

"A FORÇA DE CONTAR HISTÓRIAS": TRADIÇÃO ORAL INDÍGENA E HISTÓRIA ORAL EM RORAIMA

Carla Monteiro de Souza¹

Maria Georgina dos Santos Pinho e Silva²

Carmem Véra Nunes Spotti³

Resumo: Nosso objetivo neste artigo é comunicar aspectos de duas pesquisas realizadas em duas comunidades indígenas localizadas no estado de Roraima, que analisaram narrativas da tradição oral na perspectiva dos estudos literários, configurando a relação entre linguagem, cultura, e identidade. Discutimos, aqui, questões relativas à aplicação da metodologia da história oral na recolha das fontes, enfatizando aspectos metodológicos e éticos ligados à relação entrevistador e entrevistado, ao processo de escuta, de contato com o outro e de abordagem da tradição oral no contexto da cultura indígena.

Palavras-chave: tradição oral; cultura indígena; fontes orais.

"THE POWER OF STORYTELLING": NATIVE ORAL TRADITION AND ORAL HISTORY IN RORAIMA

Abstract: Our goal in this article is to communicate aspects of two surveys conducted in two indigenous communities in the state of Roraima, which analyzed narratives of oral tradition from the perspective of literary studies, setting the relationship between language, culture, and identity. We discuss here, questions concerning the application of the methodology of oral history in the collection of sources, emphasizing ethical and methodological aspects related to the relationship interviewer and interviewee, the listening process, contact with each other and approach the oral tradition in the context of culture indigenous.

Keywords: oral tradition; indigenous culture; oral sources.

A expressão de Nádya Gotlib (2004) alçada a condição de título deste trabalho traduz o prazer e o desafio experimentado por nós na realização de duas dissertações de

-
- 1 Doutora em História pela PUC/RS. Professora do Curso de História e do Programa de Pós-graduação em Letras da Universidade Federal de Roraima. carlamont59@uol.com.br – carla.monteiro@pq.cnpq.br
 - 2 Mestre em Letras pela PPGL/UFRR. Professora da Universidade Estadual de Roraima-UERR. georginapinho@hotmail.com
 - 3 Mestre em Letras pelo PPGL/UFRR. Doutoranda em Educação pela PUC/SP. Professora da Rede Estadual/RR. carmemspotti@bol.com.br

mestrado⁴ junto ao Programa de Pós-graduação em Letras da Universidade Federal de Roraima: Georgina e Carmem como autoras e Carla como orientadora. Prazer, sim, pois vivemos momentos ímpares, emocionantes, como só aqueles que nos permitem descobrir o outro e encontrá-lo em nós mesmos proporcionam. Desafio, sobretudo, pois trabalhar com as questões intrincadas relativas à cultura e ao universo de vida dos indígenas requer ampla preparação teórica, metodológica e pessoal, notadamente quando adentramos à casa dos narradores, em suas comunidades, buscando caminhar no fértil terreno da oralidade e das tradições.

O diálogo foi o nosso norte. Diálogo, primeiramente, com os narradores, que gentil e solidariamente emprestaram sua voz, sabedoria e conhecimento às nossas pesquisas. Diálogo, também, com as organizações e lideranças indígenas e com a FUNAI, para que nos fornecessem as autorizações necessárias para realizar o trabalho de coleta das narrativas. Diálogo teórico-metodológico, interdisciplinar e multidisciplinar, com a antropologia, com a história, com a literatura em primeira instância.

Assim, munidas de nossas experiências nos reunimos para compartilhar neste texto os ditos prazeres e desafios citados acima, vividos nestes dois momentos distintos, mas convergentes entre si. As pesquisas aqui mencionadas foram realizadas em períodos e em comunidades diferentes, com objetivos e escopos igualmente diferenciados, mas tendo em comum a abordagem da oralidade como objeto de pesquisa, como fonte para produção de conhecimento da e sobre a cultura indígena de Roraima.

Portanto, dizemos logo de início, que o objetivo aqui é compartilhar a nossa caminhada. Como um exercício necessário para continuar a caminhar, estamos mais uma vez confrontando as certezas e os acertos obtidos, bem como as dúvidas, as lacunas, as questões não ou mal respondidas.

1. Escutar as narrativas e os narradores

Um dos motes para a narração é (re) passar as experiências vividas no dia a dia,

4 Os dois trabalhos são: SPOTTI, Carmem Véra Nunes. **Análise da personificação e dos elementos ambientais presentes nas narrativas orais da Comunidade Nova Esperança - RR**. 2011. 126p. Dissertação (Mestrado em Letras) – Universidade Federal de Roraima, Boa Vista, 2011; SILVA, Maria Georgina dos Santos Pinho e. **Filigranas de vozes... performance dos narradores e o jogo de significados nas narrativas orais indígenas da Comunidade São Jorge-RR**. 2013. 131p. Dissertação (Mestrado em Letras) – Universidade Federal de Roraima, Boa Vista, 2013.

difundi-las e socializá-las no interior dos grupos sociais. Como prática social, “a força de contar histórias se faz, permanecendo, necessária e vigorosa, através dos séculos” (GOTLIB, 2004, p. 6). No âmago da cultura indígena, a narração oral agrega a memória de várias épocas ao presente, constituindo-se como um dos pilares para que as tradições não se percam, para que os grupos se reconheçam e se deem a conhecer.

Neste caminho, o valor destas narrativas orais de caráter imemorial é inegável para as sociedades indígenas. Não obstante, esta característica, bem como o caráter ancestral que encerram, não deve ser tomado como algo estático, mas trabalhado na perspectiva dinâmica das trocas com outras culturas, indígenas e não indígenas, e da construção e explicitação das identidades que se constituem neste processo. De um modo geral, ao tomarmos contato com as histórias contadas nas comunidades de Nova Esperança e São Jorge, percebemos que estas “pululam as vivências recônditas da memória do contador” e quão evocativas elas são, o “que nos leva a pensar sobre a variedade das histórias míticas e lendárias carregadas de sentidos e cores” que povoam o múltiplo e plural mundo indígena roraimense (SILVA, 2013, p. 48).

O estado de Roraima constitui a fronteira norte do Brasil, marcando-se aí o seu ponto extremo, o Monte Caburaí. O antigo Território Federal de Roraima, criado em 1943 e transformado em estado em 1988, tem uma extensa fronteira internacional, com a República Cooperativista da Guiana (antiga Guiana Inglesa) e a República Bolivariana de Venezuela, além de confinar com os estados do Amazonas e Pará (BARBOSA, XAUD E SOUZA, 2005, p.11).

Esta tríplice fronteira é também trilíngue, pois nela dialogam três línguas nacionais, o português, o inglês e o espanhol, além de várias línguas indígenas, que lutam para continuar existindo. O espaço físico do estado é composto por quatro grupos de fito paisagens: a floresta densa (42,76%), as florestas de contato (23,44%), as savanas (11,82%) e as campinaranas florestadas (9,52%) (BARBOSA, KEISER, PINTO, 2010, p. 354).

A área estadual, de acordo com o IBGE, conta com a menor população do Brasil e a menor densidade demográfica, contudo, inversamente, registra uma das maiores populações indígenas. Segundo o Instituto Socioambiental-ISA, Roraima tem hoje 33 terras indígenas homologadas⁵, frutos de uma longa luta dos povos indígenas da região, os quais se organizam em associações fortes e representativas, dentre as quais o

5 <http://www.socioambiental.org/pt-br/o-isa/programas/povos-indigenas-no-brasil>. Acesso em 19/08/2013.

Conselho Indígena de Roraima-CIR. Um outro aspecto a ressaltar é que “a busca por valorizar dimensões relevantes da cultura indígena, como a língua e algumas práticas sociais e coletivas” caminha junto a este “processo político de autodeterminação e auto-identificação (SPOTTI, 2011, p. 19) e de lutas pelos seus direitos.

Levantamento válido para os últimos três anos, dá conta que “em relação aos demais Estados da Região Norte, Roraima se distingue por ter quase a metade de sua superfície destinada para áreas indígenas”. Dentre elas se destacam por sua extensão a Yanomami, a Wai-Wai, a Waimiri-Atroari, a São Marcos e a Raposa Serra do Sol (SILVA, 2013, p. 30).

Apresentamos as duas comunidades estudadas.

1.1 A Comunidade Nova Esperança

Nova Esperança se localiza na Terra Indígena do Alto São Marcos, no município de Pacaraima, RR, que foi homologada em 1991⁶. Informações cedidas pela Professora Antonina da Silva e pelo seu irmão Alfredo da Silva Wapichana, líderes da comunidade, a formação da Comunidade é recente e remonta ao ano de 1987, quando algumas famílias migraram da Comunidade de Sorocaima II, localizada também na BR174 (rodovia que liga o Brasil à fronteira com a Venezuela), sendo oficialmente constituída em 1996. Nela residem cerca de 22 famílias das etnias Macuxi e Wapixana, e lá fala-se a língua portuguesa, a macuxi, a wapixana, além da inglesa e da espanhola (SPOTTI, 2011, p. 21).

No geral, a Comunidade pratica três atividades produtivas: o turismo étnico e o ecoturismo, a agricultura de subsistência (farinha) e a fruticultura e uma unidade de piscicultura, já tendo inclusive buscado assessoria do SEBRAE/RR e participado do Prêmio Culturas Indígenas de 2007. Uma de suas lideranças, a professora Antonina Silva, graduou-se no Curso de Licenciatura Intercultural do Instituto Insikiran, da Universidade Federal de Roraima, e a Comunidade já participou também de pesquisas científicas.

No ano de 2005, foi criado “o Conselho Comunitário com a atribuição de normalizar, apreciar e deliberar sobre a autorização ou não de pesquisas científicas

6 <http://www.socioambiental.org/pt-br/o-isa/programas/povos-indigenas-no-brasil>. Acesso em 19/08/2013.

dentro da comunidade”. Junto a isso, o Conselho também é instância consultiva e fiscalizadora da administração comunitária sendo formado pelos segmentos da comunidade, “jovens, mulheres, anciãos, representantes das áreas de educação, de saúde e da administração, eleitos de forma direta”, tendo cada conselheiro um mandato de três anos, com uma recondução (SPOTTI, 2011, p. 22-25).

A instalação do Conselho ensejou também a discussão sobre os conhecimentos tradicionais, a busca do que o grupo considera perdido e de formas de transmissão para futuras gerações. Sobre este assunto, Alfredo Silva, uma das lideranças comunitárias, nos diz:

Os conhecimentos tradicionais associados são elementos importantes na formação da identidade étnica dos povos indígenas. A preservação e a utilização desses conhecimentos, como a medicina tradicional, por exemplo, ajudam a firmar os valores culturais próprios dos índios. Para a comunidade indígena identificar, registrar e pesquisar sua medicina tradicional representa um desafio, uma vez que o processo implicará no repasse as gerações futuras de informações dos anciões, rezadores e curandeiros, que são os verdadeiros guardiões dessas informações (SPOTTI, 2011, p. 25).

Neste aspecto, a pesquisa com as narrativas orais desta Comunidade referenciou-se também nestes anseios e nas práticas instituídas em seu seio. Estes aspectos fundamentaram sobremaneira o trabalho, tendo em vista o contato anterior da pesquisadora (Carmem) com a Comunidade, que se inicia individualmente em 2004 e se consolida em 2006, com a atuação no Grupo de Pesquisa Linguagem, Cultura e Ensino de Língua e Literatura da Universidade Estadual de Roraima – UERR e no projeto *Narrativa oral: registro e análise na terra indígena do Alto São Marcos* (apoiado pelo CNPq), coordenados pelo Dr. Devair Antonio Fiorotti (UERR).

1.2 A Comunidade São Jorge

A Comunidade São Jorge está situada na Terra Indígena Raposa Serra do Sol, que foi reconhecida pela FUNAI em 1993, demarcada e homologada em 2005, sendo “um dos maiores territórios indígenas do país, com 1.743.089 de hectares de área contínua, ocupando 7,7% da área do Estado de Roraima”. Nela vivem cerca de 20 mil indígenas, na maioria da etnia Macuxi, mas também Wapixana, Ingaricó, Taurepangue e Patamona. A área tem uma localização ímpar ao situar-se na Serra de Pacaraima, contígua à fronteira Brasil/Venezuela/Guiana (SILVA, 2013, p. 31).

As informações sobre a fundação e localização de São Jorge veem das entrevistas realizadas, em 2011, com os senhores Severino Barbosa e Dilmo de Lima, gravadas em audiovisual. A Comunidade foi formada por indígenas macuxi, por volta de 1915, ancestrais dos narradores.

Tudo começou quando as famílias saíram da Serra do Panelão em busca de barro para fabricarem seus utensílios domésticos, e encontraram o igarapé do Barro, abundante em argila. Devido a distância entre o Panelão e o local onde pegavam o barro, o Sr. Geraldo Barbosa resolveu mudar-se para o lugar com sua esposa e as outras famílias, onde se instalaram a margem esquerda do rio Surumu. Com a chegada dos fazendeiros no local, Lucinda Barbosa conversou com o esposo e as famílias para se deslocarem para a outra margem do rio, no qual nomearam de mere meren' pai, que em macuxi significa “cobra grande”. (SILVA, 2013, p. 33)

A história como informada pelos narradores acima, se confunde com a origem mítica das comunidades da região, como verificamos em uma das narrativas cotejadas na pesquisa e intitulada *A Comunidade do Barro*.

O nome da Comunidade relaciona-se à convivência dos indígenas com os padres missionários do Instituto Consolata. Segundo os narradores, as famílias se reuniam a noite para contar histórias e numa dessas noites em que o Padre estava presente, este apontou para a lua dizendo que São Jorge estava lá, repetindo a história do santo guerreiro. Com isso, o Chefe em acordo com as famílias, mudou o nome da Comunidade, “por se considerarem grandes guerreiros, uma vez que tinham lutado com bravura para expulsar outros povos daquela região” (SILVA, 2013, p. 34).

Na Comunidade apenas um membro fala e entende fluentemente a língua Macuxi. Ela tem dezoito residências, a maioria de adobe e taipa, cobertas de zinco, palha e telha industrial, conta com água encanada e energia elétrica. Cerca de 50% dos moradores vivem da lida na roça (SILVA, 2013, p. 34). No entanto, estes elementos de modernidade observáveis na estrutura e na vida cotidiana da Comunidade não lhes roubam aspectos que lhes são importantes social e culturalmente, como o ato de contar as histórias que vieram dos ancestrais, ainda que os narradores manifestem o seu desagrado e a sua preocupação com a falta de interesse dos mais novos pelas tradições.

A riqueza e a energia do imaginário indígena que circula em São Jorge, já há muito está presente na vida da pesquisadora (Georgina), que conviveu nesta região de lavrados e serras. O interesse e a parceria acadêmica estabelecida com a Comunidade

vêm do trabalho realizado em 2009, como professora da Universidade Estadual de Roraima nas comunidades Surumu e São Jorge, que lhe rendeu uma “amizade” e uma proximidade com as famílias locais e, principalmente, com os narradores, Severino e Dilmo.

2. Escopo metodológico das duas pesquisas

Como já foi dito acima, as duas pesquisas enfocaram questões diferentes nas narrativas orais que abordaram. Ambos os trabalhos situam-se na área dos estudos de Literatura, com aporte na discussão sobre os diferentes aspectos que permeiam as narrativas, quanto à sua constituição e condições de produção, quanto ao seu conteúdo e características literárias, no bojo da relação entre linguagem, cultura e identidade. Ambas adotaram modelos de análise baseados no procedimento da análise estrutural da narrativa, referenciados em Vladimir Propp e Roland Barthes.

A análise das narrativas de Nova Esperança tomou o modelo proposto por José Guilherme dos Santos Fernandes e Salim Jorge Almeida dos Santos, segundo o qual a narrativa é concebida “como um sistema, um ‘material organizado’” e é analisada a partir de três níveis: função, ação e narração. Nesta seara, é avaliada a predominância de cada fator e sua relevância, possibilitando identificar o perfil do narrador, aspecto útil para a descrição: “do envolvimento entre o narrador e o narrado; da formação textual da narrativa pertencente à cultura escrita ou à cultura oral; da relação entre história oral e literatura oral; bem como entre memória e história” (SPOTTI, 2011, p. 24-42).

As narrativas coletadas em São Jorge foram analisadas segundo o modelo proposto por Alan Dundes (1996), o qual “defende que os contos indígenas não são desprovidos de estruturas”, como propugnam muitos estudiosos, contos “informes e vazios”, recheados de elementos aleatórios, “carentes de unidade e de estrutura”. Discordando, portanto, de teóricos da literatura e da narrativa e de folcloristas, Dundes se contrapõe a estas posições ajustando o modelo de unidades êmicas de Pike e o das funções de Propp e construindo uma proposta para analisar morfológicamente os contos indígenas norte-americanos (SILVA, 2013, p. 65-67) seu objeto de estudo.

A adoção na pesquisa da análise da estrutura morfológica das histórias coletadas permitiu “a decomposição de um todo nos seus elementos, tentando compreender as relações entre as partes”. Isso nos permitiu expandir as leituras sobre as narrativas, relacionando-as diretamente à discussão da cultura, das identidades e das práticas

sociais (SILVA, 2013, p. 89).

Contudo, o grande traço de ligação entre os dois trabalhos foi o uso da metodologia da história oral, que se constituiu como ferramenta fundamental em dois sentidos: na coleta das narrativas propriamente ditas; e na coleta de informações e dados sobre as comunidades pesquisadas e os narradores, ambos viabilizados por meio da realização de entrevistas semiestruturadas.

Buscamos os narradores das duas comunidades, sabedoras que nas comunidades indígenas contar histórias, evocar o passado, os ancestrais e as tradições não é tarefa anônima, requer qualificação, referendo e legitimação do grupo, atribuição que está, tradicionalmente, vinculada à velhice. Observamos que nas duas realidades esta autoridade para narrar baseia-se na experiência, entendida como o tempo de estar e de ser no mundo, mas também na trajetória pessoal dos narradores e nos papéis desempenhados na vida comunitária.

Neste sentido, observamos ainda que os narradores ouvidos são bons no que fazem, ou seja, são contadores de história por excelência, daqueles que prendem a atenção do público-alvo e de quem se aproximar. Realizam a tarefa incumbida com destreza e prazer. Articulam a arte de narrar bem “com a competência para dar vida ao repertório de histórias”, pois detêm experiências pessoais particulares que “são importantes dispositivos para conferir credibilidade ao que está sendo contado” (SILVA, 2013, p. 38).

As duas situações demandaram várias idas às comunidades e geraram longas entrevistas audiovisuais de cerca de três horas de duração cada. Contribuiu muito nesta etapa a familiaridade e o respeito que as pesquisadoras gozam no seio das comunidades, bem como em todo trabalho que antecedeu a gravação, apresentação, esclarecimento, concordância em participar, obtenção de autorização dos tuxauas (chefes) e da FUNAI.

As quatro narrativas coletadas em Nova Esperança, foram contadas por três narradores e aqui verificamos a prevalência do critério experiência e posição na comunidade como requisito para narrar. Uma liderança importante da Comunidade, o Sr. Alfredo, contou duas histórias, inseridas em uma longa entrevista na qual se ocupa ainda da história da Comunidade e de comentários sobre a situação econômica, política, social e cultural do grupo e dos indígenas em geral. Como o trabalho enfocava a personificação dos elementos ambientais nas narrativas, Alfredo se esmerou em elucidar a relação dos indígenas com a natureza.

Essa entrevista, em especial, demonstra o vigor da metodologia da história oral no estudo das questões indígenas em vários campos do saber. Neste caso, o marco disciplinar foi o da Literatura, mas ao associar a narrativa da história da sua comunidade e as práticas culturais e sociais, aliando na entrevista uma narrativa de cunho mais informativo e descritivo à narrativa das histórias ancestrais, Alfredo nos ofereceu um rico material que possibilitou pensar não só a relação existente entre as histórias ancestrais e o meio ambiente. Também possibilitou refletir sobre a relação entre elas e a própria história da comunidade, entendida como trajetória no tempo, assim como as formas como o grupo vem lidando, entendendo e explicando as mudanças aceleradas que vem se operando em seu modo de vida. Assim, não optamos *a priori* por essa maneira, digamos híbrida, mista, de coletar as narrativas, mas respeitamos a dinâmica colocada pelo próprio narrador, lembrando do que nos diz Portelli: “o principal paradoxo da história oral e das memórias é, de fato, que as fontes são pessoas, não documentos”. O entrevistado tomou para si o comando da narrativa, pois como argumenta o autor, concordar participar de uma entrevista, não significa aceitar “reduzir sua própria vida a um conjunto de fatos que possam estar à disposição da filosofia de outros (nem seria capaz de fazê-lo, mesmo que o quisesse)” (1996, p. 60).

Portanto, incorporamos ao trabalho um material inigualável. Mas, é bom que se diga que a entrevista foi bem sucedida e enriqueceu sobremaneira nossa abordagem, porque a pesquisa estava bem delimitada teórica e metodologicamente, condição imprescindível para qualquer projeto que se utilize de fontes orais. Além disso, a pesquisadora conhecia bem a comunidade e há muito conhecia o modo de ser e de pensar do narrador. Contribuiu também o uso de um caderno de campo, para o registro dos detalhes da entrevista e, principalmente, das impressões da entrevistadora.

Em São Jorge, contamos com a colaboração de dois narradores: o Sr. Dilmo, 61 anos, que é pajé mas também atua como agente de saúde; e o Sr. Severino, 97 anos, que é pajé, filho de um dos fundadores da Comunidade e o único que fala e entende a língua macuxi. Bem diferentes entre si, o primeiro mais expansivo nos gestos que o segundo, compartilham a mesma preocupação sobre o abandono da tradição, Dilmo diz: “Eu ainda alcancei a época da nossa tradição. A alimentação era só a caça e o beju, e as frutas que também faziam parte da alimentação”, ressaltando que “hoje nós deixamos de nos alimentar bem, pois trocamos o nosso alimento pelo alimento do homem branco (SILVA, 2013, p. 39).

Estes comentários apareceram em vários momentos de suas entrevistas, por isso

acreditamos que este discurso que na superfície aponta para o saudosismo e a perda (SILVA, 2013, p. 40), de fato traz à tona a inquietação em relação à falta de interesse dos mais jovens pela tradição, que seria um fator primordial que os impulsionaria a narrar e narrar bem. Ambos se consideram e são considerados guardiães da memória coletiva da Comunidade, criaturas experientes que são capazes e responsáveis por salvaguardar e reproduzir a cultura referenciada nas origens ancestrais e imemoriais e no passado histórico da comunidade. Tanto que são os narradores autorizados a falar formalmente sobre a tradição.

As histórias contadas por Dilmo e Severino e os comentários que as pontuaram articulam “as relações do cotidiano do narrador com seu mundo, desdobram-se em conceitos que definem os indígenas e a comunidade”, adquirindo assim grande significado para a Comunidade e também para os narradores (SILVA, 2013, p. 40). Elas articulam ainda um passado considerado sólido, demarcador da cultura e da identidade a um presente que se apresenta acelerado e incerto. Em suas entrevistas, os narradores “passam experiências e injunções que marcam a história de seu povo, de sua cultura e procuram entender as mudanças que passam em suas próprias vidas” (SILVA, 2013, p. 43). Elas representam, como argumentou Fernandes, “uma sucessão de acontecimentos, próprios e alheios, que são requisitados pela memória do narrador para compor uma autobiografia” (2007, p. 189), sua própria e do grupo. Neste caminho, também predominou nas entrevistas coletadas em São Jorge a dinâmica narrativa dada pelos narradores, que nos contaram várias histórias da tradição, das quais selecionamos as quatro que foram analisadas, imbrincadas em vários outros assuntos relativos a vida presente e passada da Comunidade.

No cotejo das duas experiências, notadamente no que diz respeito ao contato com os narradores e à coleta das narrativas, nos identificamos com Portelli quando, refletindo sobre sua própria prática, constata que “aquilo que se diz sempre é que você antes de ir ao campo, antes de fazer as entrevistas deve saber tudo, deve estudar a cultura e todo o resto”, afirmando que tudo muda quando estamos frente a frente com os narradores. Para ele, o que faz com que as pessoas falem conosco é “a ideia de que você vai ali e é ignorante, é um estrangeiro, um viajante, um que quer saber umas coisas, essa diferença entre eles, que sabem, e você que não sabe, dá sentido à narrativa” (2005, p. 45).

Assim, certas de que não sabíamos e queríamos saber, humildemente nos

deixamos levar pela lógica narrativa dos entrevistados, naquele momento em que eles compartilharam solidariamente suas experiências pessoais e sociais conosco. De uma forma, ao mesmo tempo, espontânea e elaborada, mediada pela sua boa vontade de nos dizer o que tanto queríamos saber e o seu desejo de se dar a conhecer a nós, nossa “ignorância”, manifesta em curiosidade, respeito e clareza de objetivos, foi um tipo de plataforma para a constituição de tão rico material narrativo.

Da mesma forma que nos defrontamos com a nossa “ignorância”, nos defrontamos com a diferença, algo que se revela sempre complicado quando interagimos com comunidades e indivíduos indígenas. Muitas vezes caímos na armadilha de tentar aplinar as diferenças entre nós e eles, buscando estabelecer uma proximidade artificializada, acreditando que isto por si só facilitará o trabalho de entrevista e a tornará mais produtiva. Ledo engano, pois é justamente a diferença, o diverso, a perspectiva do encontro com o outro, que nos levou até eles, ignorar isso é sabotar o próprio trabalho, desrespeitar a si mesmo e ao outro.

Em muitos casos, nossas ilusões integracionistas caem por terra, quando os próprios entrevistados nos “puxam” para a realidade, mostrando fronteiras existentes entre nós e eles, mas, também, as possibilidades de ultrapassá-las. Nas duas comunidades, os narradores administraram os limites e o seu ultrapassar. Eles, acreditamos, estando menos presos às amarras acadêmicas, estando ali como pessoas, como eles mesmos, ao contrário de nós, investidos da *persona* de pesquisadores, se sentiram mais livres e confiantes para vergar os limites. Neste campo, nos vimos no que diz Portelli, quando comenta sobre os recursos narrativos usados por uma entrevistada:

O mais extraordinário é que ela usava uma espécie de refrão que era: '*And I'll tell you*', 'Eu agora te direi', explicando que quando ela “usava esta frase, é como se mudasse a tonalidade, como se saísse da tonalidade da narrativa, como se me puxasse mais para dentro, nos puxasse mais para dentro (2005, p. 46).

A inserção de recursos narrativos e performáticos, assim como outros elementos que se estabelecem na relação entre entrevistador e entrevistado viabilizam o diálogo e o entendimento e são aspectos que devem ser observados apuradamente pelo pesquisador. O lugar indicado pelo “dono da casa” para a realização da entrevista, a posição em que o entrevistado se coloca em relação a nós no momento da entrevista, a sua curiosidade sobre quem somos e o que fazemos, o seu gestual etc. são alguns “sinais” que devem ser observados. Neste sentido, o caderno de campo se constituiu

como um recurso indispensável nas duas pesquisas aqui abordadas.

Por outro lado, também devemos considerar as experiências que populações ou grupos sociais tem na participação em pesquisas, que, dependendo da qualidade destas experiências, podem influir positiva ou negativamente no trabalho que realizamos. No caso das comunidades indígenas Nova Esperança e São Jorge, ambas já tinham participado de pesquisas anteriores e suas lideranças comunicaram muito claramente suas inquietações sobre a realização da pesquisa, seu destino final e seu uso futuro. Nos dois casos, como já mencionado acima, havia uma relação anterior aos projetos, pois as duas pesquisadoras que realizaram as entrevistas (Carmem e Georgina) já haviam atuado como professoras naquelas comunidades. Este fato, contudo, não nos eximiu de realizar todo o “ritual” acadêmico de esclarecimento e colaboração, contudo temos clareza que a proximidade tornou estas conversas mais fluentes, com os dois lados mais à vontade para perguntar e responder, bem como a adoção de um compromisso mútuo de colaboração, inclusive quanto ao retorno dos resultados para as comunidades.

Não obstante estas duas boas experiências, devemos lembrar que cada pesquisa é um momento único e que a relação que se estabelece entre o entrevistador e o entrevistado é também singular, inclusive para que em nossas pesquisas futuras nós mesmas não “deitemos em berço esplêndido”. Em muitos casos temos que vencer as resistências individuais ou do grupo, seja por tratarmos de questões complicadas e delicadas, seja pelas marcas deixadas por experiências ruins ou quaisquer outras particularidades, atentando, mais uma vez, para o que nos diz Portelli de que em muitas situações não devemos aplicar insensivelmente as “técnicas sociológicas que se leem nos manuais de entrevista” (2005, p. 47). Lembremos que somos seres humanos, entrevistados e entrevistadores, agindo humanamente, e que, por isso, devemos pautar a nossa prática de entrevista não por modelos ou por fórmulas, mas por roteiros, que sejam suficientemente bem elaborados a fim de comportarem também as singularidades, as correções de rumo, o acaso, a espontaneidade, aspectos inerentes aos relacionamentos humanos.

Acreditamos que nossas pesquisas com fontes orais alcançaram sucesso pois contamos com bons roteiros, construídos a partir de um elenco de conhecimentos produzidos em várias áreas, associados aos conhecimentos empíricos que amealhamos no contato direto com as duas comunidades. Este último aspecto nos garantiu uma boa dose de sensibilidade e de percepção para lidarmos com as especificidades de cada uma

das comunidades, bem como com a singularidade de cada um dos narradores. Nos ajudou-nos a saber como nos portar e nos comportar diante deles e de seus pares.

Percebemos, ainda, que as pesquisas com fontes orais não podem se reduzir a um esquema que privilegia a coleta da entrevista e a sua subsequente transcrição, o que finda por engessar todas as outras etapas e procedimentos. Isto porque, como afirmou Alberti, há na entrevista de história oral “uma vivacidade, um toque especial, característico de documentos pessoais”, que agrega ao nosso trabalho “um valor que nos é caro: aquele que faz do homem um indivíduo único e singular em nossa história, um sujeito que efetivamente viveu – e, por isso dá vida a – as conjunturas e estruturas que de outro modo parecem tão distantes” (2004, p. 13).

Assim, cada entrevista tomou um ritmo próprio e cada narrativa adquiriu um contorno especial, emprestando-nos “a sensação de que as descontinuidades são abolidas e recheadas de ingredientes pessoais: emoções, reações, observações, idiossincrasias, relatos pitorescos” nos levaram a “reconhecer que, em meio a conjunturas, em meio a estruturas, há pessoas que se movimentam, que opinam, que reagem, que vivem, enfim!” (ALBERTI, 2004, p.14-15). E foi aí que as diferenças saltaram a nossa frente, individuais e subjetivas, coletivas, sociais e culturais. Como bem disse a autora, experimentamos o “fascínio do vivido”, que buscamos colocar a serviço da pesquisa séria, rigorosa, comprometida científica e socialmente.

Sem ilusões ou idealizações, acerca da sinceridade, da verdade, da honestidade e da verossimilhança do que nos foi narrado, incorporamos esta “vivacidade” intrínseca à fonte oral, notadamente quando lidamos com a força da tradição. Sua abordagem levou em conta o argumento de Alberti, que a fonte oral combina “vivido” e “concebido”, isto é, “formas de apreensão do real que, segundo alguns autores, são centrais em nossa relação com o mundo” (2004, p. 16). Isto ficou muito claro quando nas entrevistas realizadas nas duas pesquisas os narradores misturaram a narrativa das histórias tradicionais com as das histórias das suas comunidades, imbricadas ainda nas suas histórias pessoais.

Por outro lado, o momento em que se efetivaram as entrevistas, o ato de narrar as histórias da tradição de suas comunidades, deixou de ter a característica de ato cotidiano, de prática diária e usual. Observamos que quando os narradores contaram as histórias, estas foram “entremeadas de fragmentos de textos concernentes ao passado que, por sua vez revivem e atualizam os acontecimentos da sociedade”, constituindo assim um “mundo possível” (SILVA, 2013, p. 55). Referenciado em um tempo e um

espaço igualmente possível, este “mundo possível” narrado expressa uma relação interativa e complementar entre o passado imemorial e o presente vivido, entre os espaços míticos e memoráveis e o território ocupado e apropriado pelas duas comunidades. Tempo e espaço, portanto, se vergam e se moldam aos caprichos da memória e à habilidade narrativa destes narradores, a um só tempo intuitivos, criativos, qualificados, autorizados e experientes.

O vivido e o concebido mostram a sua força na construção da narrativa, quando observamos que a partir delas são instauradas “teorias” a respeito da realidade, são arrolados e lembrados elementos da memória coletiva do grupo, considerados a partir da ótica e dos valores de quem narra. Nas comunidades indígenas aqui estudadas, observamos que as histórias da tradição contadas hoje, são contadas como se os narradores as tivessem presenciado, o que nos fez pensar que por meio de “histórias cheias de histórias” (SILVA, 2013, p. 58-59), impregnadas de saberes e conhecimentos que não poderiam ser apreendidos de outra forma, a tradição se vivifica, se renova, se refaz, se (re)significa. A voz dos narradores registrada por nós produz um sentido, ou uma ilusão de resistência e de perenidade do que foi narrado.

3. Sobre a oralidade e a tradição

Pensamos a relação entre oralidade e tradição no contexto dos desafios colocados às comunidades indígenas na atualidade, no qual destaca-se o embate cotidiano pela sua sobrevivência étnica e cultural e pelos seus direitos, contexto em que a presença e a persistência das práticas da oralidade adquirem um sentido político, de luta e de resistência.

Não obstante, verificamos que no âmbito das entrevistas não é este o mote central da oralidade e, muito menos, da colaboração dos narradores em nossas pesquisas. Jan Vansina em um de seus textos já clássicos, aponta que “a oralidade é uma atitude diante da realidade e não a ausência de uma habilidade” (1982, p. 157), ou seja, a oralidade independe da existência da habilidade escrita e, hoje em dia, de outros recursos amplamente disponíveis para registro de áudio e de imagem, ou ainda da existência de uma necessidade imperiosa. Nossos narradores mesmo alfabetizados e alguns com curso superior, engajados ou não, contam histórias porque sempre o fizeram, eles, seus pais e avós, e entendem ser esse o seu papel social, se preocupando

com a perspectiva de não haver mais quem os suceda.

Os grupos sociais de tradição oral, como os indígenas, não fazem maiores distinções entre a sua história, concebida como trajetória no tempo, e as suas narrativas tradicionais. Neste sentido, observamos que o ato de narrar oralmente se dá de forma quase natural, com a entrega dos narradores. A palavra dita comunica conteúdos e visões de mundo, o “vivido” e o “concebido”. À palavra dita pela voz se agregam pausas, silêncios, gestos, expressões faciais, gestos, enfim, a *performance* do narrador (SILVA, 2013, p. 54).

Nas narrativas coletadas não conseguimos imaginar “a palavra sem a voz”, esta voz performativa e performática (SILVA, 2013, p. 54). As entrevistas e as narrativas que foram nosso objeto de estudo foram viabilizadas por esta voz amplificada pelo corpo dos narradores e pelas suas memórias. Em ambas as situações de pesquisa, a voz fez circular as histórias consideradas importantes para o grupo, com o intento de fazê-las circular internamente e de uma geração a outra, claro, mas também externamente ao grupo, cientes de que o conhecimento da história e da tradição da Comunidade pode se constituir como ferramentas políticas nos embates por seus direitos. E isto ficou claro quando os narradores produziram narrativas híbridas, mistas, nas quais entremearam a narrativa das histórias da tradição com outros tantos assuntos, como já foi mencionado acima. Uma coisa, portanto, não se descola da outra, pois a tradição é tida como a própria história do grupo, instituidora de uma verdade sobre a origem do grupo, de sua trajetória histórica, social e cultural, de nexos identitários e de pertencimento, de elementos de coesão social.

Na Comunidade São Jorge vimos um exemplo disso, quando, por ocasião da pesquisa, um grupo de professores estava elaborando o histórico da Comunidade, recorrendo a experiência do Sr. Severino, idoso de idade mais avançada dentre os moradores. Observamos que “a valorização do conhecimento, a competência comunicativa e os anos de vida fazem com que Severino ocupe um lugar de destaque na Comunidade, legitimando-o como narrador” (SILVA, 2013, p. 56).

Em Nova Esperança, verificamos que “a Comunidade realiza atividades culturais como o “Ajuri na Tribo”, objetivando a interação cultural entre seus membros”, e pratica “o Turismo Ecológico realizado através de um trabalho étnico e ecológico que prioriza a cultura de seu povo”. Estas ações estão pautadas nos conhecimentos tradicionais e na participação dos membros mais experientes do grupo (SPOTTI, 2011, p. 43).

Em nossos trabalhos, portanto, o registro das tradições por meio da oralidade atentou para o que nos sinaliza Alberti, quando defende que não deve haver uma distinção entre tradição oral e história oral, a primeira entendida como “narrativas sobre o passado universalmente conhecidas em uma cultura” e a segunda caracterizada “por versões que não são amplamente conhecidas” fora do grupo, registradas por meio de testemunho ou entrevista (2005, p. 26-27).

Por um lado, retornamos ao fato de que seria um contrassenso “lutar” contra a lógica narrativa dos entrevistados, pois como ressaltou Alberti, as “entrevistas de história oral transmitem tradições culturais, que vão surgindo à medida que o entrevistado delas se lembra...” (2005, p. 26). Por outro lado, verificamos que os próprios narradores não fazem esta distinção, pois apenas existem as histórias e eles as narram. A distinção, então, é imposta por nós, no escopo de nossos campos disciplinares, mas também de nossas concepções sobre o outro que nos interessa estudar.

As entrevistas, ainda que fossem um momento “especial”, fora do cotidiano, um momento em que o grupo se expande para além dele mesmo, mantiveram o clima de conversa, de compartilhamento, de “contar” histórias. Como um outro, recebido com boa vontade, respeito e carinho pelas Comunidades e pelo narradores, mas ainda assim um outro, encaramos nossa presença ali como trabalho, prazeroso, instigante e emocionante, é bom que se diga!

Buscamos, portanto, ser muito críticas em relação à posição corrente de que a tradição é fixa, imóvel, e que só pode alcançar o *status* de tradição se permanecer imutável, ideia infelizmente ainda recorrente quando se fala a respeito dos indígenas. A força da oralidade como instituidora e perenizadora da tradição reside justamente na sua natureza fluída, flexível e dinâmica. Assim, exemplificando com Severino e Dilmo, quando eles contam as histórias, a narrativa é tão intensa e consistente que não há necessidade de maiores explicações sobre os enredos (SILVA, 2013, p. 59), elas tem sentido para eles e para o grupo e, também, para nós.

Contar uma história é mais que articular um enredo. Têm objetivos variados e não excludentes entre si, que passam por ensinar, por entreter, por agregar os membros do grupo etc. O conhecimento da cultura, da tradição, da crença e valores socioculturais do seu povo, garantem que a “versão” contada por certo narrador não seja “falsa”, inclusive por que os próprios entrevistados nos alertaram sobre a variedade de “versões”

que poderíamos encontrar da mesma história em outras comunidades da região.

Esta autoridade que emana dos narradores é outro aspecto constituidor da oralidade, como bem constatamos em Nova Esperança e São Jorge. Os narradores, a par de ocuparem posições diferentes nas duas comunidades, são detentores de um conhecimento obtido por meio da aprendizagem não-formal, a partir da experiência e de sua participação nas práticas diárias do grupo. Os narradores são legitimados por mecanismos internos que parecem ser comuns aos indígenas (ser idoso, ser pajé, ser chefe, por exemplo), guardam peculiaridades em cada comunidade, por isso, nas Comunidades pesquisadas os narradores nos foram indicados, ainda que as histórias da tradição fossem de amplo domínio dos seus membros.

Estes narradores autorizados e legitimados imprimem no que contam “o seu estilo pessoal, sua leitura de mundo e as marcas do contexto social”. Não obstante, não reivindicam ou expressam qualquer pretensão de autoria. Em São Jorge, os narradores reconhecem o caráter imemorial, ancestral e coletivo das histórias, ao fazerem referências aos ascendentes: “Meu pai contava, minha mãe, meu avô (...), os antigos” (SILVA, 2013, p. 60). Alfredo Silva, um dos narradores da Comunidade Nova Esperança, nos disse que “as histórias contadas de geração a geração não representam apenas algo para se aprender ou gravar...” (SPOTTI, 2011, p. 51).

Assim, as histórias existem para serem contadas e recontadas, não importando se, como dizemos marotamente, “quem conta um conto, aumenta um ponto!”. Na beira da fogueira, nas madrugadas ou nas práticas de campo, como explicou Alfredo Silva, ou nas escolas indígenas, como ocorre em São Jorge, o que importa é que as histórias sejam transmitidas e repassadas de forma duradoura, “transportadas pelas palavras impregnadas de magia e poeticidade” de seus narradores (SILVA, 2013, p 60).

4. Apenas um fecho...

No dinamismo e na transitoriedade da contemporaneidade, nos vimos diante de um mundo tão próximo e tão distante de nós. Vivemos em Roraima, estado no qual a questão indígena pulula a todo momento, e em alguns momentos toma de assalto o cotidiano, como no recente processo de demarcação da Terra Indígena Raposa Serra do Sol.

Mas, ao buscarmos a cultura indígena como objeto de estudo, enfocando a oralidade como prática social, nada melhor que fechar este compartilhar de experiências

com uma reflexão sobre a memória e a rememoração. Parafraseando livremente Eric Hobsbawn, toda tradição é inventada, e por isso mesmo, este processo de inventar e reinventar a tradição tem na memória sua condição suficiente. É por meio da memória e da rememoração que a memória coletiva institui a memória social, dando as histórias narradas nas duas Comunidades a importante função de constituir o sentimento de pertencimento e a identidade de cada um dos dois grupos.

As memórias de um passado comum são compartilhadas por meio das narrativas da tradição, que, por sua vez, são tributárias das memórias individuais e da experiência dos narradores, bem como de programas narrativos fundamentados nas demandas do presente. Este é o substrato das entrevistas, o fio que costura os elementos da tradição, da cultura, das situações e das condições presentes nas entrevistas.

Orgulhosas do trabalho que realizamos, sabemos, contudo, que as entrevistas que coletamos e os trabalhos que realizamos a partir delas são pálidas imagens do rico mundo destas Comunidades, e ainda mais quando pensamos no conjunto das dezenas de comunidades indígenas de Roraima. Anima-nos a perspectiva da continuidade diante das muitas questões que não foram abordadas.

Nada melhor para finalizar, mas longe de concluir, que citar Portelli e Zumthor.

O primeiro nos diz sabiamente que por meio da história oral acessamos memórias, e as fontes daí resultantes "não nos oferecem um esquema de experiências comuns, mas sim um campo de possibilidades compartilhadas, reais ou imaginárias". Este aspecto, intrínseco a toda oralidade não pode estar submetido à procedimentos herméticos, os quais nos colocariam diante de dificuldades quase insanáveis "para organizar estas possibilidades em esquemas compreensíveis e rigorosos", requeridos pelo trabalho acadêmico (PORTELLI, 1996, p. 52).

O segundo, poeticamente, nos diz que na oralidade "o verbo se expande no mundo, que por seu meio foi criado e ao qual dá vida" (ZUMTHOR, 1993, p. 75).

Por isso, neste momento só temos a dizer que sempre seremos narradores e ouvintes.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ALBERTI, Verena. O lugar da história oral: o fascínio do vivido e as possibilidades de pesquisa. In: *Ouvir Contar: textos em história oral*. Rio de Janeiro: Editora FGV, 2004.

BARBOSA, Reinaldo Imbrózio; XAUD, Haron A. Magalhães e SOUZA, Jorge Manoel Costa e. *Savanas de Roraima: etnoecologia, biodiversidade e potencialidades agrossilvipastoris*. Boa Vista: FEMACT, 2005.

BARBOSA, R. I; KEISER, E.; PINTO, F. Ecossistemas terrestres de Roraima: área de modelagem espacial e biomassa. In: BARBOSA, Reinaldo Imbrózio; MELO, Valdinar Ferreira. *Roraima: homem, ambiente, ecologia*. Boa Vista: FEMACT, 2010.

COSTA E SOUZA, Jorge Manoel. Etnias indígenas das savanas de Roraima: processo histórico de ocupação e manutenção ambiental. In: BARBOSA, R. I.; COSTA E SOUZA, J. M.; XAUD, H. A.M. (orgs.). *Savanas de Roraima: etnoecologia, biodiversidade e potencialidades ambientais*. Boa Vista: FEMACT, 2005.

DUNDES, Alan. *Morfologia e estrutura do conto folclórico*. São Paulo: Perspectiva, 1996.

FERNANDES, Frederico Augusto Garcia. *A voz e o sentido: poesia oral em sincronia*. São Paulo: UNESP, 2007.

FERNANDES, José Guilherme dos Santos. Do Oral ao Escrito: Implicações e Complicações na Transcrição de Narrativas Oraís. *Outros Tempos*. Volume 02, p. 156-166.

FERNANDES, José Guilherme dos Santos & SANTOS, Salim Jorge Almeida. Para uma análise morfológica de narrativas. In: EDWALD, F. G. et al (org.) *Cartografia da voz: poesia oral e sonora e tradição e vanguarda*. São Paulo: Letras e Voz, 2011.

GOTLIB, Nádía Battella. *Teoria do conto*. São Paulo: Ática, 2004.

PORTELLI, Alexandre. A Filosofia e os Fatos: narração, interpretação e significado nas memórias e nas fontes orais. *Tempo*, Rio de Janeiro, vol. 1, n.º. 2, 1996, p. 59-72.

PORTELLI, Alexandre. A lógica das narrativas e a aprendizagem da diferença na pesquisa de campo. In: WHITAKER, Dulce C. A; VELOSO, Thelma M. G. *Oralidade e Subjetividade: os meandros infinitos da memória*. Campina Grande/PB: EDUEPB, 2005.

SANTILLI, Paulo. *As fronteiras da República: história e política entre os Macuxis no vale do rio Branco*. São Paulo: NHII/USP/FAPESP, 1994.

SILVA, Maria Georgina dos Santos Pinho e. *Filigranas de vozes... performance dos narradores e o jogo de significados nas narrativas orais indígenas da Comunidade São Jorge-RR*. 2013. 131p. Dissertação (Mestrado em Letras) – Universidade Federal de Roraima, Boa Vista, 2013.

SPOTTI, Carmem Véra Nunes. *Análise da personificação e dos elementos ambientais presentes nas narrativas orais da Comunidade Nova Esperança - RR*. 2011. 126p. Dissertação (Mestrado em Letras) – Universidade Federal de Roraima, Boa Vista, 2011.

VANSINA, Jan. A tradição oral e sua metodologia. In: UNESCO. *História Geral da*

África - Vol. I. São Paulo: África/UNESCO, 1982. Disponível:
<http://www.casadasafricanas.org.br/>.

ZUMTHOR, Paul. *A letra e a voz.* São Paulo: Companhia das Letras, 1993.

ZUMTHOR, Paul. *Introdução à poesia oral.* Trad. Jerusa Pires Ferreira, *et al.* Belo Horizonte: UFMG, 2010.

Artigo recebido em 30/8/2013
Artigo aceito em 02/12/2013