

A CANOA DO TEMPO: TRADIÇÃO ORAL E MEMÓRIA INDÍGENA ¹

José Ribamar Bessa Freire²

“Eu não tenho a letra. Eu tenho a palavra”.

Dona Fiota, Brasília, março de 2006

1. Introdução: a letra e a palavra

Maria Joaquina da Silva, dona Fiota, participou do seminário sobre as línguas faladas no Brasil, organizado em março de 2006, em Brasília, pelo Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional (IPHAN) em parceria com a Comissão de Educação e Cultura da Câmara dos Deputados. Na ocasião, ela fez um discurso contando a história de uma área quilombola, onde mora, chamada Tabatinga, situada no bairro Ana Rosa, periferia da cidade de Bom Despacho (MG). O discurso teve de ser traduzido, porque foi feito não em português, que ela domina muito bem, mas numa língua afro-brasileira, de origem banto, chamada *Gira da Tabatinga*, que era falada nas antigas senzalas das fazendas do interior de Minas Gerais. Com ela, os escravos podiam se comunicar livremente sem o patrão entender o que diziam. Foi a primeira vez que o plenário da Câmara Federal ouviu o som de uma língua minoritária de base africana, reconhecendo sua riqueza, sua função histórica e sua legitimidade (FREIRE, 2007).

No seminário, dona Fiota contou que recentemente a comunidade percebeu que a *Gira da Tabatinga* estava perdendo falantes, por não ser mais usada por crianças e jovens. Decidiu, então, revitalizar a língua – tradicionalmente banida do mundo letrado – introduzindo-a na sala de aula, graças à lei sancionada em 2003, que torna obrigatório o ensino de História e Culturas afro-brasileiras nas escolas de ensino fundamental e médio. Dona Fiota foi escolhida como professora, mas a Secretaria Municipal de Educação se recusou a pagar a devida remuneração, alegando que ela era analfabeta. Foi aí que ela respondeu: *“Eu não tenho a letra. Eu tenho a palavra”*. Mostrou assim que existe sabedoria sem escrita, que na situação em que se encontra ela não precisa da letra, porque usa a palavra para transmitir seus saberes, trocar experiências e desenvolver suas práticas sociais. Ela não é **carente** de escrita, como afirmam alguns letrados, mas **independente** da escrita.

Cerca de um milhão e meio de brasileiros para quem o português não é a língua materna estão, hoje, na situação de dona Fiota. Falam uma das 210 línguas existentes dentro do território nacional, 190 das quais são línguas indígenas, ágrafas, sem tradição escrita, mas que são depositárias de sofisticados conhecimentos no campo das chamadas etnociências, da técnica e das manifestações artísticas. Por isso, o Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional (IPHAN) organizou o seminário para discutir

¹ Artigo revisado e atualizado em 2008, a partir da versão original: Freire, José R Bessa: Tradição oral e memória indígena: a canoa do tempo. Em: Salomão, Jayme (dir): *América: Descoberta ou Invenção*. 4º Colóquio UERJ. Rio de Janeiro, Imago, 1992 (pp. 138-164).

² Doutor em Literatura Comparada, professor do Curso de Pós-Graduação em Memória Social da Universidade Federal do Estado do Rio de Janeiro (UNI-Rio) e coordenador do Programa de Estudos dos Povos Indígenas da Universidade do Estado do Rio de Janeiro (UERJ). Ex-professor da Universidade Federal do Amazonas e responsável por módulos de História do Amazonas em três cursos de pós-graduação lato sensu na Universidade Federal do Acre.

políticas públicas destinadas a proteger essas línguas e o rico patrimônio intangível que elas representam. Na ocasião, foi formado um Grupo de Trabalho Interinstitucional, que produziu um relatório discutido em Brasília, em dezembro de 2007, na Audiência Pública da Diversidade Lingüística do Brasil. A relação da diversidade lingüística do país com a memória oral pode ser ilustrada por inúmeros outros exemplos, dos quais dois serão aqui destacados.

1. Em abril de 1985, notícia publicada nos principais jornais do país dava conta da morte de uma criança e da intoxicação de mais quinze pessoas no bairro Vila Nova, na periferia de Porto Alegre (RS), por haverem comido mandioca, furtada de uma horta. O então secretário de Saúde e do Meio Ambiente, Germano Bonow, informou que *“todas as semanas há casos no Rio grande do Sul de intoxicação leve provocada pela ingestão de mandioca, por pessoas incapazes de distingui-la do aipim”*.³

A mandioca foi domesticada pelos índios há quatro mil anos, segundo hipóteses dos arqueólogos (LATHRAP, 1970) Durante pelo menos quatro milênios, através de experimentação genética, os índios vêm diversificando e enriquecendo a espécie. Só na região do rio Uaupés (AM), entre os índios Tukano, foram identificados 137 cultivares diferentes de mandioca pela antropóloga Janet Chernella. A preservação, o controle e as técnicas de cultivo e extração do veneno da mandioca vêm sendo transmitidos eficazmente pelos horticultores indígenas através da tradição oral (CHERNELLA: 1986).

2. Em fevereiro de 1985, a usina nuclear de Angra dos Reis, construída em Itaorna, sofreu um sério acidente. A estrutura de uma de suas unidades – o Laboratório de Radioecologia - foi abalada pelas fortes chuvas que se abateram sobre a região, com um prejuízo econômico calculado na época em 8 bilhões de cruzeiros. Os engenheiros que haviam realizado os cálculos para os alicerces ignoravam que a denominação dada àquela área pelos índios Tupinambá podia conter informação sobre a natureza do solo, minado pelas águas pluviais. Só depois do acidente é que tomaram conhecimento que Itaorna, em língua tupi, significa pedra podre (FREIRE, 1997: 10).

Esses episódios evidenciam a quebra de elos na cadeia de transmissão oral. Eles revelam como, em consequência, a sociedade brasileira deixou de se apropriar de um saber milenar, útil para a sua sobrevivência, sem que a escrita substituísse essas funções para amplos setores da sociedade nacional. E nos colocam algumas interrogações sobre o momento e as razões da ruptura, assim como sobre a vigência da tradição oral para os povos indígenas que sobreviveram.

O objetivo deste artigo é abordar essas questões, sintetizando num primeiro momento algumas reflexões sobre a memória coletiva, sua relação com a história e sua função social. Em seguida, examinaremos as preocupações metodológicas da etnohistória, localizando as fontes escritas – européias e indígenas – do período colonial, que podem contribuir para a recuperação da memória étnica. Finalmente, ressaltaremos as possibilidades e os limites da memória oral no processo de reconstituição do elo rompido.

³ Agência O Estado de São Paulo: “Famílias famintas comem raiz mortal”. A CRÍTICA, Manaus, 26 de abril de 1985.

2. Os senhores da memória

As sociedades criaram, ao longo da história, instituições e mecanismos para preservar a memória coletiva. Jacques Le Goff, que estudou este processo, distingue cinco grandes momentos diferenciados pelas formas de conservação e transmissão:

1. A memória oral, denominada também de memória étnica, presente nas sociedades sem escrita.
2. A memória de transição da oralidade à escrita, correspondendo classicamente ao período da Pré-História à Antiguidade.
3. A memória medieval, onde se dá um equilíbrio entre o oral e o escrito.
4. A memória escrita, com a invenção da imprensa, a mecanização e seus progressos, do século XVI aos nossos dias.
5. A memória eletrônica, atual, que através da informática sistematiza e agiliza o acesso às fontes de informação. (LE GOFF: 1984)

Embora essa periodização tenha sido feita a partir da história da Europa, ela pode ser útil para refletir sobre a memória oral que, para muitos povos, não é uma ‘etapa’ superada, mas convive com outros tipos de registro. Duas características fundamentais para a questão da memória indígena atravessam todos esses momentos. A primeira é que a memória sempre esteve codificada e elaborada em forma de discurso. E a segunda, que a memória constituiu elemento essencial daquilo que se costuma chamar de identidade, individual ou coletiva, cuja busca continua angustiando os indivíduos e a sociedades de hoje.

A memória, em sua forma mais elaborada, é capaz de articular historicamente o passado, não “*como ele efetivamente foi*”; mas como uma “*faísca de esperança que fulgura num momento de perigo*”, para usar a expressão poética de Walter BENJAMIN (1985:156).

Ao servir de bússola que orienta o destino dos povos, a memória coletiva torna-se, segundo Le Goff, um instrumento de poder.

“Tornar-se senhores da memória e do esquecimento é uma das grandes preocupações das classes, dos grupos, dos indivíduos que dominaram e dominam as sociedades históricas. Os esquecimentos e os silêncios da história são reveladores desses mecanismos de manipulação da memória coletiva” (LE GOFF, 1984: 13).

A história, como ciência, ao mesmo tempo em que se nutre da memória coletiva dos povos com escrita, procura alimentá-la, recuperando e refletindo sobre o já vivido. No caso das sociedades ágrafas, isto é, sem escrita, essa tarefa vem sendo executada por uma disciplina – a etnohistória – que “*constitui um dos desenvolvimentos recentes mais interessantes da ciência histórica*”, se concordamos com Le Goff, que é hoje referência obrigatória para a discussão sobre os novos rumos da história (LE GOFF, 1984: 46).

3. Etnohistória: o campo do discurso

A Etnohistória estabelece tecnicamente a diferença entre as sociedades essencialmente orais e as sociedades onde predomina a escrita, para poder estudá-las melhor: as formas distintas de armazenamento, transmissão e produção do saber exigem procedimentos particulares de abordagem. No entanto, considera a equivalência de tais sociedades no sentido de que ambas possuem uma memória institucionalizada.

Ao reivindicar a existência da memória coletiva nas sociedades orais, a etnohistória descobre e reconhece o seu valor, o que permite a integração de novas fontes a serem trabalhadas pelo historiador, com novos métodos. E abstraindo, por enquanto, os procedimentos metodológicos, nós sabemos que nada mais que a escolha das fontes já implica, conscientemente ou não, uma perspectiva particular que determina a orientação da pesquisa e encaminha os seus resultados.

Foi com esta convicção que o que se convencionou chamar talvez impropriamente de “visão dos vencidos” começou a ser formulada no México por Miguel LEÓN-PORTILLA (1984), nos anos sessenta, sendo enriquecida na década seguinte por Natan WACHTEL (1971), que publicou seu estudo sobre os índios do Peru frente à Conquista Espanhola. Nesta mesma época, em diferentes países da África, tomava impulso a pesquisa histórica que questionava as fontes, os métodos e o enfoque da historiografia ocidental (KI-ZERBO: 1980).

Os fundamentos de tal proposta residem na crítica aos documentos europeus, e, ao mesmo tempo, na incorporação das fontes indígenas, tanto as escritas, quando existem, como as orais, num trabalho interdisciplinar, que nos permitem conhecer mais profundamente as sociedades ágrafas.

As fontes escritas produzidas, desde o final do séc. XV na América pela prática administrativa, comerciante e exploradora da geografia do continente, estão preservadas nos arquivos e bibliotecas da Europa e América, mas não foram ainda suficientemente interrogadas e nem sequer ordenadas e catalogadas, na avaliação de MORALES PADRÓN (1985: 5).

Quanto aos relatórios de viagens, crônicas, apresentações etnográficas, históricas e geográficas publicadas no seu tempo e relativamente divulgadas nos dias de hoje, Henri Moniot considera que elas são passíveis de uma nova leitura, mais profunda e eficaz, realizada por pesquisador com uma intimidade particular com o código cultural das sociedades estudadas, o que pode ser obtido com a apropriação dos avanços recentes das ciências sociais, em particular, a etnologia, a lingüística, a sociologia, a arqueologia e a demografia histórica (MONIOT, 1979:100).

As fontes escritas de procedência indígena, existentes para extensas áreas do continente americano, continuam a ser localizadas, algumas delas editadas, e quando cruzadas com a documentação européia permitem uma melhor compreensão da imagem que os índios tinham de si próprios e do colonizador e uma representação mais acabada do processo colonial.

Quanto à tradição oral, sua coleta organizada e sistemática realizada em algumas regiões tem permitido trabalhá-la como um documento digno de credibilidade e passível

de ser submetido à crítica, através do conhecimento íntimo do gênero discursivo em questão, sua temática, suas técnicas, seus códigos e estereótipos, o público e o que espera dos transmissores da tradição, as circunstâncias da narração e o conhecimento da língua em que a tradição é veiculada. Moniot propõe três vias de crítica à tradição oral: *uma crítica 'textual'*, capaz de julgar o grau de fidelidade, as condições e circunstâncias em que o material foi coletado e as características lingüísticas do texto; *uma crítica 'sociológica'*, que busca identificar a função social da tradição oral e observar a origem social, o estatuto e o papel dos seus responsáveis; e, finalmente, *uma crítica 'cultural'*, que analisa as categorias conceituais a partir das quais o real é apreendido (MONIOT, 1979: 102-104).

É desta forma que o sentimento de impossibilidade de reconstruir a memória dos povos sem escrita está sendo reformulado. Não como "*uma atitude vingativa*" em relação ao colonizador, como situa apropriadamente J. Ki-Zerbo, especialista em metodologia da História da África, nem como "*uma simples manifestação afetiva*" em relação ao índio, como esclarece Natan Wachtel. E nem muito menos como uma operação de troca de discursos, contrapondo uma ideologia à outra ideologia (WACHTEL, 1971:18). Mas incorporando fontes antes desprezadas como um exercício vital da memória para varrer o campo do passado e reconhecer suas próprias raízes.

4. Fontes escritas européias

*"Destelhadas, estão as casas,
chamas de fogo queimam seus muros.
Vermes pululam por suas praças
e nas paredes estão os miolos arrebatados.
Vermelhas estão as águas, como se estivessem tingidas
e quando as bebíamos, era como se bebêssemos água de salitre".*

(Anônimo de Tlatelolco: Manuscrito n° 22 - 1528)

A historiografia ocidental tem estudado a Conquista a partir exclusivamente da memória dos arquivos da administração européia e das fontes clássicas escritas, constituídas pelas denominadas "Crônicas de Índia", que são um gênero literário situado entre a história, os relatos de viagem e a etnografia. Existem, em contrapartida, documentos escritos pelos próprios índios.

O trecho acima foi extraído do "Manuscrito Anônimo de Tlatelolco", conservado na Biblioteca Nacional de Paris, escrito originalmente em língua náhuatl, em 1528, por um índio que sobreviveu ao massacre dos espanhóis, testemunhou o heroísmo da resistência e narrou, numa visão dramática, os acontecimentos que levaram à destruição de Império Asteca.

O relato registra o momento da chegada de Hernán Cortés, em 1519, quando os espanhóis foram recebidos por Montezuma como hóspedes da cidade asteca. Descreve como, logo depois (1520), quando os índios celebravam a grande festa de Toxcal, as tropas de Pedro Alvarado atacam "traíçoeiramente" os seus anfitriões, queimam suas casas, matam os seus ocupantes, pilham, saqueiam e destroem a cidade. Os relatos

astecas que evocam este e outros episódios se transformaram em um poema épico: "*uma espécie de Ilíada indígena*" (LEÓN-PORTILLA, 1984:13)

Esta é a visão trágica e dilacerada dos que sofreram a derrota.

Cronistas espanhóis como o padre López de Gómora e o soldado Bernal Diaz del Castillo, entre outros, confirmam o recebimento amistoso de Montezuma a Cortés, na entrada da cidade do México, com presentes de ouro e mantas, e depois o cerco, a resistência e a rendição da cidade, bem como as primeiras medidas para reedificá-la. (LÓPEZ DE GÓMORA, 1987: 162). Divergem entre si quanto à magnitude de "*aquellas grandes matanzas*". Segundo Bernal Diaz, "*no hiciéramos tantas muertes y crueldades como (Gómora) dice que hicimos*" (DÍAZ DEL CASTILLO, 1984:107).

Ambos, no entanto, concordam quando apresentam a ação do conquistador como uma gesta heróica e civilizadora, destinada a ensinar os bons costumes aos indígenas, afastá-los dos vícios e instruí-los na santa fé católica.

Outro cronista do rei, Fernández de Oviedo, ao narrar episódios da violência cometida contra os índios, justifica-a e pergunta: "*Quién duda - escreve ele - que la pólvora contra los infieles es incienso para el Señor?*" (FERNÁNDEZ DE OVIEDO, 1547)

O padre Bartolomé de las Casas, que viveu mais de 60 anos no Caribe e no México, ao longo do século XVI, afirma que o cronista Oviedo não é confiável, uma vez que desconhece qualquer língua indígena e "*no puede decir cosa chica, ni grande, porque no fué digno de lo ver ni de lo entender*". Segundo Las Casas, se na capa do livro de crônicas de Oviedo estivesse escrito "*como su autor habia sido conquistador, robador y matador de los indios*", pouco crédito teria sua crônica (LAS CASAS, 1875, T.III:55-57). Quanto ao outro cronista, Las Casas, informa ainda que Gómora, "*criado, capellán é historiador de Cortés*" nunca esteve na América, nada testemunhou e só escreveu coisas que Cortés lhe ditou em favor dele próprio, que "*por cierto no son verdad*". As afirmações de Gómora sobre os índios são consideradas como "*disparates y cosas inventadas para engañar al mundo*" (LAS CASAS, 1875, T.IV: 11 e T.V: 461) Las Casas, que proporciona informações úteis para contextualizar as crônicas, chega, no entanto, a instituir como critério de objetividade o fato do cronista posicionar-se em favor dos índios. "*Cuando concurre en favor de los españoles com prejuicio de los indios - escreve ele - ningún crédito se le debe dar, porque todo lo más es falsedad y mentira*" (LAS CASAS, 1875, T. IV: 213).

Existem aqui alguns elementos para discutir o papel das crônicas e as possibilidades de se fazer uma leitura delas que permita superar a dicotomia hispanismo-indigenismo e rejeitar a função da história como "*agente moralizante o como instrumento de um nacionalismo enfermizo mediante el cual se há deificado a personajes o se há cultivado um indigenismo lírico y político*" (MORALES PADRÓN, 1985, T. VI: 1).

Um exemplo clássico de modelo para a releitura das crônicas pode ser dado pelo trabalho de Todorov *A Conquista da América, a Questão do Outro* (1982), onde ele procede a uma desconstrução do discurso de vários cronistas, começando pelo Diário de Colombo, "*que descobriu a América, mas não os americanos*". Todorov comprova que mesmo cronistas como Gómora e Oviedo, criticados por Las Casas, não são fontes descartáveis, "*porque quando um autor se engana ou mente seu texto não é menos*

significativo do que quando ele afirma a verdade...", se nós os lemos não como enunciados transparentes, mas levando em conta o ato e as circunstâncias de sua enunciação. Deste ponto de vista, a noção de "falso" não é pertinente. (TODOROV, 1982: 60)

Outra linha de trabalho tem utilizado modelos de análise léxico-semântico e semiológico conseguindo extrair, das crônicas, elementos novos na compreensão das sociedades indígenas, ao nos aproximar do produtor do discurso para conhecer as condições de produção que marcaram o seu relato, partindo do próprio discurso, daquilo que está expresso nas crônicas.

Constituem exemplos desta linha dois trabalhos realizados por Lydia Fossa Falco, o primeiro publicado em 1989 e o segundo em 1991, em Lima, Peru, ambos propondo uma chave lingüística para a releitura do cronista Cieza de León, autor de *Descubrimiento y Conquista del Peru*. Neles, a autora distingue o que é descrição do que é opinião do cronista, mostrando como a realidade do Peru colonial foi interpretada com categorias ocidentais, o que implicou sérias limitações para entender elementos, conceitos e fatos culturais até então inéditos no ocidente. Seria interessante testar o modelo para a releitura das crônicas sobre a Amazônia do século XVI (FOSSA FALCO, 1989 e 1991).

Como sabemos, a viagem de Francisco Orellana (1540-1542) deixou-nos o relato de frei Gaspar de Carvajal. Vinte anos depois, a viagem de Ursua-Aguirre (1559-1561) produziu três crônicas escritas por militares - o capitão Altamirano e os soldados Francisco Vasquez e Pedrarias de Almesto, que construíram um discurso sobre a Amazônia e os povos que habitavam a calha central do grande rio (CARVAJAL et alii: 1986).

A elaboração dos relatos dos quatro cronistas se estrutura, em geral, a partir do acontecimento real ou do objeto concreto, que em muitos casos lhes são novos e estranhos. No entanto, a sua própria capacidade de percepção, condicionada pelas suas experiências, categorias e valores europeus, não lhes permite identificar o novo e o diferente e, por isso, eles vão fazê-lo com imagens inteligíveis para eles e para seus interlocutores europeus.

Desta forma, Carvajal conta que "viu" em sua viagem pelo rio Amazonas uma série de elementos que ali não existiam. Ele narra, por exemplo, que comeu aveia, perdizes e bebeu cerveja e vinho produzidos abundantemente pelos índios, sugerindo ainda ao leitor europeu a existência de elefantes na floresta amazônica: "*animales que son grandes y que tienen trompa*", bem como a presença das lendárias amazonas. (CARVAJAL: 1986: 60 e 87).

Diante dessa realidade, para ele desconhecida, e querendo entendê-la e descrevê-la melhor, Carvajal a associa ao seu próprio referente europeu. Como ele ignora o tipo de arroz silvestre que cobre áreas alagadas do Amazonas, classifica-o de aveia, da mesma forma que denomina o inambu de perdiz, o mutum de peru, o cachiri ou parajuaru de cerveja ou vinho, confundindo anta com elefante, e recuperando o mito grego das amazonas para denominar as mulheres guerreiras, "*membranudas e nuas*", contra as quais combateu. Usa para isso um processo de equivalência entre objetos conhecidos e objetos novos, cujas características remetem ao conhecido.

As definições através de equivalências, neste caso, implicam o uso de símbolos de uma cultura para descrever fatos representativos de outra cultura, o que reduz e simplifica enormemente a diversidade e a riqueza cultural e termina por ocultar a anta e não chega a revelar o elefante, porque o símbolo não consegue transmitir toda a sua carga de significado de uma cultura a outra. Essa transmissão incompleta pode dar lugar a erros na interpretação do fato ou objeto simbólico que se tenta traduzir. Isto se torna particularmente grave quando as observações são feitas sobre a organização social, política e religiosa dos grupos observados.

A percepção do frade e dos soldados cronistas sobre as cerimônias religiosas dos índios Omagua do alto Solimões e sobre os seus oficiantes está carregada de conteúdos semânticos que remetem à ideologia quinhentista de seus autores, pertencentes à Espanha católica e medieval, o que não lhes proporciona os instrumentos adequados para compreender o mundo novo que olham, mas não vêem. Obedecem a sua própria experiência para definir a alheia, não só como diferente, mas também lhe atribuindo um juízo de valor negativo.

Denominar um pajé ou xamã de feiticeiro ou bruxo, como o faz Carvajal e outros cronistas, é associar uma realidade da Amazônia indígena com uma figura medieval da Europa feudal. Trata-se de uma equivalência que leva não só a recortar e limitar as características semânticas do conceito em questão, mas também a acrescentar a ele as conotações negativas que o equivalente tem. E se é verdade que chamar uma anta de elefante não é suficiente para extrair dela o marfim, o mesmo não ocorre com os pajés que, na qualidade de feiticeiros e bruxos, podem ser condenados à fogueira.

Tentamos aqui apenas de ilustrar com alguns exemplos uma das tantas possibilidades de proceder à releitura da documentação produzida pelo conquistador, separando as projeções ideológicas do cronista do conteúdo histórico das crônicas. Para a construção da memória étnica, no entanto, se torna ainda mais imprescindível interpelar aquelas fontes escritas que são autenticamente indígenas e que devem ser submetidas igualmente ao rigor da crítica.

5. Fontes escritas indígenas

Muito antes da chegada dos conquistadores europeus, em extensas áreas da América os índios tinham o costume de perpetuar, por escrito, a lembrança dos principais acontecimentos de sua história através de uma forma de escrita, que era em parte pictográfica, pois combinava desenhos figurativos para obter deles um sentido narrativo, e era em parte ideográfica, já que expressava diretamente os sons para a representação de significados ou idéias, com a fonetização das figuras.

Nas vastas regiões do Golfo do México ao Pacífico, os mexicas conservavam a sua consciência histórica nos seus códices preservados em bibliotecas e livros de pintura, manifestando um cuidado especial com o tempo cronológico controlado pelo calendário asteca. Os códices em papel (amati) ou pele de veado, dobrados em forma de biombo, recolhiam uma escritura que servia como recurso para armazenar anais históricos, poemas religiosos e canções litúrgicas (ALCINA FRANCH, 1989:12).

Na península de Yucatán, na atual Guatemala e em Honduras, os maias, que acreditavam na recorrência de acontecimentos no final de certos ciclos históricos, empregaram a escrita com o objetivo de registrar cronologias. A escrita maia, ainda não completamente decifrada, foi utilizada do séc. III ao séc. IX sobre monumentos de pedras e em seguida sobre longas tiras de ‘papel’ de entrecasca, engessado e pregueado, escrito em duas colunas, alguns dos quais se conservam ainda hoje.

No mundo andino, constituído pelo império Incaico, numa área que se estendia desde a fronteira atual da Colômbia até o norte do Chile e da Argentina e englobava o atual Peru, a Bolívia e o Equador, se desconhecia a escrita, mas se utilizava uma forma de registro através dos quipos.

O acervo existente foi destruído, em grande parte, durante a Conquista, sob o pretexto de que era necessário extirpar as idolatrias nele contidas. A queima de arquivos ou desmantelamento dos códigos mexicanos e maias e das quipotecas incaicas dificultam, hoje, a reconstrução da memória indígena pré-hispânica. Sobraram, no entanto, documentos que podem ser encontrados em bibliotecas e arquivos europeus e americanos, com suas pinturas e signos indígenas e sua escrita pictográfica e ideográfica.

O domínio da escrita ou de alguma técnica de registro que antecede à chegada do espanhol provavelmente contribuiu para que alguns índios desde cedo se apropriassem com facilidade do alfabeto latino traduzido pelo conquistador. Foi com o alfabeto europeu que, astecas, maias e incas registraram, em suas próprias línguas indígenas, e algumas vezes em espanhol, os acontecimentos da Conquista.

5.1 - Fontes Astecas

*Aonde deveremos ainda ir? / Somos gente simples,
Somos perecíveis, somos mortais,/ Deixai-nos, então, morrer,
Deixai-nos perecer /Pois os nossos deuses já estão mortos.*
Sábio asteca In LEÓN-PORTILLA, 1984: 20)

Esta fala registrada em língua náhuatl por um sábio asteca faz parte de um manuscrito fragmentado – o *Libro de Los Coloquios* – descoberto quatrocentos anos depois, em 1924, no Arquivo Secreto do Vaticano. Uma de suas partes – o *Coloquio de los Doce* – conserva os diálogos e discussões entre os primeiros frades franciscanos chegados ao México (1524) e alguns sábios sacerdotes astecas que defenderam suas crenças e formas de vida em sua última atuação pública.

Este é um documento que pode ser situado entre um dos quatro tipos de fontes escritas dos astecas, classificação elaborada a partir dos estudos de Alcina Franch (1989) e León-Portilla (1985):

- a) fontes escritas no sistema de ideogramas e pictogramas;
- b) ‘códices’ ou ‘anais’, escritos em náhuatl com alfabeto latino;
- c) crônicas indígenas;
- d) documentos diversos produzidos pelos índios ao longo do período colonial.

a) As fontes escritas no sistema de ideogramas ou pictogramas

Num levantamento realizado em 1975, Glass e Robertson listaram um total de 434 manuscritos que sobreviveram à destruição, escritos no sistema de ideogramas, alguns deles anteriores a 1.350 d.C. e outros posteriores. Vários dos documentos listados foram redigidos já na época espanhola, mas seguiram a tradição pictográfica e ideográfica pré-hispânica (ALCINA FRANCH, 1989: 25).

Esses códices históricos antigos, estudados nos últimos quarenta anos, foram ordenados em vários gêneros literários, destacando-se fundamentalmente dois gêneros: o Cuicalt (canto, hino ou poema) que equivale à poesia do mundo ocidental e o tlahtolli (palavra, discurso, relato, história, exortação) que equivale à prosa em nosso sistema literário (ALCINA FRANCH, 1989:15-16).

b) Os ‘códices’ ou ‘anais’ escritos em náhuatl com alfabeto latino

Um conjunto de manuscritos designados como ‘códices’ ou ‘anais’ foram redigidos por sábios nativos, que rapidamente aprenderam o alfabeto latino e serviram-se dele para compor textos em náhuatl com o objetivo de preservar suas lembranças.

Conservam-se assim muitas recopilações de textos diversos escritos em náhuatl, com caracteres latinos, dos quais a primeira talvez tenha sido aquela que se conhece como *Anales de Tlatelolco* ou *Unos Anales históricos de la nación mexicana* (1528), em que se recolhem genealogias, histórias de governantes e alguns poemas e cantares, de caráter histórico ou religioso (ALCINA FRANCH, 1989:13).

É possível perceber em alguns desses textos, como destaca León-Portilla, aquilo que o homem indígena pensou sobre a conquista, a pregação do cristianismo, a catequese e as diversas reações esboçadas pelos astecas. É o caso do citado *Libro de Los Colóquios* (LEÓN-PORTILLA, 1985: 278).

Para Alcina Franch (1989: 14), no entanto, o esforço maior para preservar e reunir tradições antigas e textos poéticos e literários foi aquele desenvolvido pelo frei Bernardino de Sahagún que, utilizando uma multidão de informações indígenas, criou uma ampla documentação contendo relatos anônimos dos índios. Alguns desses informantes, testemunhas oculares da Conquista, continuaram por conta própria a recopilação e conservação dos textos.

c) As crônicas indígenas

Podemos acrescentar a toda essa variedade de fontes primárias as crônicas escritas por diversos cronistas índios interessados em recuperar a memória de seus antepassados e revitalizar a história local. Tal é o caso de cronistas, hoje bem conhecidos, como Alvarado Tezozómoc, Chipalpahin Cristóbal de Castillo, Juan Bautista, Juan Ventura Zapata e outros (LEÓN-PORTILLA, 1985: 279).

Essas crônicas apresentam variadas informações sobre os assuntos mais diversos, quase todos relacionados com a imagem que o homem náhuatl forjou sobre si mesmo, sobre

os missionários, as autoridades reais, as encomendas, o pagamento de tributos, as epidemias e o desastre demográfico, o surgimento da mestiçagem e o significado que se lhe atribuía, bem como a resistência ao processo colonial.

d) Documentos diversos

Outro tipo de documentação, também de procedência nativa, abarca um conjunto de escritos, inéditos em sua maior parte, onde afloram múltiplos aspectos da imagem que os índios foram construindo sobre eles próprios ao longo do período colonial.

León-Portilla, que trabalhou essa documentação conservada em arquivos e bibliotecas do México e da Europa, classificou-a como “*uma grande mina de informações*”, referindo-se a um volumoso número de cartas, denúncias, petições, testamentos e testemunhos, todos eles escritos em náhuatl e de enorme interesse para o historiador. Portilla estudou um conjunto de 83 documentos já publicados, que contém testamentos relativos ao período 1579-1600, com informações sobre o cotidiano do índio no período colonial, suas relações, as doenças contraídas, as formas de tratá-las e as mudanças no sistema de posse e propriedade da terra (LEÓN-PORTILLA, 1985:292).

A importância e riqueza das fontes em náhuatl têm sido enfatizadas e exploradas nos últimos anos por vários pesquisadores, entre eles, de modo especial, por James Lockhart, que em colaboração com dois outros autores publicou a obra intitulada “Beyond the Codices”, onde analisa as potencialidades históricas e antropológicas dessa documentação. Após avaliar a documentação indígena, Portilla concluiu que a única forma de obter uma aproximação mais objetiva do mundo asteca e de seu enfrentamento com os espanhóis é mergulhar, com mais profundidade, em todas essas fontes escritas pelos índios e tradicionalmente ignoradas pela historiografia oficial (LEÓN-PORTILLA, 1985:296).

5.2 - Fontes Maias

“Ai! Entristecemos-nos porque chegaram!
(...) Os estrangeiros da terra, os homens ruivos.
Eles nos ensinaram o medo,
vieram fazer as flores murchar.
Para que sua flor vivesse,
danificaram e engoliram nossa flor...”
CHILAM BALAM, 1963: 68).

Chilam é o título que se dava aos intérpretes que decifravam os livros e a vontade dos deuses. Balam é o nome de um famoso sacerdote que teria previsto a chegada dos espanhóis. Dos testemunhos em idioma maiá, os mais significativos são os 18 livros de Chilam Balam, que têm hoje várias versões parciais em castelhano e em inglês. De um deles – *A memória a respeito dos estrangeiros* – foi retirado o trecho acima. (RIVERA, 1986:10).

Os chamados livros de Chilam Balam, mais conhecidos por referências e citações de autores como Jorge Luis Borges, têm servido de inspiração a algumas obras literárias e constituem uma das seções mais importantes da literatura indígena americana.

Redigidos depois da conquista espanhola, em língua maia, mas com o alfabeto latino, eles recolhem grande parte da tradição maia proveniente de antigos livros escritos com o sistema pictográfico, dos quais existem ainda três em bibliotecas da Europa. Seus autores, no entanto, no momento em que escreveram já haviam sido parcialmente cristianizados, como comprovam as numerosas interpolações com textos e idéias religiosas do cristianismo.

A maior parte dos textos dos livros de Chilam Balam permanece inédita até hoje. As versões existentes, estudadas por León-Portilla, apresentam um conteúdo diversificado que abarca todas as fases pelas quais passou o povo maia de Yucatán até que cessaram de ser compilados. Englobam textos de caráter histórico, textos cronológicos e astrológicos, textos médicos, rituais, explicações sobre o calendário indígena e seções inteiras a respeito da Conquista, com uma série de profecias de antigos sacerdotes que predizem com angústia a chegada dos *dzules* ou forasteiros e a condenação dos espanhóis pela contradição entre suas pregações e a maneira de agir com os índios. (CHILAM BALAM, 1980:11).

Complementando essas fontes, existem algumas crônicas em idioma maia sobre a conquista de Yucatán. A mais antiga delas parece ser a crônica de Chac Xulub Chen, da autoria de Ah Nakuk Pech, que testemunhou a conquista, desde a chegada dos primeiros espanhóis (1511) até o ano de 1554. Seu autor, *“um homem bastante informado, registra nela não só fatos em que tomou parte e foi testemunha, mas ainda outros que lhe foram narrados por quem deles participou. Em seu relato claramente transparece a antiga maneira de se expressar e o estilo característico dos textos históricos dos tempos pré-hispânicos”* (LEÓN-PORTILLA, 1984: 56).

Os maias deixaram também vários relatos escritos em línguas quiché e cakchiquel.

Os *Anales de los Cakchiquele*, redigidos por vários autores, recolheram mitos e histórias dos tempos antigos, incluindo, numa segunda parte, o relato da chegada dos espanhóis e os principais fatos da Conquista, narrando do ponto de vista dos índios os acontecimentos referentes até o ano de 1604.

Em idioma quiché merecem destaque o mais antigo dos documentos – *Títulos de la Casa de Inxquin Nehalib* – e o célebre *Popol Vuh*. O primeiro foi redigido originalmente em quiché, na primeira metade do século XVI, e recolheu o testemunho dos quichés que desde o início se opuseram aos espanhóis, narrando a dramática luta de Tecúm Umán contra o conquistador Alvarado. (LEÓN-PORTILLA, 1984:55). O segundo – o *Popol Vuh* – escrito por autor ou autores desconhecidos pouco depois da Conquista, foi identificado no final do séc. XVII em um povoado perdido nas montanhas ocidentais da Guatemala e publicado, em 1861, pelo abade francês Charles Etienne Brasseur. Contém a origem mitológica do povo quiché, suas crenças religiosas e a genealogia de seus chefes (SÁENZ, 1989: 9).

Os textos maias, fontes indispensáveis e pouco exploradas, manifestam uma preocupação milenar com a indicação das datas exatas em que ocorreram os

acontecimentos, muito mais que os astecas, conforme esclarece León-Portilla. O calendário maia contava o tempo – o Katún – colocando em pé, cada 20 anos, uma pedra pública, processo que foi interrompido pelos espanhóis, conforme o relato amargurado do cronista maia Ah Nakuk Pech (LEÓN-PORTILLA, 1984: 58).

5.3 - Fontes andinas

“Estes ditos secretários honrados tinham quipos coloridos (...) anotavam o que acontecia em cada povoado deste reino (...) nos caminhos reais e em outras partes (...) para dar fé e fazer constar, com os quipos, as contas e informações. Eles tinham tanta habilidade com as cordas que tudo sabiam, que me pergunto o que fariam se fosse com letras? Com as cordas governava-se todo o reino.”

(POMA DE AYALA, 1987: 362).

No trecho acima, retirado da “*Nueva Crónica y Buen Gobierno*”, o cronista índio Felipe Guamán Poma de Ayala destaca a fidelidade do registro com os quipos e manifesta sua admiração pela escrita.

Ao contrário dos astecas e maias, o mundo andino, configurado pelo chamado Império Incaico, desconhecia a escrita, mas possuía um sistema eficaz de controle da contabilidade e dos dados estatísticos através dos quipos – um sistema de cordas e nós coloridos, que era manipulado por especialistas: os *quilca camayoc* (encarregados da iconografia) ou os *quilla uata quipoc* (que levavam a conta dos meses e dos anos).

Como os quipos não ofereceram possibilidades de registrar relatos e narrativas, a memória coletiva era veiculada pela tradição oral. Os testemunhos indígenas escritos só vão aparecer após a chegada dos conquistadores, vertidos à escrita por índios alfabetizados em espanhol, destacando-se quatro autores principais que escreveram durante a segunda metade do século XVI e princípios do século XVII: o citado Felipe Guamán Poma de Ayala, Titu Cusi Yupanqui, Juan de Santa Cruz Pachacuti Yamqui Salcamaygua e Garcilaso de La Vega, este último, mestiço.

O índio Felipe Guamán Poma de Ayala, nascido em Huamanga, provavelmente entre 1526 e 1533, cujo avô teria sido queimado vivo por Pizarro, escreveu a sua *Nueva Crónica y Buen Gobierno* para relatar a história do mundo andino antes e depois da Conquista.

Na primeira parte do relato, Poma de Ayala recolhe a tradição oral para descrever o mundo pré-incaico, as biografias dos doze incas, as festas, canções, práticas religiosas e elementos da literatura oral, bem como informações sobre legislação, administração, agricultura e estatísticas do Império Incaico. Na segunda parte, dedicada à Conquista, ele narra a captura e assassinato de Atahualpa, acontecimento que nos interessa aqui pelas possibilidades que abre para uma reflexão sobre o conflito da sociedade de memória oral com aquelas de memória escrita (PIETSCHAMANN, 1936:XX e XXI).

O encontro do Inca Atahualpa com Francisco Pizarro (1532), na Praça de Cajamarca, atinge o seu ponto mais dramático, quando o padre Vicente Valverde, com uma Bíblia na mão, explicou ao Inca as verdades da fé cristã, exigiu-lhe que adorasse a cruz e ouvisse a palavra de Deus. Atahualpa pediu o estranho objeto, olhou, tocou, colocou no

ouvido para escutar a voz divina e, nada ouvindo, jogou o livro fora. O padre, indignado pelo que considerou como heresia, apelou aos seus soldados. A tropa disparou os canhões e os arcabuzes, lançou os seus cavalos sobre o exército de Atahualpa e “*começou a matar índios como formigas*”, na descrição de Poma de Ayala (POMA DE AYALA, 1987: t. 29b: 393).

A seqüência dos fatos recebe versões enriquecidas de outras fontes. O Inca, preso, seqüestrado e negociando o seu resgate, conviveu por um ano com os seus raptos. Foi aprendendo a língua espanhola, a jogar xadrez – não perdia uma partida – e assim foi compreendendo a importância que aquele objeto estranho – o livro – tinha na vida dos conquistadores. Um dia, ele solicitou a um de seus carcereiros, que escrevesse na unha de seu dedo a palavra Deus. E então pediu a Pizarro que lesse. Pizarro não pôde. “*Comprendió ele Inca que el gran conquistador del Peru era analfabeto y desde entonces lo tuvo a menos*”. (MACERA, s/d:32).

Este episódio ilustra o conjunto de contradições que caracterizam o processo colonial, inclusive aquelas relacionadas à questão da memória oral e da memória escrita e da transição de uma a outra, da coexistência delas em uma mesma sociedade e de seus conflitos.

O próprio Poma de Ayala não vai escapar a essas contradições. Índio ladino que aprendeu a língua espanhola, com ela é que vai escrever sua crônica. Mas se a língua escrita é a espanhola, o texto está marcado pela oralidade, pela sintaxe quéchua e pela ortografia “créole”, conforme assinalam os estudiosos que analisaram o seu discurso. (URIESTE, 1987: t. 29 a LXXV)

Apesar de elaborar um texto considerado por alguns como influenciado pelo ponto de vista europeu, Poma de Ayala denuncia com indignação o quadro das relações desiguais entre, de um lado, os índios, e do outro, senhores, padres, religiosos, corregedores, encomenderos e detalha as condições de trabalho sob a dominação colonial.

No entanto, o principal elemento do discurso de Poma de Ayala é seguramente constituído por mais de 300 desenhos e ilustrações feitos por ele próprio, numa seqüência que antecipa, na maioria dos casos, o texto escrito que o acompanha, com imagens desesperadas sobre a brutalidade e a humilhação, mas também com cenas de homens no campo, cantando e trabalhando. Trata-se do primeiro ‘filme’ realizado sobre a Conquista, com imagens fortes, de caráter narrativo, carregadas de informações. O poder do desenho funciona como um elemento destinado a eliminar a incredulidade sobre os acontecimentos insólitos (PIETSCHAMANN, 1936: XXI).

O manuscrito de Poma da Ayala, com 1.179 páginas, foi encontrado em 1908 na Biblioteca Real de Copenhague e desde então tem sido uma fonte fundamental para a reconstrução da memória do mundo andino, juntamente com os outros três autores indígenas conhecidos.

O segundo relato indígena sobre a Conquista, cujo original se encontra na Biblioteca do Escorial, na Espanha, é a *Instrucción Del Inca don Diego de Castro*. O Inca Titu Cusi, que governou entre os anos de 1557 e 1570, foi batizado com o nome de Diego Castro. O padre Marcos García, encarregado de catequizá-lo, foi quem transcreveu as palavras ditas diretamente por Titu sobre as humilhações sofridas por seu pai Manco II, o

cerco de Cuzco e outros fatos relativos à vida e organização do novo Estado Inca em Vilcabamba.

Juan de Santa Cruz Pachacuti é o terceiro cronista indígena, cuja obra - *Relación de Antigüedad deste Reyno del Piru* - redigida em princípios do séc. XVII, se conserva na Biblioteca Nacional de Madri. Apesar de breve, é uma fonte rica de informações sobre os diversos Incas e sobre a Conquista.

Finalmente, existe o clássico *Comentarios Reales* do Inca Garcilaso de la Vega, mestiço, nascido em 1539, filho de uma sobrinha de Inca Huayana Cápac com um dos conquistadores espanhóis. Sua crônica, editada em 1609, retoma na primeira parte a tradição oral com relatos sobre o período pré-hispânico e na segunda parte narra o descobrimento e a conquista do Peru. Índio entre os espanhóis, e espanhol entre os índios, Garcilaso produziu uma obra classificada como "*um reflexo da alma dos povos vencidos*." (LEÓN-PORTILLA, 1984: 97).

Outro tipo de fonte indígena é formado pela abundante documentação administrativa e judicial, redigida pelos índios que reivindicavam os seus direitos, dentro de padrões europeus. Ela era endereçada à burocracia, um público bem menor do que os potenciais leitores das crônicas. Estudada pelo historiador peruano Franklin Pease (1985), esses documentos constituem um conjunto de testemunhos históricos que têm permitido revelar o cotidiano do homem andino e a imagem que ele construiu de si mesmo no período colonial.

León-Portilla, que publicou uma antologia dos relatos indígenas, vê nos textos astecas "*uma visão épica e traumatizada*", nos maias "*considerações de cunho filosófico*" e nos incas "*relatos dramáticos e às vezes resignados*".

Nos três casos, a memória escrita indígena, que expressa o ponto de vista dos índios com toda a contradição do mundo colonial que se construía, vem sendo integrada e trabalhada pela produção historiográfica dos últimos trinta anos, rompendo com um silêncio de quatro séculos e enriquecendo enormemente a historiografia.

Talvez não seja demasiado enfatizar, aqui também, que todas essas fontes devem ser submetidas ao exercício rigoroso da crítica histórica, sob o risco de se cair num 'perspectivismo fundamentalista', onde o posto de observação torna-se garantia de verdade, ou no 'ecletismo', onde as visões diferenciadas são apenas justapostas.

5.4 - Fontes Amazônicas: a canoa da transformação

"O sétimo a sair foi o branco com a espingarda na mão. Então Emkho Sulān Panlāmin lhe disse: 'Você é o último; dei aos primeiros todos os bens que eu tinha. Como é o último, deve ser uma pessoa sem medo. Você deverá fazer a guerra para tirar a riqueza dos outros. Com isso encontrará dinheiro'" (PĀRŌKOMU & KĒHĪRI, 1980: 74).

O texto acima, retirado da mitologia heróica dos índios Desana, foi escrito pelo Índio Torami-kehíri, nascido em 1947, cujo nome cristão é Luiz Gomes Lana. Ele transcreveu em língua desana os mitos que seu pai, já falecido, Umusi Pārōkumu (Firmiano Arantes Lana), ia lhe ditando, traduzindo-os em seguida ao português. Luiz Lana e seu pai,

pertencentes à estirpe de chefes de maloca, decidiram registrar o mito por escrito, preocupados com as consequências da introdução da escrita sobre a memória oral. Segundo Berta Ribeiro, "*na história da antropologia brasileira, esta é a primeira vez que protagonistas indígenas escrevem e assinam sua mitologia*".⁴

O pai, Umusi Pārôkumu, nascido em 1927, é filho de tuxaua *baya*. Era um *kumu*, mestre de cerimônias, com funções destacadas na estrutura social desana. Ele se recusou a aprender o português, e morreu sem conhecer a escrita. O filho, Tōrāmü Kēhíri, cursou até a quinta série primária na Missão Salesiana de Pari-Cachoeira, no rio Tiquiê, afluente da margem direita de rio Uaupés, região do rio Negro, no Amazonas. No entanto, como assinala Berta Ribeiro, "*trata-se de dois intelectuais no sentido lato do termo, com vasto domínio da milenária cultura tribal*" (RIBEIRO, 1980:9). *Nosso saber não está nos livros*, diz Luiz Lana, em depoimento no qual tece considerações sobre o papel da escrita no processo colonial: "*Nós sabemos muito bem que o livro [Bíblia] é a arma do missionário. O outro branco possuía como arma uma espingarda. Com essa espingarda ele pratica todo tipo de violência*" (BUCHILLET, 1992: 20).

O mito da criação do mundo é comum a toda a área cultural de rio Negro, mas apresenta variações de um grupo a outro. Narra como os ancestrais da humanidade partiram do Oceano Atlântico numa canoa - a *Canoa-de-Transformação* - numa viagem assimilada à humanização e maturação progressiva dos seres humanos. Subiram o curso dos rios Amazonas, Negro, Uaupés e seus afluentes, e foram parando em numerosas *casas de transformação*, nas quais faziam festas. Desembarcaram num lugar situado entre as cachoeiras de Ipanoré, no médio rio Uaupés. Foi nesse lugar que aconteceu a diferenciação entre brancos e índios. Na versão desana, o branco é retratado segundo as duas faces com que se apresentou aos índios: a do padre missionário, doutrinador, empenhado em destruir as crenças ancestrais, e a do truculento negociante, escravizador de índios. Na representação mítica da criação dos diferentes grupos humanos, o homem branco é o último a sair dos buracos das pedras dos Ipanoré, sendo logo enxotado por Emekho Sulân Panlâmin, o Criador da terra, para bem longe, para o sul, como elemento perturbador do éden mítico original.

Essas narrativas míticas são todas transmitidas oralmente, porque as sociedades indígenas que ocupavam, no séc. XVI, o território que hoje é o Brasil, ao contrário das sociedades astecas e maias, eram sociedades ágrafas, isto é, independentes da escrita. Os conhecimentos e experiências de cada povo eram armazenados na memória humana e transmitidos de uma geração a outra pelo que se convencionou atualmente denominar de *tradição oral*.

No entanto, em vários grupos indígenas da Amazônia, se conhecem outros recursos que foram utilizados, além da memória oral. Por exemplo, os Sateré-Mawé, de língua tupi, distribuídos por mais de trinta povoados dos rios do baixo-Amazonas, preservam com muito cuidado três exemplares do Porantim - uma clava em forma de remo, trabalhadas em pau-ferro, onde estão gravados losangos e gregas, desenhos e figuras que

⁴ O livro foi publicado pela primeira vez, em julho de 1980, sob o título *Antes o Mundo não existia*, com introdução de Berta G. Ribeiro, acompanhado de 32 desenhos feitos a lápis por Luís Lana. Uma segunda edição, revista e ampliada, foi organizada, em 1995, pela antropóloga Dominique Buchillet. Depois, foi feita uma edição, em espanhol, com apresentação do tradutor José Ignacio Uzquiza (Barcelona, Prens Universitária, 2.000).

representam simbolicamente um conjunto de mitos e histórias, com informações sobre as origens da tribo. Os desenhos do Porantim têm valor mnemônico. Até hoje alguns velhos são capazes de ler o seu conteúdo. "*É a nossa Bíblia. No Porantim está escrito como se formou o mundo, o guaraná e a mandioca*", diz o taxáua Emílio (FREIRE, 1988:30).

Diversas culturas amazônicas, desde antes da chegada dos europeus até os dias de hoje, desenvolveram o que foi denominado de 'narrativas gráficas', num processo similar ao experimentado pelas culturas andinas com os '*huacos mochicas*' ou com os desenhos em cabaças, que serviam de suporte físico para narrar e transmitir conhecimentos. É o caso dos povos ceramistas que viveram na ilha do Marajó entre os anos 400 e 1.300 d.C., responsáveis pela criação de uma linguagem que em vez de falada ou escrita era visual. Os estudiosos acham que os desenhos que ornamentam urnas, vasos, tigelas e pratos encontrados em sítios arqueológicos do Marajó, representando seres mitológicos da floresta, serviam para registrar, armazenar e divulgar conhecimentos, além de contar histórias e expressar crenças, emoções, idéias.

Com a introdução recente da escrita, alguns povos incorporaram o texto escrito aos desenhos. Os Wajãpi do Amapá possuem um conjunto de padrões gráficos, denominados de *arte kusiwa*, usados como uma forma de expressão complementar à tradição oral, transmitida de geração a geração. Da mesma forma que as narrativas são re-elaboradas, novos padrões decorativos são aprendidos e reformulados. A arte gráfica Wajãpi recebeu do IPHAN, em 2002, o título de *Patrimônio Cultural do Brasil*, e o título concedido pela UNESCO, em 2003, de *obra prima da humanidade*. O povo Huni Kui do Acre, também conhecido como Kaxinawa, desenvolveu um tipo de 'escrita' - o *kene* - que significa desenho, com 25 traços que operam como padrões básicos e foram inspirados nas figuras do corpo da cobra jibóia. O *kene*, hoje, além de ser usado na tecelagem do algodão, no trançado em palha, nas pinturas em cerâmica ou nas pinturas corporais, está redesenhado nos livros didáticos das escolas indígenas (FREIRE, 2008).

No Brasil colonial, o manejo da escrita alfabética por índios não aconteceu da mesma forma que na sociedade andina. Por isso, as únicas fontes escritas que vêm nutrindo a historiografia brasileira são aquelas escritas pelos conquistadores que, por sua vez, raramente tiveram o cuidado de recolher o testemunho oral dos povos indígenas, para quem o processo colonial significou a ruína de suas civilizações, a extinção de centenas de línguas e a destruição de grande parte do saber acumulado milenarmente pela tradição oral.

Nas raras ocasiões em que os cronistas europeus recolheram a tradição oral com informações dos próprios indígenas, registrando-a por escrito, esses dados foram desprezados pela historiografia convencional que, com uma postura etnocêntrica, se revelou incapaz de explorá-la sistematicamente. Para o caso da Amazônia, existem muitos exemplos que podem confirmar esse fato, de Berredo, no século XVIII, a Arthur Reis, no século XX.

Bernardo Berredo, um capitão de cavalos de nacionalidade lusa, que foi governador do Estado do Maranhão e Grão-Pará (1718-1722), é autor do primeiro ensaio de história da Amazônia, publicado em Lisboa (1749). Com livre acesso aos arquivos oficiais, ele trabalhou diferentes fontes escritas, entre as quais, as crônicas. Parte da documentação por ele consultada perdeu-se em um naufrágio, tornando-o uma fonte primária

indispensável para a história colonial. (BERREDO, 1905). Um confronto entre sua obra e algumas de suas fontes nos revela o tratamento por ele dispensado à tradição oral.

É o caso dos depoimentos orais de índios registrados nas crônicas do capuchinho francês Claude D'Abbeville sobre a fundação de São Luís do Maranhão (1613-1615), e do jesuíta espanhol Cristóbal de Acuña, cronista da viagem de descida de Pedro Teixeira pelo rio Amazonas (1639-1640). O capuchinho reproduz em sua crônica o discurso do índio Japiguaçu, cacique da ilha do Maranhão (D'ABEVILLE, 1963), que manifesta como os Tupinambá viram o processo colonial. Mas um século depois a fala do índio é desqualificada por BERREDO (1905:75), "*porque – segundo ele - é impossível um bárbaro fazer discurso e filosofar*". Quanto à tradição oral dos índios Tupinambarana, recolhida por ACUÑA (1981), contendo informações sobre as migrações daquele povo, Berredo, que classifica os índios como "*abortos da humanidade*", vai também considerá-la como "*novelas*" e "*fantasias*" e suprimi-la de seus *Annaes Históricas* (BERREDO, 1905. 289 e 319).

A partir de Berredo até os dias de hoje, a história da Amazônia se resume a uma apologia da administração colonial lusa. Arthur Reis, o estudioso que mais produziu sobre a história regional, caminha pela mesma rota etnocêntrica de Berredo, banindo os testemunhos indígenas de sua obra que, em seu conjunto, possui um inegável valor heurístico no que diz respeito às fontes escritas portuguesas.

No campo da etno-história, a situação para o conjunto do Brasil é semelhante à da Amazônia e em nada se diferencia daquela assinalada no final do século passado pelo americanista espanhol Jimenez De La Espada, que foi diretor do Archivo General de Indias, em Sevilla. Com ironia e propriedade, ele criticou os brasileiros por haverem aceitado passivamente, sem questionamento, a versão que os portugueses deram da história colonial.

"Los portugueses han tenido la doble fortuna de no tener un padre Las Casas y de que los brasileiros hayan hechos suyos, sin discutirlos, los hechos de aquellos hombres que a todo costo les dieron la opulenta y anchissima pátria" (JIMENEZ DE LA ESPADA, 1942: 66).

Essa aceitação decorre, em grande medida, do fato de que a historiografia ocidental, da qual a brasileira faz parte, desdenhou desde o seu início qualquer documentação verbal que não fosse escrita, padronizou este traço e universalizou seu modelo de confiabilidade nos documentos escritos, fazendo extensiva esta qualidade ao 'resto' do mundo que foi encontrado no processo colonial.

Durante muito tempo, a historiografia considerou os povos ágrafos como 'povos sem história' ou povos pré-históricos, devido à exclusiva falta de 'literacidade', isto é, de uma prática sistemática de leitura e escrita. As sociedades de memória oral foram também consideradas sociedades pré-lógicas que, não dominando a escrita, não detinham o saber. Argumentava-se que, na ausência de documentos escritos, os documentos de cultura material constituíam pistas frágeis para o levantamento da história desses povos. Quanto à tradição oral, ela não era digna de credibilidade. Portanto, sem fontes escritas, não há história, não há saber.

Um dos principais argumentos para afirmar a ‘superioridade’ da escrita frente aos recursos orais reside justamente na discutível consideração de que a oralidade é frágil, fantasiosa e não armazena o saber com a mesma fidelidade e o mesmo poder acumulativo da documentação escrita, o que é fundamental para a construção da memória histórica.

Reflexões teóricas sobre a natureza da oralidade e seus mecanismos de transmissão, bem como sobre o próprio conceito de tradição oral, acompanhadas de pesquisas realizadas junto às sociedades ágrafas, vêm demonstrando a fragilidade, não da tradição oral, mas da argumentação utilizada para descartá-la como fonte. Parece-nos oportuno apresentar aqui uma síntese de suas principais conclusões.

6. O conceito de tradição oral

O conceito de tradição oral surgiu no séc. XIX, na atmosfera intelectual do romantismo europeu, e conservou muitas características que o pensamento romântico lhe atribuiu opondo, de um lado, a literatura dos povos e camadas cultivadas e, de outro, a literatura popular, isto é, a literatura das camadas e nações de cultura ágrafa.

Definida em contexto bem preciso por Franz Boas como "*autobiografia da tribo*", a tradição oral é apresentada como recurso das sociedades ágrafas para transmitir sua cultura e a sua história e engloba mitos, contos, sistema de crenças, histórias e outros relatos (FRIBOURG, 1985: 65).

Tradição oral, para Moniot (1979: 102), é "*tudo aquilo que é transmitido pela boca e pela memória*" enquanto Jan Vansina a define como "*um testemunho transmitido oralmente de uma geração à outra*" e aponta suas características particulares: o verbalismo e a forma de transmissão. (VANSINA, 1980: 160).

Preocupado com as implicações teóricas e metodológicas das diferentes definições, Jean Molino (1985) observa que a tradição oral é uma noção difícil de manejar. Como muitos dos conceitos das ciências humanas, é uma entidade mal definida que pode designar realidades diferentes. Ele diferencia duas acepções, uma no sentido estrito e outra no sentido amplo.

No sentido estrito, a tradição oral designa a arte da palavra numa sociedade, ou mais exatamente, nos grupos sociais que desconhecem a escrita como meio de transmissão do saber. Nesta acepção, a tradição oral engloba a poesia, as baladas, os provérbios, os mitos, os contos e toda a literatura oral.

No entanto, a tradição oral, num sentido mais amplo, não se resume à transmissão de narrativas ou de determinados conhecimentos, mas é geradora e formadora de um tipo particular de homem e de sociedade. Ali, onde ela não convive com a escrita, acaba modelando a noção de tempo, de espaço, de causa e até mesmo de verdade histórica, que está estreitamente ligada à fidelidade do registro oral e à sua credibilidade. Por essa razão, no sentido mais amplo, o conceito acaba englobando os ritos, as práticas religiosas, o sistema de crenças, os hábitos e costumes, enfim, toda a produção simbólica de uma comunidade ágrafa. (MOLINO, 1985: 31-45).

A contribuição teórica que nos parece mais relevante sobre a questão reside, no entanto, não na definição formal do conceito, mas na reflexão realizada sobre a natureza da oralidade e seus mecanismos de transmissão, o que vem permitindo o reconhecimento dos saberes produzidos pelas sociedades ágrafas e a recuperação do testemunho oral como fonte indispensável para a construção da memória histórica.

É interessante observar que está em curso um processo de recuperação da tradição oral feita não só nas sociedades ágrafas, mas também naquelas que têm uma longa e forte tradição literária, porque nada prova, *a priori*, que a escrita resulta em um relato da realidade, mais fidedigno do que o testemunho oral transmitido de geração a geração. Jan Vansina, que estudou as sociedades tribais africanas, esclarece como inúmeros fatores - religiosos, mágicos e sociais - concorrem ao interior das sociedades ágrafas para preservar a fidelidade da transmissão oral. Recursos mnemônicos sofisticados desenvolvidos de maneiras variadas por essas sociedades e mecanismos de controle sobre a transmissão oral se revelaram eficientes para a organização social desses povos. (VANSINA, 1980:162).

"Se tradição oral e memória significassem fantasia e fragilidade perpétuas - escreve Henri Moniot - compreenderíamos mal que sociedades sem escrita tenham sustentado práticas e realizações políticas e culturais, algumas vezes complexas, extensas e duráveis". (MONIOT, 1979:102).

Efetivamente, as línguas dos povos da floresta amazônica e as formas como domesticaram a mandioca e processam a extração de seus derivados, mediante uma tecnologia sofisticada milenar que tem que lidar com um veneno poderosíssimo, constituem evidências de que estas sociedades orais têm uma prática de produção de conhecimento, testam hipóteses através de experimentos genéticos, plantam e selecionam sementes, realizam observações rigorosas e classificam o mundo natural de uma maneira tão complexa como a taxonomia de um biólogo universitário, conforme demonstram recentes estudos na área de etnobiologia. (RIBEIRO, 1986).

As pesquisas que incorporaram a tradição oral como fonte, realizadas nas três últimas décadas, vêm demonstrando que os julgamentos sobre as culturas ágrafas, consideradas como incapazes de construir o pensamento abstrato, são preconceitos que não fazem diferença entre o saber e a escrita, quando na expressão talvez simplificadora do tradicionalista africano Tierno Bokar, mas didática para esse contexto, *"a escrita é uma coisa, e o saber outra. A escrita é apenas uma fotografia do saber, mas não o saber em si"*. (HAMPATÉ BÂ, 1980: 181).

De outra forma não se poderia explicar como as sociedades indígenas estudadas por Lévi-Strauss chegaram a estabelecer classificações metódicas e fundamentadas sobre um saber teórico solidamente construído, comparáveis, do ponto de vista formal, às classificações que a zoologia e a botânica continuam utilizando (LÉVI-STRAUSS, 1972: 60).

Assim, a tradição oral não é apenas uma fonte que se aceita por falta de outra melhor e à qual nos resignamos por desespero de causa. Ela é *"uma fonte integral, cuja metodologia já se encontra bem estabelecida"* (KI-ZERBO, 1980: 31).

7. As fontes orais

"Estabelecida nella uma guarnição militar, fortificadas as fronteiras, tudo isto pede obras, diligências e expedições do Real Serviço; e tudo concorre para a diminuição das aldeas dos índios". (Ouvidor Sampaio - 1774-5)

"Há muito tempo eles construíram aqui este quartel .Então eles mataram os mais velhos, e muita gente foi levada daqui"... (Depoimento de um índio Baniwa, recolhido em 1977 por Wright (1980:139).

A etnohistória é uma ciência de campo. Para Henri Moniot, *"as fontes orais, o material etnológico, tudo o que se encontra inscrito nas memórias e nos comportamentos não pode ser sequer recolhido, mas acima de tudo discernido, medido e em seguida avaliado e criticado, senão na sociedade estudada"*(MONIOT, 1979: 100).

A tese de doutorado de Robin Wright, defendida na Universidade de Stanford em 1980 - *History and Religion of the Baniwa Peoples of the Upper Rio Negro Valley* - exigiu de seu autor a convivência por um período de treze meses, de setembro de 1976 a outubro de 1977, com os muitos grupos Baniwa que vivem hoje no rio Aiarv, afluente do Içana, na região do Alto Rio Negro.

Nos últimos 250 anos, os Baniwa enfrentaram guerras de extermínio, escravização, perda de território, relocação forçada, epidemias, seqüestro de seus filhos, abuso físico, fome e a destruição de muitas de suas tradições sociais e culturais, incluindo a comercialização e venda de seus objetos sagrados.

Os Baniwa constituem um dos poucos grupos nativos que sobrevivem há dois séculos e meio de contato e para o qual existe uma volumosa documentação do período colonial. É que as autoridades portuguesas, interessadas na exploração da força de trabalho indígena e preocupadas em aniquilar os movimentos messiânicos, produziram relatórios extensos e detalhados sobre o povo Baniwa, conservados hoje, em sua maioria, no Arquivo Histórico Ultramarino de Lisboa e na Biblioteca e Arquivo Público do Pará.

Wright trabalhou esses relatórios oficiais de militares, do governo, de missionários, de viajantes e de etnógrafos e concluiu que essa expressiva documentação era insuficiente e inadequada para obter um conhecimento mais sistemático da religião indígena tradicional, sem a qual não se pode explicar a resistência indígena e a sua participação nos movimentos milenaristas. Decidiu, então, recolher as numerosas histórias orais contadas pelos índios, que dão conta não apenas da sociedade Baniwa pré-colonial, mas também dos contatos com o invasor europeu desde os seus primeiros momentos. Para discutir a relação dos movimentos messiânicos com a mitologia Baniwa, o ritual e o xamanismo, o pesquisador centrou sua atenção sobre um mito que é fundamental para a religião Baniwa: o mito do herói-cultural Kuai, que explica um conjunto de fundamentos das crenças milenaristas dos índios do Alto Rio Negro. Combinou, então,

o trabalho nos arquivos, onde buscou documentos escritos do séc. XVIII até a metade do séc. XIX, com o trabalho de campo que lhe proporcionou informações orais recolhida entre os Baniwa, além de outras fontes etnográficas, estabelecendo uma série de correlações diretas entre o material assim registrado (WRIGHT, 1980).

É interessante constatar que, passados 250 anos das incursões das tropas de resgate, a tradição Baniwa ainda guarda a sua memória viva, sem datas, mas conservando a estrutura cronológica com fidelidade.

Os resultados deste estudo sobre os Baniwa reforçam, em linhas gerais, aqueles desenvolvidos nos últimos anos em vários países da África e da América, que usaram as fontes orais indígenas, cruzando-as com a documentação escrita elaborada pelo colonizador.

Na África, onde se realizaram campanhas de coleta da tradição oral e onde se criaram centros regionais de documentação oral, esta tradição tem iluminado a crônica escrita, bem como orientado escavações arqueológicas, como é o caso do mito da serpente Peul, cuja narrativa contém indicações geográficas precisas que permitiram a descoberta do traçado do antigo leito do rio Niger. (HAMPATÉ BÂ, 1980: 126).

Em vários países da América de colonização espanhola como México, Peru, Guatemala, Bolívia, Equador e Venezuela, os avanços da pesquisa histórica que usa a tradição oral como fonte tem apresentado resultados surpreendentes e reveladores não apenas da memória indígena, mas da própria identidade nacional. Cabe destacar, entre outros, o trabalho de Marie Claude Mattei-Muller, na Venezuela, que usou fontes escritas e orais para reconstruir a participação dos índios Mapoyo nas lutas pela independência ao lado de Bolívar, bem como dois trabalhos bolivianos, um de Sílvia Rivera Cusicanqui - *Las rebeliones andinas através de la história oral* e outro de René Arze Aguirre sobre a guerra do Chaco. Tal produção acadêmica repercute no ensino de história e começa a ser incorporada nos manuais e livros didáticos desses países.

No Brasil, as universidades e os centros de pesquisa não se sensibilizaram suficientemente para essa questão, cabendo salientar algumas iniciativas isoladas, com a participação dos próprios índios, como foram a inauguração do Museu Maguta no Alto Solimões (AM), com o objetivo de preservar a cultura Tukuna, a proposta de criação de Centro de Tradição Oral dos Povos Tukano, no rio Negro (AM) e a criação da mitoteca Baniwa. Recentemente, alunos da Escola Baniwa e Coripaco registraram em áudio os mitos e conhecimentos tradicionais que falam de recursos alimentares, pesqueiros e ambientais da região, criando uma mitoteca, inaugurada em 2005, com a compilação de 58 mitos indígenas. Além de 180 cópias em fitas-cassete, algumas narrativas foram transcritas para um livreto e para cds. O foco do projeto da mitoteca foi garantir o registro oral e escrito da mitologia Baniwa sobre origem, hábitos e estratégias reprodutivas de peixes, armadilhas de pesca e um conjunto de saberes práticos que regulam as formas de exploração sustentável dos recursos alimentares da etnia. Finalmente, cabe destacar as publicações da Série Narradores Indígenas do Rio Negro, organizada pela FOIRN – Federação das Organizações Indígenas do Rio Negro, que reúne narrativas de autoria indígena sobre os mais importantes mitos da região.⁵

⁵ A FOIRN, em parceria com o Instituto Socioambiental (ISA), publicou vários tomos da Série Narradores Indígenas do Rio Negro.

Tais iniciativas isoladas estão longe de substituir todo um programa necessário de recuperação da memória oral, possível de ser registrada em muitos daqueles povos que resistiram às investidas do processo colonial e às políticas do estado neo-brasileiro.

Quanto aos povos que foram exterminados, sepultando com eles conhecimentos acumulados durante milênios e que vinham sendo transmitidos oralmente de uma geração a outra, existe um caminho aberto há mais de meio século por Alfred Métraux, retomado recentemente por um grupo de etnolinguístas franceses.

Alfred Métraux publicou, em 1927, um artigo sobre as migrações históricas dos Tupi-Guarani, usando para isso o discurso dos próprios índios recolhidos por alguns cronistas e cruzando-os com outras fontes escritas. O relato oral dos índios Tupinambarana ao padre Acuña em 1639, desprezado um século depois por Berredo como “novela” e “fantasia”, foi explorado por Métraux para descrever o que ele denominou de *“la plus vaste migration historiquement connue em Amérique du Sud”* (MÉTRAUX, 1927 :22).

Quando o padre Acuña desceu o rio Amazonas encontrou na ilha Tupinambarana, bem próximo à foz do rio Madeira, um povo denominado também Tupinambarana. Com a ajuda de intérpretes, os índios lhe contaram – e ele registrou – uma longa migração coletiva realizada por aquele povo.

“Dizen también como salieron tantos, que no pudiendo por aquellos desiertos sustentarse todos juntos, se fueron dividiendo em tan dilatado camino, que por lo menos será de más de novecentas leguas” (ACUÑA, 1981:168)

A partir dessa e de outras indicações recolhidas por Acuña e apoiado em alguns documentos escritos, Métraux mapeou a rota da migração e construiu uma hipótese sobre o itinerário percorrido pelos índios, que habitavam originalmente a região da costa de Pernambuco. Na fuga para não serem escravizados pelos portugueses, os índios saíram do litoral, penetraram no sertão, cruzaram o Brasil central e atravessaram o atual Mato Grosso, chegando às cabeceiras do rio Madeira, em território que é hoje boliviano. Depois, eles desceram este rio até a sua confluência com o rio Amazonas, onde se fixaram.

Segundo Métraux é difícil retirar do relato oral recolhido por Acuña uma indicação que permita fixar a data desta migração, mas o seu início seguramente não se produziu antes de 1530, quando Duarte Coelho tomou posse da capitania de Pernambuco. E a sua chegada à ilha ocorreu, provavelmente, trinta anos antes da passagem do padre jesuíta, em 1639. Eles levaram aproximadamente 80 anos para percorrer todo o trajeto. (MÉTRAUX, 1927: p. 23).

Sem fazer qualquer referência ao trabalho de Métraux, Aurore Monod-Becquelin publicou, em 1984, um artigo sobre a tradição oral ameríndia nos relatos dos cronistas dos séculos XVI e XVII. O seu objetivo era descobrir alguns critérios gerais descritivos da atitude específica dos franceses em relação ao que hoje se denomina de tradição oral, para diferenciá-la da reação dos espanhóis, portugueses, ingleses e holandeses. A autora procurou num conjunto de crônicas por ela selecionadas *“o débil eco de uma palavra viva”* da tradição oral indígena. (MONOD-BECQUELIN, 1984: 229).

Apesar do fato de que nas primeiras viagens o problema dos europeus era muito mais como sobreviver do que recolher sistematicamente a tradição oral indígena, o levantamento realizado permitiu encontrar muitos traços da expressão oral dos índios, ainda que ela não existisse como tal na cabeça dos viajantes. Segundo Monod-Becquelin, *“o relato está em todas as partes, ele aflora, ele triunfa ou ele se esconde detrás de um ‘porque’, com uma argumentação que tem por trás dela um mito”* (MONOD-BECQUELIN, 1984: 230).

O interessante neste trabalho é a sua metodologia, que contém um modelo proposto pela autora para identificar qual é o material que, nos escritos desta época, corresponde à expressão moderna da tradição oral.

Ela propõe uma definição ampla, que inclui:

- 1) as narrações, que as crônicas denominam de ‘mitos’, ‘fábulas’, ‘lendas’, ‘palavras ancestrais’ ou outros títulos;
- 2) os esclarecimentos e explicações que remetem a uma tradição, a um sistema de crenças ou explicitamente a uma parte de um mito;
- 3) as circunstâncias da narração, que fornecem não um texto, mas uma das chaves ameríndias sobre a forma ou estilo do texto. Trata-se de indicadores precisos que influem sobre a organização do relato e sua forma.

A operação para o reconhecimento destas informações contempla vários casos diferentes entre os quais:

- a) o caso mais evidente, onde são registradas as palavras em língua indígena, como língua fonte, seguidas ou não de tradução na língua do cronista;
- b) o caso do discurso registrado em estilo indireto e traduzido, onde os enunciados foram explicitamente ouvidos da boca indígena, recolhidos no local e registrados pelo cronista e onde houve, portanto, um contato real entre os narradores indígenas e os relatores europeus;
- c) o caso do relato não explicitamente recolhido no local, onde não se pode saber com certeza absoluta se a pessoa que ouviu a narração é a mesma que a relatou por escrito; aqui a provável autenticidade não deve ser confundida com a questão da paternidade.

Monod-Becquelin (1984:286) conclui chamando atenção para aquilo que os antropólogos e etnólogos descobriam há mais de 50 anos, os etno-historiadores começam a descobrir agora e os missionários já sabiam há séculos: é fundamental o conhecimento da língua indígena no processo de coleta da tradição oral.

Retomando a proposta de Aurore Monod-Becquelin, foi elaborado um projeto de pesquisa no Departamento de Filosofia e Ciências Humanas da Universidade Federal do Estado do Rio de Janeiro (UNI-Rio), com o objetivo de rastrear as crônicas portuguesas e francesas do séc. XVI sobre o Rio de Janeiro para fazer um inventário do seu potencial quanto à tradição oral. Como a população indígena original do território fluminense foi exterminada, não é mais possível coletar a tradição oral através da

pesquisa de campo. O projeto pretendia identificá-la nas crônicas e dessa forma recuperar elementos da tradição oral indígena que pudessem servir de fontes para estudos posteriores.⁶

8. Considerações finais

A apropriação pela atual sociedade brasileira do saber indígena, transmitido de uma geração a outra através da tradição oral, tem sido obstaculizado pela ignorância, o despreparo e até mesmo o desprezo mantido em relação às línguas e culturas indígenas. O preconceito etnocêntrico não nos tem permitido usufruir desse legado cultural acumulado durante milênios. É um especialista em biologia, citado por Lévi-Strauss (1972:16) em *O Pensamento Selvagem*, que chama a atenção para o fato de que muitos erros e confusões poderiam ter sido evitados – alguns dos quais só muito recentemente retificados – se o colonizador tivesse confiado nas taxonomias indígenas em lugar de improvisar outras não tão adequadas.

O desaparecimento, nos últimos quatrocentos anos, de mais de mil línguas indígenas no Brasil significou uma queima de arquivo, cujos estragos foram enormes, mas podem ser ainda minimizados. Como observa Darell Posey (1986: 23), “*com a extinção de cada grupo indígena, o mundo perde milhares de anos de conhecimento sobre a vida e a adaptação a ecossistemas tropicais*”.

Resta ainda o saber armazenado na memória que continua circulando ainda hoje, de pai para filho, através da tradição oral veiculada na maioria das mais de 180 línguas indígenas que continuam sendo faladas em território brasileiro. O conhecimento que delas temos é ainda muito incipiente, mas sua importância para a história pode ser ilustrada pela metáfora usada por um índio Wapixana num curso de História da Amazônia ministrado, em janeiro de 1985, pelo antropólogo Carlos Araújo Moreira Neto e por mim, em Boa Vista (RR).

Num grupo de sessenta índios Makuxi, Wapixana e Ingaricó, relatando os primeiros contatos com o branco no séc. XVIII, todos eles demonstraram ser bons narradores e conhecedores de sua história. O Wapixana Clóvis Ambrósio, no entanto, ficou isolado por desconhecer a técnica de narração e os fatos históricos relatados por seus colegas. Educado em Boa Vista com brasileiros, retornou adulto à aldeia. Portanto não havia aprendido a língua do seu grupo e tinha perdido a possibilidade de se comunicar com os velhos que não falam português. Refletindo com eles sobre esta situação, estabelecemos uma analogia entre o deslocamento no espaço amazônico, que só pode ser feito por água, em canoa, com o deslocamento no tempo, que só pode ser feito usando como veículo indispensável a língua. O Wapixana Clóvis compreendeu com lucidez a importância da língua na sua identidade quebrada, quando perguntou: “*Quer dizer que a língua é a canoa do tempo?*”.

⁶ “As crônicas do século XVI como fontes da tradição oral indígena do Rio de Janeiro”. O trabalho, iniciado em março de 1992, contou com a participação das alunas Ligia Cavalheiros Castro, Maria Helena Cardoso de Oliveira e Carla Maria da Silva Baltar, mas não foi concluído. Foi retomado, em 2007, com um objetivo mais amplo, por Ana Paula da Silva, graduada em História pela Universidade Federal Rural do Rio de Janeiro.

Bibliografia

ACUÑA, P. Christoval de. “Nuevo descubrimiento del gran rio de las Amazonas”. Colección de libros que tratan de América raros ó curiosos. T. II. Madrid. 1981.

ALCINA FRANCH, José: “Mitos e Literatura Azteca”. Madrid: Alianza Editorial, 1989.

BENJAMIN, Walter: “Teses sobre Filosofia da História” in Walter Benjamin. *Sociologia*. Org. Flávio R. Kothe. São Paulo: Editora Ática. 1985.

BERREDO, Bernardo Pereira. “Annaes históricos do Estado do Maranhão”. 3ª edição. Florença: Typ. Barbera. 1905. 2 vols.

BUCHILLET, Dominique. Chroniques d'une conquête (depoimento de Luiz Gomes Lana coletado em português, em Brasília, EM junho de 1992) *Ethnies. Droits de l'Homme et Peuples autochtones*. Paris: Survival International France, n° spécial 1993 n° 14, pp. 19-21.

CARVAJAL, Gaspar de; ALMESTO, Pedrarias de; y ROJAS, Alonso de: *La aventura del Amazonas*. Edición de Rafael Diaz. Madrid. Historia 16. 1986 (Crónica de América 19).

CHERNELLA, Janet M.: “Os cultivares de mandioca na área do Uaupés (Tukano)” in RIBEIRO, Berta G. (org). *Suma Etnológica Brasileira*. Petrópolis. Vozes. 1986. Edição atualizada do Handbook of South América Indians. Vol. 1 – Etnobiologia, p. 151 a 158.

CHILAM BALAM: *El libro de los libros de Chilam Balam*. 2ª edição. Tradução de Alfredo Barrera Vásquez. México: Fondo de Cultura Econômica. 1963.

CHILAM BALAM: *O livro sagrado dos maias*. Tradução ao português de Fernando Py. Rio de Janeiro: Livraria Editora Cátedra. 1980

D'ABEVILLE, Claude: “Histoire de la Mission des Pères Capucins en L'Isle de Maragnan et terres circovoisins”. Fac-simile de l'édition de 1613 publié à Lyon et à Paris. Graz/Áustria. Akademische Druck. 1963. Introduction Alfred Métraux et Jacques Lafaye.

DIAZ DEL CASTILLO, Bernal: “História verdadeira de la conquista de la Nueva España”. Madrid: História 16 1984 (Crônica da América 2).

FERNÁNDEZ DE OVIEDO Y VALDEZ, Gonzalo: “Cronica Delas Indias”. La Hystoria General de las Indias agora nuevamente impressa corregida y emendada. 1547. Biblioteca Nacional de Paris. Reserva P. 330

FOSSA FALCO, Lydia: “Pucara: una clave lingüística para leer a Cieza de León” in *Boletín de Lima*, n° 64, p. 45-54. Lima. Julio 1989 e “Leyendo hoy a Cieza de León: De la Capacocha a la Capac Hucha” in *Boletín de Lima*, n° 73 p. 33-41. Lima. Enero 1991.

FREIRE, José R. Bessa. “É remo, é clava, é voz de guerreiro”. *Revista de Comunicação*. Ano 4, n° 15 – 1988. Rio de Janeiro: Agora Comunicação Integrada Ltda.

FREIRE, José R. Bessa. *Dona Fiota: a Letra e a Palavra*. Manaus. Diário do Amazonas. 09/12/2007

FREIRE, José R. Bessa. *Desenhando os Sonhos*. Apresentação feita para o livro de LANA, Feliciano: ‘A origem da noite’ e ‘Como as mulheres roubaram as flautas sagradas’. Manaus. Edua. 2008 (no prelo)

FREIRE, José R. Bessa & MALHEIROS, Márcia. *Os Aldeamentos Indígenas do Rio de Janeiro*. Rio. FNDE-Depext/Uerj. 1997.

FRIBOURG, Jeanine. “Littérature orale: image de la société?”. IN: Actes Colloque International du CNRS organisé par J' Association Française des Anthropologues. Sévres 1981. Paris: SELAF. 1985.

HAMPATÉ BÁ, A. “A tradição viva”. In Ki-Zerbo, J. (coord.) *História Geral da África*. Vol. I. Metodologia e Pré-História da África. São Paulo: Ática-Unesco. 1980

JIMENEZ DE LA ESPADA, Marcos. “Prólogo a Viaje del Capitán Pedro Teixeira, águas arriba del río Amazonas”. In: *Relación del Descubrimiento del Río Amazonas y hoy San Francisco del Quito*. Biblioteca Amazonas. Vol. III. Quito. 1942.

KI-ZERBO, J. (coord): Introdução. *História Geral da África*. Vol. I. Metodologia e Pré-História da África. São Paulo: Ática-Unesco, 1980.

LAS CASAS, Bartolomé de (O bispo de Chiapa): “*Historia de las Índias a hora por la primera vez dada a luz por el Marqués de la Fuensanta Del Valles*” 5 tomos. Madrid: Imprenta de Miguel Ginesta, 1875. 05 Tomos

LATHRAP, Donald W.: *The Upper Amazon*. Southampton: The Camelot Press Ltd. 1970. (Cap. III – “Tropical Forest Culture”).

LE GOFF, Jacques: “Memória”. *Enciclopédia Einaudi*. Vol. I. Memória – História. Rio de Janeiro: Imprensa Nacional-Casa da Moeda, 1984.

LEÓN-PORTILLA, Miguel: *A Conquista da América Latina vista pelos índios*. Relatos astecas, maias e incas. Tradução de Augusto Ângelo Zanatta. Petrópolis: Vozes, 1984

LEÓN-PORTILLA, Miguel: “La imagen de si mismos: testimonios indígenas del período colonial” in *América Indígena*. Vol. XLV, n° 2 – abril-junio 1985. México: Instituto Indigenista Interamericano.

LÉVI-STRAUSS, Claude. “La pensée sauvage”. Paris: Plon. 1972.

LOPEZ DE GOMORA, Francisco: “La Conquista de México”. Madrid. *História* 16, 1987 (Crônicas de América 36). Do capítulo intitulado “Como salió Montezuma a recibir a Cortés”.

MACERA, Pablo. “Historia del Peru”. La Colonia (2). Lima: Editorial Wirakipu. s/d.

MANUSCRITOS N° 22 - “Unos anales históricos de la nación mexicana”. Biblioteca Nacional de París. fl. 33, citado por Miguel León-Portilla: “Visión de los vencidos”, versión de textos nahuas de Angel Ma. Garibay K. 10ª edición. México: Universidade Nacional Autónoma de México, 1984.

MÉTRAUX, Alfred. “Migration Historiques des Tupi-Guarani”. Paris: Maison-nueves Frères Editeurs. 1927.

MOLINO, Jean. “Qu’est-ce que la tradition orale? De la définition aux méthodes”. Actes du Colóque International du CNRS. Paris: SELAF, 1985.

MONIOT, Henri: “A história dos povos sem história” in *História: novos problemas*. 2ª edição. RJ: Livraria Francisco Alves Editora, 1979

MONOD-BECQUELIN, Aurore. “La parole et la tradition orale amérindiennes dans les récits des chroniqueurs aux XVI et XVII siècles”. Paris: Amerindia. Número spécial 6. CNRS. 1984. pp. 227-350

MORALES PADRÓN, Francisco: *História General de América*. Seis Tomos. Manual de História Universal. Madrid: Espasa-Calpe, 1985.

PÃRÕKOMU, Umusi & KĒHÍRI, Torāmü: *Antes o mundo não existia*. 1ª edição 1980, com Introdução de Berta G. Ribeiro. São Paulo: Livraria Cultura Editora. 2ª edição. 1995, com notas de Dominique Gallois. São Gabriel da Cachoeira. Unirt/Foirn,

PEASE Franklin, G.Y. “E busca de una imagen andina propia durante la colonia”. In: *América Indígena*. Vol. XLV. n° 2 – abril-junio 1985, México: Instituto Indigenista Interamericano.

PIETSCHAMANN, Richard. "Renseignements Sommaires". Nueva Crónica y Buen Gobierno (Codex péruvien illustré) de Felipe Guamán Poma de Ayala. Paris: Institute D'Ethnologie. 1936.

POMA DE AYALA, Felipe Guamán. "Nueva crónica y buen gobierno". Edición de John V. Murra, Rolena Adorno e Jorge L. Urioste. Madrid. Historia 16. 1987 (Crônicas de América 29a, 29b, 29c).

POSEY, Darrell A.: "Etnobiologia: teoria e prática". Introdução **in** Suma Etnológica Brasileira. t. 1, Etnobiologia. Petrópolis. Vozes/Finep. 1986

RIBEIRO, Berta G. "Os índios das águas pretas". *In: Antes o mundo não existia*. São Paulo. Livraria Cultura Editora. 1980

RIBEIRO, Berta G. (coord.): "Suma Etnológica Brasileira". Etnobiologia t. 1. Petrópolis: Vozes, 1986.

RIVERA, Miguel: Introducción. Chilam Balam de Chumayel. Madrid. Historia 16. 1986 (Crônicas de América 20).

SÁENZ DE SANTA MARÍA, Carmelo. "Introducción". Popol Vuh. Madrid. Historia 16. 1989 (Crônicas de América 47).

TODOROV, Tzvetan: *La Conquête de l'Amérique, La question de l'autre*. Paris: Éditions du Seuil, 1982.

URIOSTE, Jorge L. *Los textos quechuas en la obra de Waman Puma*. *In: POMA DE AYALA, Felipe Guamán. "Nueva crónica y buen gobierno"*. Edición de John V. Murra, Rolena Adorno e Jorge L. Urioste. Madrid. Historia 16. 1987 (Crônicas de América 29a, 29b, 29c).

VANSINA, Jan. A tradição oral e sua metodologia. **In** Ki-Zerbo, J. (coord.) *História Geral da África*. Vol. I. Metodologia e Pré-História da África. São Paulo: Ática-Unesco. 1980

WACHTEL, Natan: *La vision des vaincus*. "Les Indiens du Pérou devant la Conquête espagnole". Paris: Gallimard, 1971.

WRIGHT, Robin Michael: "History and Religion of the Baniwa People of the Upper Rio Negro Valley". Tese de Doutorado. Mimeo. Stanford University. 1980. Mimeo.