Paulo: Brasiliense, 1985. (Obras Escolhidas, v.1).
- CHARTIER, Roger. *A história cultural: entre práticas e representações*. Lisboa: DIFEL, 1990, p.28.
- Convenção para a Salvaguarda do Patrimônio Cultural Imaterial de 2003, artigo 02.
- CUNHA, M. Carneiro (org.) *História dos índios no Brasil*. São Paulo, Cia. das Letras, 1992, p. 22.
- EVREUX, Yves d'. *Viagem ao Norte do Brasil Feita nos Anos de 1613 a 1614*. 3ª ed. Trad. César Augusto Marques. São Paulo: Editora Siciliano, 2002 (Série Maranhão Sempre).
- FAUSTO, Carlos. *Fragments de história e cultura tupinambá: da etnologia como instrumento crítico de conhecimento etno-histórico*. In: *História dos índios no Brasil*. São Paulo, Cia. das Letras, 1992, p. 381-396.
- FREIRE, José Ribamar Bessa. *Tradição oral e Memória indígena: a canoa do tempo*. In: Salomão, Jayme (dir.) *América: Descoberta ou Invenção*. 4º Colóquio UERJ, Rio de Janeiro, Imago, 1992, p. 138-164.
- GALLOIS, Dominique T. (org.) *Patrimônio Cultural Imaterial e povos indígenas-Exemplos no Amapá e norte do Pará*. São Paulo, Iepé, 2006.
- HAMPATÉ BÁ, A. *A tradição viva*. In: *História Geral da África*. V.1 Metodologia e pré-história da África. São Paulo, Ática/UNESCO, 1982, p.157 -179.
- KARNAL, L. *As crônicas ao sul do Equador*. Idéias, Campinas, vol. 2, ano 13, p.11-23, 2006.
- KI-ZERBO, J. *Da natureza bruta à humanidade liberada*. In: *História Geral da África*. vol. I Metodologia e pré-história da África. São Paulo, Ática/UNESCO, 1982, p.157- 179.
- LE GOFF, Jacques: “Memória”. *Enciclopédia Einaudi*. V.I. Memória – História. Rio de Janeiro: Imprensa Nacional-Casa da Moeda, 1984, p. 11- 50.

- LÉON- PORTILLA, Miguel. *A conquista da América vista pelos índios*. Vozes, Petrópolis, 1984.
- MONIOT, Henri. *A história dos povos sem história*. In: História: novos problemas. 2ª edição. RJ: Livraria Francisco Alves Editora, 1979, p. 102.
- MOLINO, Jean. *Qu' est-ce que la tradition orale? De la définition aux méthodes*. Actes du Colóquio Internacional do CRNS, 1984, p.31-45.
- MONOD-BRCQUELIN, Aurore. *La Parole et la tradition orale amérindiennes dans les récits des chroniqueurs aux XVI e et XVII e siècles*. Ameríndia, Numéro spécial 6, CNRS, Paris, 1984, p. 227-350.
- MONTEIRO, John M. *Negros da Terra: índios e bandeirantes nas origens de São Paulo*. São Paulo, Cia. das Letras, 1994.
- OLIVEIRA FILHO, J. P. *Os Atalhos da Magia. Reflexões Sobre Os Relatos dos Naturalistas Viajantes e A Etnografia Indígena*. Boletim do Museu Paraense Emilio Goeldi. Belém, 1988.
- POLLAK, M. *Memória e identidade social*. Estudos Históricos, Rio de Janeiro, n. 10, 1992/1.
- _____. *Memória, Esquecimento, Silêncio*. Estudos Históricos, Rio de Janeiro, vol. 2, n. 3, 1989, p. 3-15.
- RAMINELLI, Ronald. *Imagens da colonização: A representação do índio de Caminha a Vieira*. São Paulo, Edusp, 1996.
- SOUSA, Gabriel Soares de. *Tratado descritivo do Brasil em 1587*. Belo Horizonte, Ed. Itatiaia, 1980.
- STADEN, Hans. *Duas viagens ao Brasil*. Belo Horizonte: Ed. Itatiaia; São Paulo: Ed. da Universidade de São Paulo, 1974.
- THEVET, André. *Les singularités de la France Antarctique (1557)*. Paris: Editions Chandeigne, 1997.
- TRIGGER, B. G. *Etnohistória: problemas e perspectiva*. Artigo publicado na revista Ethnohistory, editada no Texas, nº 29, 1982. Traduzido e editado pela Universidade do Amazonas, Manaus, 1985. Série Etnohistória nº 2.
- WACHTEL, Natan. *La vision des vaincus. Les indiens du Péru devant la Conquête Espagnole 1530-1570*. Gallimard, Paris, 1971.
- WRIGHT, R. M. ; VÁRIOS . *Transformando os Deuses. Os Múltiplos Sentidos da Conversão entre os Povos Indígenas no Brasil*. Campinas: UNICAMP, 1999.
- VANSINA, Jan. *A tradição oral e sua metodologia*. In: História Geral da África. vol.1 Metodologia e pré-história da África. São Paulo, Ática/UNESCO,1982, p.157-179.