

Línguas indígenas: memória, arquivo e oralidade

Tania C. Clemente de Souza¹

Museu Nacional – Universidade Federal do Rio de Janeiro

“Os brancos desenham suas palavras porque seu pensamento é cheio de esquecimento. Há muito tempo guardamos as palavras de nossos antepassados dentro de nós e as continuamos passando para nossos filhos.”

Davi Yanomami

Resumo: Pensamos, aqui, discutir que, diferentemente de nossa sociedade, nas sociedades de oralidade, o domínio é do oral, e este deve ser analisado na sua própria materialidade e não a partir da sua visibilidade em línguas de escrita. Sob este enfoque, é possível se falar da constituição de um tipo de memória, que é feita por uma forma de inscrição que permite ao mesmo tempo preservar a história do grupo e compreender o que é oralidade. Trata-se de se pensar a oralidade, como produto da história (quando não houve a passagem para a escrita) e como lugar sócio-histórico de produção de sentidos, enfim como prática social de uma linguagem com uma materialidade específica, a oralidade. Além disso, chamamos a atenção para o fato de que a inscrição da memória se traduz nas diferentes formas de escritura que, sem se opor à oralidade, constituem e definem a própria oralidade e constituem o arquivo nas sociedades onde predomina a oralidade.

Palavras-chave: oralidade; formas de escritura; arquivo

Abstract: We discuss here that, unlike our society, in the oral societies, the oral, has the predominance, and the orality must be analyzed in its own materiality,

¹ Professora da Pós-graduação em Linguística (UFRJ), Professora Associada do Departamento de antropologia do Museu Nacional (UFRJ) e Professora do Mestrado Profissional em Linguística e Línguas Indígenas (MN/UFRJ).

but not from its visibility in writing languages. Under this approach, it is possible to speak about the constitution of a type of memory, which is made by forms of inscription that allows, at the same time, to preserve the history of the group and to understand, in fact, what is orality. So it is necessary to conceive the orality as a product of history (when there was no passage to writing) and as a socio-historical place of production of meanings, at least, as a social practice of a language with a specific materiality, the orality. In addition, we call attention to the fact that the inscription of memory is translated into different forms of writing, those that, not being in opposition with orality, constitute and define orality itself and constitute the archive in societies where orality predominates.

Key-words: orality; forms of writing; archive

Introdução

O desenho das palavras de que fala Davi Yanomani se refere à invenção da escrita, traço historicamente estranho ao seu mundo. Um mundo preservado pela memória guardada na oralidade. A falta desse traço tem sido parâmetro para se dizer que as línguas desse mundo sem “desenho de palavra” são ágrafas, ou orais. E as suas sociedades sem memória.

Assim – tomando-se a nossa escrita como eixo τ , os desenhos dessas sociedades ora são lidos como grafismos (como ensina Lévi-Strauss), ora são cunhados de criptogramas a serem decifrados, onde, frequentemente, há uma linguagem escondida, codificada. Enquanto os grafismos podem ser entendidos como um traçado sem significação, ou rudimentos de escrita, os criptogramas se definem como uma escrita cifrada, à espera de tradução. Muitas têm sido as técnicas, desenvolvidas por estudos de cunho antropológico e etnográfico, no sentido de se estudar tanto a tradição quanto a memória oral, sobre as quais observamos, apenas, um ponto em comum: o pressuposto de que saberes, mitos, lendas, crenças, princípios institucionalizados são preservados através de uma forma única descrita por recursos mnemônicos variados transmitidos pelas tradições e por mecanismos de controle sobre a transmissão oral.

A manutenção da língua tem aí um papel fundamental². Entretanto, nas sociedades de oralidade não “imperam a fala pura e simples”³, como em geral se diz.

2 Freire (1992) registra a forma interessante como um índio Wapixana, criado distante de seu povo e sem domínio da língua de origem do seu grupo, definiu língua como sendo “a canoa do tempo”, diante da situação de não ter conseguido se comunicar com os mais velhos que não falavam português.

3 Cf. Samain, E., 1995



A oralidade tem, no caso, o predomínio, mas esta vem sustentada por diferentes formas de escritura que guardam em si a essência, ou melhor, a materialidade da própria oralidade. Por outro lado, os mitos, autênticas narrativas que atravessam o tempo e a história, não são veiculados apenas pela “boca e ouvidos” (cf: nota 2). Têm uma inscrição que se manifesta historicamente de geração para geração; uma inscrição que se define desde o domínio da arte de contar histórias e mitos – no qual a materialidade sonora é um dos grandes recursos de preservação da identidade da própria língua – até as expressões de visibilidade traduzidas nas pinturas corporais, no artesanato, na coreografia, etc.

O que de interessante venho observando sobre os estudos da oralidade é, comumente, não se falar em formas de arquivo do que se tem chamado de memória oral. O único responsável pela preservação de histórias milenares - nas chamadas sociedades orais ou ágrafas - tem sido o homem e a sua capacidade de organizar a memória na forma de relatos e mitos, ou na forma de transmissão de informações e mensagens através da comunicação, ambas garantidas pela oralidade. Com isso, a memória de oralidade não tem uma inscrição material, empírica, o que coloca em xeque a memória oral (ou coletiva) enquanto história. E, nesse mesmo movimento, se define memória como conjunto de lembranças.

Nesse aspecto, os elementos de visibilidade das sociedades orais teriam em si a função de comunicar, de transmitir mensagens, fato que, em certo alcance, procuro deslocar, falando não em meios de comunicação e de mensagens a serem decifradas, mas em formas de escritura, formas de arquivo, que trazem em si formas de discursividade. Porque o que interessa, prioritariamente, não é decifrar mensagens, mas buscar descobrir a forma de inscrição, ou seja, o arquivo historicamente constituído pelas sociedades de oralidade. Enfim, pensar os elementos de visibilidade, além de objeto de especulação científica; pensá-los como peças significativas da história.

No campo da etno-história, apesar de se estabelecer tecnicamente a diferença entre as sociedades essencialmente orais e as sociedades de predomínio da escrita, para que se possa estudar de modo mais satisfatório as formas distintas de preservação e transmissão de saberes por esses dois tipos de sociedade, é considerada também a possibilidade de equivalência entre essas sociedades no sentido de que ambas possuem uma memória institucionalizada.

De que forma se institucionaliza a memória? Como vem sendo possível guardar as palavras dos antepassados e continuar a sua passagem aos filhos, como afirma David Yanomami? Eis aí questões complexas, cuja resposta pode perpassar um longo caminho por diferentes áreas do conhecimento, incluindo-



-se a Análise do Discurso, perspectiva que adotamos para falar de memória e arquivo em sociedades de oralidade.

As sociedades de oralidade

A denominação **sociedades de oralidade**, no lugar de **sociedades orais** ou **ágrafas**, esbarra num aspecto, que considero de grande importância, que é ver na oralidade a grande marca da identidade dessas sociedades. Com isso, não se toma a escrita – nem tampouco a sua falta – como parâmetro para se definir o que é oralidade. É comum, em nossa cultura, quando se define o oral, fazê-lo por oposição à escrita. A escrita é o parâmetro para se entender o oral. E é também o parâmetro para falar do oral numa sociedade sem (?) escrita.

Todas as definições que são feitas numa relação de dicotomia prevêm, menos que uma relação de constituição mútua, uma relação de exclusão, o que significa que o oral é tudo aquilo que não se escreve. Ou o lugar da **falta**. Assim, a escrita é reduzida a um conjunto de formas gráficas portadoras de simbolismo, mas que deixam de fora os traços de oralidade, da mesma forma simbólicos e plenos de sentido..

Diferentemente de nossa sociedade, nessas outras, o domínio é do oral, portanto, o oral deve ser pensado na sua própria materialidade “e não a partir da sua visibilidade em línguas de escrita” (SOUZA 1994). Sob este enfoque, é possível se falar da constituição de um tipo de memória⁴, que é feita por uma forma de inscrição que permite ao mesmo tempo preservar a história do grupo e compreender o que é oralidade. Trata-se de se pensar a oralidade, como produto da história (quando não houve a passagem para a escrita) e como lugar sócio-histórico de produção de sentidos, enfim como prática social de uma linguagem com uma materialidade específica, a oralidade

A forma de inscrição de que falamos acima é traduzida nas diferentes formas de escritura que, sem se opor à oralidade, constituem e definem a própria oralidade. É nesse ponto que se desloca a dicotomia escrita/oral. Não para substituí-la pela dicotomia escritura/oralidade - isso seria trabalhar com a exclusão -, e sim para buscar compreender, num só movimento, escritura e oralidade. E descrever a própria inscrição da oralidade, ou melhor, descrever as formas de escritura visíveis por toda parte: no formato da

4 Em SOUZA (1995), é discutida a constituição da memória cuja materialidade é a oralidade.

aldeia; na pintura corporal; na cestaria; no artesanato; na dança. E na própria estrutura da língua, cujos processos enunciativos nomeiam e inscrevem a realidade.

1- A relação escritura/oralidade

Se retomamos aqui a questão acima sobre a construção da memória nas sociedades de oralidade, encontra-se a resposta mais corrente de que sua história se preserva através de uma cadeia de comunicação oral. Entretanto, se partimos da concepção de que não só os textos verbais – aqueles cuja inscrição se dá por ritos mnemônicos, mas também a cestaria, a cerâmica, a pintura corporal, a dança, a sonoridade das palavras, os ritos, os processos enunciativos, a morfologia da língua, a música, são formas de discursividade que, quando analisadas em sua relação com a instituição⁵, chegamos à compreensão de como o trabalho da memória histórica gera a “memória coletiva”⁶ nessas sociedades. É possível verificar, então, que o processo de perpetuação da história é bem mais complexo do que uma simples cadeia de comunicação oral. São muitas e variadas as formas de arquivo das sociedades de oralidade.

Todas essas expressões - textos verbais e não-verbais - agem numa intrincada relação de constituição; para entendê-las não basta analisá-las isoladamente. É necessário descrever a sua materialidade histórica, articulando uma a uma com a história do grupo, da organização social, da autoria de cada um desses textos e com a própria historicidade da língua.

Cada uma dessas peças não traz, de forma atomizada, uma linguagem cifrada, que demande uma tradução específica. Ao contrário, cada uma representa um ponto, um nó, na tessitura dos diversos sítios de significância constitutivos da Memória cuja substância é a oralidade. Sendo assim, saber ler essas formas de inscrição é considerá-las como expressões da própria oralidade e, ao mesmo tempo, buscar entender o que essas inscrições representam no trabalho da construção da Memória.

Em outra instância, é também trabalhá-las na dimensão do interdiscurso, no caso, caracterizado como “paráfrase discursiva” que compõe o sistema de equivalência, substituição, homonímia, sinonímia entre termos dentro de um processo discursivo (Cf: COURTINE e MARANDIN, 1980). Considerando-se, ainda, que

5 Confira-se SOUZA, 1995 e 1996.

6 Confira-se PÉCHEUX, 1991.

os termos desse processo discursivo envolvem os elementos verbais e não verbais, quando o que está em causa é a articulação das formas de escritura com a oralidade.

Entretanto, como buscar entender o que é oralidade, na nossa perspectiva, não pressupõe uma decodificação do não-verbal, observa-se que a passagem das formas de oralidade às formas de escritura se realiza através de um movimento transfásico, aquele que opera simultaneamente com as duas formas de linguagem - o verbal e o não-verbal -, mas que não reduz um sistema de codificação ao outro.

E nesse ponto vale a pena retomar Gombrich (1972), quando este levanta uma questão importante no que diz respeito ao uso de imagens em Antropologia, especificamente num projeto em Antropologia Visual, ao observar que a recepção de uma mensagem imagética - que, de imediato, é para ser vista - só se objetiva quando se sabe da sua polissemia intrínseca. O autor chama a atenção, ainda, para as diversas funções da linguagem - “instrumento por excelência da comunicação humana - nas suas inter-relações com o visual”, buscando aproximar verbalidade e visualidade, mas evitando falar de “linguagem visual”, de “discurso”, de “estilo”, de “gramática”, de “retórica da imagem”. Evita reduzir a especificidade visual a uma matriz estritamente linguística e privilegia falar de ambos, do verbal e do visual, sob o prisma de suas funções, no caso, as de “expressar, de despertar e de descrever”.

Sendo assim, ao se considerar a “comunicação do ponto de vista privilegiado da linguagem, há de se perguntar, primeiro, qual, entre essas funções, a que pode assumir a imagem visual. Vamos descobrir que a imagem visual é sem igual no que diz respeito à sua capacidade de *despertar*, que sua utilização para fins *expressivos* é problemática e que, reduzida a *si mesma*, a possibilidade de se igualar à função enunciativa da linguagem lhe falta radicalmente.” (idem)

Acrescentando a essa discussão, concordamos em parte com Gombrich no que se refere à coordenação das funções específicas de cada uma das linguagens, daí se falar num processo transfásico, como fizemos anteriormente. E, além disso chamar a atenção, como vimos fazendo em nossos trabalhos, não necessariamente para o aspecto da polissemia inerente a cada uma dessas formas de linguagem, mas sim para a questão da natureza intrínseca a cada uma dessas formas, no que se refere à questão da segmentabilidade e da direcionalidade no processo significativo, ao lado da discussão da materialidade específica em jogo: significar com palavras é diferente de significar com os outros signos não-verbais. (Souza, 1997)



Vivenciei, certa vez, junto aos Tenharim-Parintintin⁷, uma situação emocionante. Durante uma aula que eu ministrava para o grupo de aproximadamente 20 alunos das etnias Parintintin e Tenharim, discutia o alcance significativo da palavra cultura. Falávamos de música, quando o Cacique Parintintin Luiz Kaité'i se levantou e perguntou se podia cantar a música de seu povo. Como se tratava de dois grupos diferentes, a pessoa que me assessorava nesse trabalho perguntou se o aluno Rosinho Tenharim não poderia cantar a sua música. Imediatamente, Rosinho disse que não, porque ele não era responsável direto pela música e não poderia cantar sem autorização. Com o impasse, minha assessora insistiu.

Um cunhado de Rosinho pegou, então, uma folha de caderno e uma garrafa média de vidro de refrigerante que estava num canto da sala. No papel, em português, escreveu que, como era pertencente ao mesmo clã de Rosinho, lhe dava autorização para que cantasse. Em seguida, soprou o gargalo da garrafa como se tocasse uma flauta e repetiu na língua Tenharim o que escrevera em português. Com esse gesto, Rosinho se viu autorizado e cantou também a música do seu povo. Quando terminou, devolveu a garrafa ao membro do seu clã. Este se levantou e me entregou a garrafa, com as seguintes palavras: “Professora, por favor, guarde esse objeto porque agora ele é sagrado. Não é mais garrafa, e a criançada não vai poder bulir com ele”.

O confronto de culturas de dois mundos diferentes fica flagrante nesse episódio. Entram em jogo duas formas de significar o mundo – a escrita e a oralidade. Entram em jogo dois artefatos de arquivo da história – a folha de papel escrita e o som da flauta. Entram em jogo duas formas materiais da linguagem – o verbal e o não-verbal.

Essas duas práticas discursivas nos fazem retornar à crítica, também em Gombrich, de se pensar a imagem como “discurso”. Falta saber a noção de discurso a que este se refere. Em nossa opção analítica, discurso não é tomado como texto oral ou escrito; discurso enquanto objeto da Análise do Discurso é tido como efeito de sentidos ente locutores historicamente constituídos, e que, em largo alcance, significa tudo aquilo que produz sentido, independente da forma de linguagem dessa expressão. Discursos são práticas discursivas, práticas que promovem a identificação do ponto de vista ideológico, sociológico e cultural entre sujeitos históricos.

E é por esse mesmo viés que pensamos entender, por exemplo, o artesanato, a pintura corporal, a coreografia, a sonoridade na música e nas palavras em sua materialidade, enquanto formas de escritura e de oralidade, ou seja, enquanto práticas discursivas.

7 O trabalho junto a esses dois grupos se deu num curso de formação de magistério indígena, coordenado pela Secretaria de Educação de Manaus, nos meses de junho e julho de 2008, repectivamente, na Aldeia Tenharim e na cidade de Humaitá, Amazonas.



2- A relação língua/oralidade

Em Souza, (1994 e 1995), já foi colocada em discussão a materialidade das línguas de oralidade. Trata-se de um tipo de materialidade que se reflete na constituição da própria língua no que se refere a processos de constituição da sintaxe⁸, ou no papel significativo que os recursos sonoros tomam na textualidade da língua. Falo, assim, de um tipo de materialidade sonora que é muito mais do que um elemento acessório à estrutura segmental da língua, não se esgotando como fato de prosódia, nem como contorno melódico. É válido frisar que a análise desses elementos suprasegmentais praticada no âmbito da Linguística formal, em hipótese alguma, pode ser entendida como análise do não verbal: a compreensão de cada suprasegmento (fonema, acento, nasalidade, ritmo, etc) só se sustenta com relação ao nível do segmento, não se depreende, pois, uma autonomia desses fenômenos no movimento da significação. A materialidade sonora – termo usado aqui com uma acepção diferente da fonologia, já que não estamos falando da estrutura sonora do significante – complementa de *forma autônoma* a significação do texto no nível da sonoridade, no qual incluo, além do contorno melódico, as onomatopeias.

Cito, por exemplo, além do contorno melódico, o caso da existência de enunciados que têm uma certa proximidade com as onomatopeias, mas que não se restringem a tal porque estes correspondem a dimensões textuais, e não como itens ilustrativos, marca mais frequente das chamadas onomatopeias.

Como ilustração, descrevo um pequeno trecho de um mito Bakairi⁹, relatado por Waluga, mulher monolíngue de 85 anos, no qual pode-se entender o alcance discursivo da sonoridade em línguas de oralidade.

8 Tome-se, como exemplo, a inexistência dos discursos indiretos (especificamente, uma estrutura semelhante à do português, aquela formada por um verbo dicendi seguido pela conjunção que), ao lado das marcas de elementos dêiticos e referenciais, e das marcas de atestação. Estes fatos a nós parecem específicos das línguas que se constituem na e pela oralidade, nas quais “a realidade é sempre imediata, não é interpretada – como seria pelo discurso indireto; é retratada pelo discurso direto, por isso é sempre atestada.” (Souza, op. cit.)

9 Dados coletados em pesquisa de campo realizada na aldeia Bakairi (área de Simões Lopes), em 1985. Hoje esta área é denominada Pakwera. Em Souza, 1994 e 1999, há vários outros exemplos como os que estão aqui focalizados. Os dados estão transcritos em ortografia Bakairi.

As palavras em Bakairi recebem acento na penúltima sílaba, quando não terminam por ditongo oral ou nasal, caso em que são oxítonas.

(I)

pirâw awele

kewadilemõ mâkâ pajika tipie^mba

tâjidike

mãe ãamile ha ipa mãe

idãle lelã.

‘A flecha foi jogada.’

Contam que o tamanduá nunca teve flecha.

A flecha caiu na terra,

e a anta ele não acertou.

E ela (a anta) acabou fugindo.’

O pequeno trecho acima (I) faz parte de um mito, cuja trama são os desentendimentos, durante uma caçada, entre o jaguar (simbolizando o índio) e o tamanduá (simbolizando o não-índio). Embora o tamanduá tenha preferido ficar com o arco para matar a anta, ele não sabia como usá-lo. Não saber usar o arco vem expresso pela expressão verbal **tâjidike**. Esse tipo de expressão é resultante de um processo de incorporação de alguma raiz nominal seguida pelo verbalizador -ke (~ge), o qual é marcado por um traço negativo. Assim, preso à raiz de mão [-ema-ke-] significa roubar, afixado à raiz de pena [-uhudu-ge] – significa depenar, etc. No caso do exemplo em pauta – t-âj-idi-ke [agente-inversor-arco-verbalizador] – o seu significado é “desarcalizar”, no sentido de não saber manipular um arco. A tradução dada por Apakano (nossa intérprete) para tâjidike foi ‘a flecha caiu no chão’. A tradução que eu daria, considerando a abrangência de sentido do formativo em foco, seria ‘o tamanduá errou a flecha’. Indagando à intérprete se a possibilidade por mim oferecida também estaria correta, ela não a recusou, acrescentou, porém, que a pessoa pode errar o alvo, sem que a flecha caia na terra, bem perto de quem atirou. Fazendo com a mão um desenho no ar do movimento da flecha, Apakano repetiu o enunciado imitando a cadeia melódica com a qual Waluga se expressara. Percebi, então, que a minha tradução não interpretava o contorno melódico do enunciado, dito de uma forma ascendente/descendente – tâjⁱdi^dke. O contorno aí instituído não é casual, nem só estilístico. Ele reproduz o curto movimento da flecha, produzido por pessoas que não sabem lidar com o arco e não sabem como trabalhar a tensão da corda para que a flecha possa ganhar impulso. Por isso ‘atirar e errar o alvo’ é diferente de ‘atirar errado e a flecha cair na terra’. Como se vê, a estrutura sonora instaura uma outra significação e recobre todo um espaço de texto descritivo¹⁰, além de dar “visibilidade” à cena narada.

10 É bom lembrar que não são todos os contornos sonoros que correspondem a enunciados, em geral, descritivos. Muitas vezes, a entonação está para a expressividade decorrente da dramaticidade da narrativa. Além disso, é importante frisar que a questão do sentido instaurado por determinadas estruturas sonoras não é um dado inerente ao Bakairi. É possível que em todas as línguas se registrem esses fatos, desde que o foco da análise da sonoridade se constitua pelo ângulo da materialidade do sentido. Entretanto, como a sonoridade em Bakairi tece enunciados descritivos, parece pertinente aventar que a melodia da fala ganha funções específicas quando o que está em jogo não é a dicotomia escrita/oralidade, e sim as línguas de oralidade.

Há um exemplo no mito que estamos focalizando que ilustra bem o uso diferente da onomatopeia em Bakairi face ao português.

(II) ‘Lá foi a onça no tal lugar’, onde o tamanduá dizia ter encontrado água. A onça se afastava cada vez mais e enquanto isso:

mâkâ pajika mayaku ñagadile mâkâ pódó itarrõi

‘O tamanduá trançou um cesto para pôr a carne dentro.’

tutã tutã tutã tutã po po po

ñapadile ñawemile

‘Trançou, trançou, trançou, trançou. Forrou o fundo da cesta com folha.

Colocou o cesto nas costas e amarrou.’

O que se percebe de imediato aí é, diferente de línguas como o português, a especificidade dos contornos melódicos e de onomatopeias enquanto elementos nucleares na constituição de enunciados complexos e autônomos na estrutura textual. Autônomos porque esses enunciados não se apresentam como ilustrativos de enunciados produzidos por segmentos verbalizados, e sim porque ocupam um papel fundamental na produção de sentidos e na textualidade da língua. Sobre o exemplo acima (II), **tutã** foi traduzido pelo verbo ‘trançar’ e repetido quatro vezes, enquanto **po**, traduzido como forrar o fundo da cesta, foi usado só três vezes. O aspecto prosódico aí em jogo revela que o enunciado maior – **tutã** –, ao lado de um número maior de repetição – quatro vezes –, por oposição a **pó**, menor e menos repetido, descreve todo o movimento da cena: trançar o cesto é tarefa mais demorada do que forrar o mesmo com folhas. Acrescente-se, ainda, que esses enunciados – **tutã** e **po** – (e outros) não fazem parte do léxico da língua e a tradução dos mesmos só se faz possível por aqueles que conhecem o mito e toda essa forma de dizer.

A discussão da materialidade da língua pelo viés da oralidade favorece, então, falar do que as línguas têm de heterogêneo. Nesse âmbito, as onomatopeias têm um status diferente do de outras línguas. Além de substituírem enunciados complexos (frases, orações, períodos), o seu sentido parece decorrente do contexto narrativo. As onomatopeias preenchem as sequências narrativas, por isso mesmo equivalem a enunciados complexos, e o seu sentido se institui dentro desta sequência, quando já são previstos os fatos narrados. Com isso, a função da onomatopeia não é “ilustrar” com cadeias sonoras sugestivas a narrativa. Ela faz parte da textualidade da narrativa. E, principalmente, dela depende a preservação de uma forma dramática, ritualística, de contar histórias, possível apenas na oralidade.

A questão dos aspectos inerentes à materialidade sonora não se encerra aí. São muitos e variados os exemplos que nos permitem entrar nesse campo de dis-



cussão, como o caso dos antigos cânticos. A “música dos antigos” - como dizem os Bakairi - é cantada com palavras cuja significação já se perdeu. Assim, o sentido se inscreve numa língua dita com palavras cujo conteúdo não se define na relação significante/significado. Porém, se define numa das formas de oralidade, expressa na sonoridade, na musicalidade, na coreografia dos corpos, na pintura corporal, no comando do ritmo por aquele que é a Música e no próprio rito. As palavras perdem o seu significado, mas elas existem como enunciados, plenos de sentidos instaurados pela coreografia, pela sonoridade, e por inúmeras outras formas entendidas como formas de escritura do arquivo de oralidade.

A dança é realizada por uma marcação de passos repetidos; também o ritmo e a melodia são cadeias que se repetem sem muita variação, a não ser no momento em que muda o bakururu. Isto é, a dança lembra os seres originais, por isso se dança o bakururu-tatu, o bakururu-onça, o bakururu-tamanduá, etc. Indaguei, enquanto assistia ao bakururu dos homens, como se sabia a diferença entre um tipo de bakururu e outro, já que os passos me pareciam os mesmos. Não é pelo movimento dos pés - responderam -, mas sim pela expressão dos rostos e pela postura dos corpos.

Assim, o significado das palavras antigas não depende de uma significação “literal”, nem de uma tradução na língua atual. Hoje em dia, os Bakairi dizem não saber o significado de cada palavra dessas músicas antigas, mas eles as cantam, as repetem durante os séculos. Não importa a tradução. O que importa é o sentido que se inscreve e se reinscreve ao longo da história.

O importante a ressaltar aqui é que a sonoridade das palavras - e não o significado em si - é que conta no processo de identificação. A ausência do significado não resulta na ausência do sentido, instaura-se, então, a significância, quando o sentido se institui pelos significantes, e não pela imanência do significado. Ao mesmo tempo que o sentido é instituído nas diferentes formas de escritura, a sonoridade preserva a identidade desses enunciados como kura itanro¹¹ ‘língua Bakairi’. Todo esse processo revela, ainda, a possibilidade de se falar da passagem dessas expressões enquanto palavras a formas de discursividade, construídas pela materialidade sonora e, ao mesmo tempo, como enunciados, mas que historicamente parecem descartados como signos linguísticos, em sentido estrito. Um signo instituído pela oralidade, pela sua sonoridade e pelo sentido inscrito num arquivo que vai desde a arte de se contar história até a coreografia, a pintura corporal, etc. Lembro, aqui, Orlandi, “para que as palavras façam sentido, é preciso que elas já

11 A tradução mais apropriada de kura itanro é ‘nossa língua’, considerando-se, porém, que kura é uma marca dual de pessoa que recobre, apenas, o eu e o tu da mesma etnia.



tenham sentido”, um sentido que se constitui por palavras atravessadas por uma memória que carrega a identidade da língua e do povo.

Este tipo de domínio da sonoridade se inscreve na organização social enquanto arte. Uma arte verbal dominada por aqueles cujo papel social é o de contador de histórias. É uma arte que precisa ser apreendida, herdada, para que grande parte da tradição cultural do grupo se perpetue, inclusive a própria função de contador de histórias. Uma arte que faz com que a plasticidade da voz do contador de história imprima corpo e movimento ao relato, à narrativa, assegurando uma recepção cinestésica, o que revela que as narrativas dramatizadas não se esgotam enquanto formas de paralelismo rítmico e de linguagem figurativa.

A arte verbal e a função social estão instituídas na materialidade da língua, na materialidade da sua essência - a oralidade.

3- Outras formas de escritura

O formato da aldeia. Há todo um discurso descrito e inscrito no traçado da aldeia. Não é um formato qualquer de disposição. Através dessa organização, se descrevem as relações de parentesco, a previsão dos casamentos, os lugares das lideranças políticas. Descrevem a própria organização social do grupo, fator importante na preservação do grupo. E a língua em sua materialidade constitui todas essas relações.

O artesanato. Cada grupo imprime no artesanato uma marca específica que faz com que esta funcione como uma marca de identidade. Quando analisadas num conjunto variado, pode-se destacar cada peça segundo o grupo que a produziu, pois são diferentes os trançados, as formas diversas das caçarolas de argila e cerâmica, os traços decorativos, etc.

No artesanato Bakairi, por exemplo, os pequenos bancos de madeira e as painéis de barro representam várias divindades; retratam a forma de seres originais, que remontam ao tempo das trevas (Cf: SOUZA, 1994). Enfim, têm uma relação direta com a cosmogonia e a história do grupo, por isso mesmo, funcionam como marcas de identidade. Mas a sua função, em termos de linguagem, é fazer parte do trabalho histórico da constituição da Memória. São em si mesmo peças de arquivo e não, numa direção inversa, peças que ilustrariam como se dá a passagem do saber oral. Ou seja, se essas peças até hoje existem, costuma-se aventar que a cadeia de comunicação oral foi eficaz, quando, na verdade, são elas que alimentam e inscrevem a própria oralidade. Quer dizer que não é a

oralidade isoladamente que é o arquivo, e sim são essas as peças que arquivam e constituem a oralidade, e guardam a Memória. E, por extensão, guardam muito da inscrição da língua.

A pintura corporal. Muda segundo o rito, segundo o mito. A pintura corporal, por exemplo, utilizada na dança do Bakururu, ritual que relembra a origem da civilização Bakairi atual, é representada diferentemente no corpo de cada pessoa e diz trechos contados no mito de origem. A pintura no corpo dos homens representa bichos diversos, enquanto a pintura no corpo das mulheres representa as casas de cada bicho. A dança executada por homens e mulheres traz em seu movimento o acolhimento dos homens pelas mulheres, o que pode ser interpretado como o momento da concepção do povo propriamente dita.

A combinação dos traços da pintura corporal das mulheres, simbolizando as casas, perfaz um total aproximado de trinta representações, cada uma correspondendo a uma casa diferente. O motivo se traduz por formas triangulares preenchidas diferentemente por hachuras. As mulheres mais idosas são as que pintam as mais novas. Durante minha estada com os Bakairi, não observei, entretanto, nenhuma dessas mulheres “ensinando” às mais novas que casa específica cada pintura representava. No entanto, todos sabem o que aqueles traços simbolizam. O que quer dizer que não existe a preocupação de “traduzir”, ou de se decodificar em termos de expressões verbais, a significação da pintura corporal. Não têm, portanto, o status de grafismos, cujo domínio se daria por um processo específico de aprendizagem, como é o caso da aprendizagem da escrita em nossas sociedades. Significam na sua expressão material, no caso, o traço não-verbal e não por uma possível verbalização.

A significação de cada uma das pinturas é apreendida no conjunto das diversas formas de expressões: no trançado, na pintura de várias peças de artesanato, nos diferentes mitos que explicam a origem dos seres, dos fenômenos, dos males, das coisas bem sucedidas, das brigas, etc. E na própria contextualização do mito.

“Tábuas” de inscrição. Além de todos esses (e outros) fatos – que, sem dúvida, são peças de arquivo – há referências em alguns grupos sobre locais ou objetos, nos quais a história estaria ali registrada. Von den Steinen (1942), sobre os Bakairi, diz ter visto uma pedra entalhada (hoje praticamente destruída), na qual havia inscrições – chamadas de pegadas de Kwamoty, ser mítico e antropomórfico, que deu origem à primeira civilização Bakairi – onde estaria registrado o lugar exato de onde se originaram. Freire (1992), ao abordar as fontes de escritas de diferentes povos, observa que “em pelo menos um grupo indígena da Amazônia se conhece outros recursos que foram utilizados, além da memória oral.” Trata-se do povo Sa-

teré-Mawé, de língua Tupi, que “preserva três exemplares do Porantim – uma clava em forma de remo, trabalhada em pau-ferro, onde estão gravados losangos e gregas, desenhos e figuras que representam simbolicamente um conjunto de mitos e histórias, com informações sobre as origens da tribo.”

O que essas referências anunciam são os gestos das sociedades de oralidade de escreverem – com formas de escritura outras¹² – a sua história. Gestos que não despertaram tanto a atenção como a pedra de roseta, ou os hieróglifos. E que por essa mesma razão fizeram com que estas sociedades já fossem, de antemão, nomeadas de ágrafas.

Enfim, buscar entender como se constitui a Memória das sociedades de oralidade é definir o alcance de todas essas formas de expressão como peças da história que é escrita - e inscrita - através do que vem a ser a um só tempo formas de escritura e formas de oralidade. O ponto de partida, porém, pode estar na compreensão do que vem a ser a materialidade de uma língua de oralidade.

4- Oralidade e metalinguagem: a ciência e o científico

As considerações sobre a relação entre metalinguagem e oralidade, quase sempre, recaem sobre a afirmativa de que povos que não desenvolveram a escrita, não adquirem uma reflexão metalinguística. A origem de boa parte da argumentação em favor desse tipo de colocação pode ser buscada em Orlandi (1995), quando observa que na história da reflexão sobre a linguagem podem ser assinaladas duas reduções: redução do fato à disciplina (Linguística) e, conseqüentemente, se reduz a significação ao linguístico. E assim apagam-se as diferenças entre o verbal e o não-verbal. Tem-se então a assepsia do não-verbal pela sua verbalização necessária.

Outras conseqüências, tais como os efeitos de exclusão e de redução, advêm da constituição da Linguística como ciência autônoma. A centralização da Linguística tem na sua constituição a construção de instrumentos tecnológicos – como dicionários, gramáticas – que garantem tanto a afirmação da ciência, quanto a afirmação do verbal. Circulação do verbal como onipresente, que dá ao falante uma representação inequívoca de sua língua, sustentando-se assim na certeza, na estabilidade, e no efeito de evidência do funcionamento da linguagem verbal. Segundo Pêcheux, estes são procedimentos para se administrar a interpretação.

12 Auroux (1992) define a escrita como “revolução tecnológica”.



Quanto à questão da metalinguagem, retomo Aurox (1992) sobre gramatização. O processo de gramatização, segundo este autor, pressupõe a descrição e a instrumentação de uma língua “na base de duas tecnologias, que são ainda hoje, os pilares de nosso saber metalingüístico: a gramática e o dicionário.” (idem: 65) Para isso, o limiar da escrita é fundamental. Diz o autor que não se tem notícia “em nenhuma civilização oral de um corpo de doutrina elaborado em *relação* com as artes da linguagem, mesmo onde podemos observar que certos indivíduos são especializados no papel de tradutores ou “poetas””.

O que essa afirmativa deixa antever é a previsão de um aparato formal - como a gramática e o dicionário, por exemplo - onde estivesse elaborado esse corpo doutrinário. A expectativa parece ser, de antemão, por um tipo de arquivo onde se armazena não a história da língua dita pela oralidade, e sim a história de uma língua dita na forma de gramatização, ou seja, numa forma única de metalinguagem, instituída na cultural ocidental. Para se entender a oralidade é preciso se estender a noção de arquivo para além do limiar da escrita e, conseqüentemente, não atrelar à invenção da escrita o desenvolvimento dos processos metalingüísticos, não atestados, segundo Aurox, nas civilizações orais. (Souza, 1994)

A metalinguagem tem a sua inscrição em línguas de oralidade. Certamente, não se pode falar de um corpo doutrinário mas, por si só, a concepção de duas línguas em Bakairi - uma de uso comum e outra usada pelo pajé - já aponta, de imediato, um traço de metalinguagem.

Um arquivo que recubra a *oralidade*, e não a forma oral de uma língua sem escrita, pode dar lugar à gramatização da língua indígena, desde que se evite a disciplinarização. Ou seja, pode-se falar num tipo de descrição com a língua indígena voltada para esse fim. Este seria o de recuperar no âmbito da oralidade - e não apenas num espaço único, como os mitos, por exemplo, apontado em Aurox - de que forma o índio pensa o funcionamento de sua própria língua, no interior dela mesma ou na comparação com outras línguas.

A metalinguagem não pode pressupor uma gramatização formal única da língua. Mesmo porque a gramatização, em si, resultaria em apagar traços da língua fluida¹³ e, obviamente, traços da oralidade. A formalização constitui “a língua como um real representável por um cálculo, como um real que se substitui por pequenas palavras de formalização. Ao que serve o conceito de signo e o princípio de divisibili-

13 Sobre o conceito de língua fluida e língua imaginária, conferir Orlandi e Souza, 1986.



dade: cada segmento da língua - palavra, frase, som, sentido - entendido como signo, é repetido de maneira unívoca e analisável: identidade por identidade, diferença por diferença.” (MILNER, 1978:8). E aprisona a própria oralidade - e, portanto, a historicidade da língua - nas grades do sistema. E a língua passaria do seu “estado gasoso” - fluida - “para um estado sólido” - imaginária”. (ORLANDI e SOUZA, 1986)

Falar de uma língua de oralidade é descrever um tipo de constituição que não pressuponha a escrita como parâmetro. É também não reduzir a oralidade a um traçado que busca desenhar o contorno sonoro, mas que não abrange a sua materialidade. Por outro lado, a compreensão de uma língua de oralidade revela características inerentes à própria oralidade.

Por essa razão, é que se entende também por que essas línguas não contam na sua história com a revolução tecnológica originada com a escrita - a formalização. Nem mesmo numa das expressões da oralidade - o mito. É impossível se aprisionar o movimento da oralidade num corpo doutrinário. Um outro fato - bem a propósito - me ocorre aqui, quando pedi à Hermosina Shagope que me contasse um pouco das comidas dos Bakairi. “Bakairi ñedâwile awadu - Bakairi come beiju” - disse Shagope, que logo após esta declaração, fez uma pausa e falou em português: “Tania, a gente conta as coisas em Bakairi numa ordem diferente de como você conta em português. Vocês começam do começo do preparo do beiju e vão até o fim. Em Bakairi é diferente.”

A análise na íntegra desse texto de Shagope, presente em Souza (1994 e 1999), revela que o desenvolvimento do relato sobre “Bakairi come beiju” se dá a partir de uma explicitação de todas as etapas anterior ao ato de “comer beiju”. “Em retrospectiva não-linear foram apontados: fazer a massa do beiju; enumerar as etapas precedentes a isso: descascar, ralar e espremer a mandioca; comer o beiju, que antes foi assado para ser comido. O encadeamento ente as frases se dá através da repetição das ações (fazer e comer principalmente), mas as formas verbais são diferentes entre si.” (SOUZA, 1999: 103) Ora as formas verbais que primeiro aparecem são formas desenvolvidas, ora são formas nominalizadas/modalizadas, expressão das sentenças clivadas (movimento para foco), que articulando os enunciados e dão prospecção ao texto.

A respeito desse tipo de organização textual em Bakairi, Capistrano de Abreu o classifica como um processo paratático e considera as repetições totalmente desnecessárias. “Na forma de exprimir o pensamento é palpável que a subordinação lógica não é alcançada.¹⁴”, avalia o autor. Tal postura analítica não se afasta das colocações de Auroux.

14 Conferir Capistranos de Abreu, 1895:217-218.



Pela perspectiva de Auroux, a iniciativa de Shagope em chamar a atenção pela diferença de organização textual em Bakairi e em Português, não se analisa por um pensamento metalinguístico, mas sim epilinguístico, pois não englobaria um corpo doutrinário formal de regras (?) sobre a organização textual na língua. Ou seja, esta forma epilinguística de dizer não é científica, pois não está inscrita canonicamente em nenhum relato específico. No entanto, o que se depreende sobre esse gesto de Shagope é toda uma reflexão analítica em várias instâncias: primeiro o reconhecimento daquele momento formal, no caso, a coleta de dados por alguém que não falava o Bakairi; em seguida, o reconhecimento dessa falta de domínio da língua pela pesquisadora, daí a necessidade de inserir a pesquisadora no universo linguístico da língua e, por fim, a consciência linguística sobre a diferença da textualidade entre as duas línguas. Shagope não só se reconhece como falante nativa do Bakairi, mas também como aquela que sabe e, portanto, pode “ensinar” o que se precisa saber sobre sua língua. É todo um raciocínio lógico, toda uma reflexão metalinguística, talvez, não à moda ocidental, mas dentro do que Lévi-Strauss nos ensina sobre o “pensamento selvagem”. O trabalho de Lévi-Strauss (1), nesse caso, assoma como original quando ele elege a *sinédoque abstrata* como a figura principal ao pensamento abstrato. Trata-se de um tipo de substituição do abstrato pelo concreto, na qual uma qualidade serve para designar a pessoa ou o objeto que tem tal qualidade.

Ao explicitar essas sinédoques, o autor acaba por apontar a complexidade do pensamento “selvagem” no que tange ao processo de abstração. O processamento através de sinédoques abstratas não se explicaria pelo movimento de semelhança, mas sim pelo de complementaridade. Em culturas tradicionais, é comum que noções abstratas, como qualidades morais, sejam representadas concretamente, por exemplo, sob a forma de animais. Assim, percebe-se que o simbolismo dos mitos exprime relações de abstração, e não simples categorizações. Diferente de vários estudiosos, Lévi-Strauss (idem) recusa a postura que determina que os “primitivos” são incapazes de pensamento abstrato.

Numa direção parecida, coloco em xeque, assim, a partir do estudo da língua Bakairi, a afirmativa de que os povos “primitivos” não elaborarem um pensamento abstrato, no que se refere especificamente à oferta de uma metalinguagem. Se metalinguagem se significa pelo aparato de uma linguagem formal (técnica) que descreveria as reflexões sobre o funcionamento da língua, de fato, em sociedades de oralidade não há esse nível teórico de formalização, mas, como ilustramos aqui, em outras formas de discursividade, registram-se processos metalinguísticos que revelam a concepção que os povos dessas sociedades têm sobre o funcionamento de sua língua e, até, de outras línguas que eles dominam.



Conclusão

Os indivíduos são ‘interpelados’ em sujeitos falantes (em sujeitos de seus discursos) por formações discursivas que representam na linguagem as formações ideológicas que lhes são correspondentes. A interpelação do indivíduo em sujeito de seu discurso se realiza pela **identificação** (do sujeito) com a formação discursiva que o domina. Essa interpelação supõe necessariamente um desdobramento, constitutivo de sujeito do discurso, de forma que um dos termos representa o “locutor”, ou aquele a que se habituou chamar o “sujeito da enunciação”, na medida em que lhe é “atribuído o encargo pelos conteúdos colocados” - portanto, o sujeito que “toma posição”, com total conhecimento de causa, total responsabilidade, total liberdade, etc. - e o outro termo representa “o chamado sujeito universal, sujeito da ciência ou do que se pretende como tal” (Pêcheux, 1975, *passim*).

Esse desdobramento corresponde, a nosso ver, dentro do que se considerou aqui de consciência linguística a duas posições discursivas - paradoxais, como diz Pêcheux - ocupadas pelo sujeito-índio: aquela em que, pelo funciosamento do interdiscurso, a forma-sujeito-índio (o sujeito universal) (re)conhece a realidade que lhe é imposta - no caso, da nossa abordagem, o modo como vêm sendo definidos os povos de oralidade e sua língua - ao lado do alcance universal dessas suposições e, por um jogo claro de contra-identificação, aquela em que o sujeito da enunciação “se volta” contra o sujeito universal por meio de uma “tomada de posição” que consiste, desta vez, em uma separação (distanciamento, dúvida, questionamento, contestação, revolta ...) com respeito ao que o “sujeito universal” lhe “dá a pensar” (idem).

Por fim, parece que claro que a história dessas civilizações certamente não se preserva unicamente através de uma cadeia (ou memória) oral. Há outras formas de escritura - todas não verbais - que não resultam da invenção do papiro e do alfabeto. Mas que decorrem da essência da oralidade que se constitui por todas estas peças de linguagem e que ao mesmo tempo constroem a Memória.

Nesse sentido, creio que podem ser muitas e plurais as perspectivas de trabalho pelo caminho da oralidade, o que certamente contribuirá tanto ao conhecimento substancial das línguas indígenas, reconhecendo-lhes o status e a materialidade de línguas de oralidade, quanto a um trabalho interdisciplinar produtivo no campo das ciências sociais.

Referências

- AUROUX, S. A Revolução Tecnológica da Gramaticalização. Campinas, Editora da UNICAMP, 1992
- CAPISTRANO DE ABREU, J.C. Os Bacaerys, *Revista Brasileira* 1º. ano, Tomos III e IV, Rio de Janeiro, 1895
- COURTINE, J.J. e MARANDIN, J.M. “Quel object pour l’analyse du discours?”, *Matérialités discursives*, Colloque des 24, 25, 26 avril 1980, Université Paris X - Nanterre; Lille, Presses Universitaires, 1981
- FREIRE, J.R.B. “Tradição oral e memória indígena: a canoa do tempo”, *América: descoberta ou invenção*, Rio de Janeiro, Imago Editora, 1992
- GOMBRICH, E. *The image and the eye*, Oxford, Phaidon Press, 1982
- LÉVI-STRAUSS, C. *La pensée sauvage*, Paris, Plon, 1962
- LÉVI-STRAUSS, C. *Tristes Tópicos*. São Paulo: Anhembi, 1956
- MATTOSO-CÂMARA, J. *Introdução às Línguas Indígenas Brasileiras*, Rio de Janeiro, Museu Nacional, 1965
- ORLANDI, E. *Terra à Vista - Discurso do Confronto: velho e novo mundo*, São Paulo, Cortez, 1990
- _____. “Efeitos do verbal sobre o não-verbal”, *Encontro Internacional da interação entre linguagem verbal e não-verbal*, Brasília, março 1993
- ORLANDI, E. SOUZA, T.C.C. de. “A língua imaginária e a língua fluida: dois métodos de trabalho com a linguagem”, *Política Linguística na América Latina*, Campinas, Pontes, 1988
- _____. (org.) *Gestos de Leitura - Da História no Discurso*. Campinas, SP: Editora de UNICAMP, 1994
- PÊCHEUX, M. “Ler o Arquivo Hoje”, 1991. In: ORLANDI, E. P. (org.) 1994
- _____.
- SAMAIN, E. “Questões heurísticas em torno do uso das imagens nas Ciências Sociais”, *Pedagogia da Imagem, Imagem da Pedagogia*. Niterói, RJ: UFF, 1992

SOUZA, T.C.C. de. Discurso e Oralidade - Um estudo em língua indígena. (inédito) Tese de Doutorado: UNICAMP, 1994

_____. Discurso e Oralidade - Um estudo em língua indígena. Niterói, RJ: Publicações do Mestrado em Comunicação, Imagem e Informação, 1999

_____. Enunciação e Oralidade: Um estudo de textos Bakairi (Carib), Actas de las Segundas Jornadas de Lingüística Aborigen, Facultad de Filosofía y Letras - Universidad de Buenos Aires, 1995

_____. "Gestos de Leitura em línguas de Oralidade". In: Orlandi, E. P. (org.) A leitura e os leitores, Campinas, SP: Pontes, 1998

_____. "Discurso e imagem: perspectivas de análise do não-verbal", Conferência no 2º Colóquio de Analistas del Discurso, Universidad del Plata, Instituto de Lingüística da Universidad de Buenos Aires, La Plata e Buenos Aires, 1997 (Publicado em Ciberlegenda 1, Revista Eletrônica do Mestrado em Comunicação, Imagem e Informação, Niterói, UFF, 1998)

_____. "A análise do não-verbal e o uso da imagem nos meios de comunicação." Rua, Campinas, UNICAMP-NUDECRI, vol.1, 7, março de 2001

signifEVON DEN STEINEN, K. Die Bakairi Sprache, Leipzig, 1892

_____. Entre os aborígenes do Brasil central. Revista do Arquivo Municipal, São Paulo, 1940