

O NASCIMENTO DA LUA EM NARRATIVAS TUPI DA MEMÓRIA COLETIVA À MEMÓRIA DISCURSIVA

Profa. Dra. Ivânia dos Santos Neves (UNAMA / PPGCLC)

RESUMO: Este artigo apresenta uma reflexão teórica sobre a definição de memória discursiva proposta por J.J. Courtine e as aproximações possíveis com a formulação de memória coletiva de Maurice Halbwachs. Seu objetivo, baseado nas pesquisas da tese de doutorado “A invenção do índio e as narrativas orais Tupi”, é elucidar o funcionamento de uma memória discursiva Tupi, a partir de uma materialidade específica: narrativas orais de sociedades indígenas Tupi. A análise também toma como parâmetro as definições de regularidades e dispersões, de Michel Foucault.

PALAVRAS- CHAVE: Tupi, memória discursiva, lua.

Introdução

Afinal, o que é a memória? As respostas podem partir das mais diversas direções epistemológicas (psicanálise, psicologia social, linguística, teorias do discurso, história, antropologia...), provavelmente, no entanto, em todas haverá alguma relação com as lembranças que se pode ter do passado. Também é bem possível que se relacione memória e história, ainda mais se estivermos falando a partir de perspectivas analíticas mais contemporâneas. E, dependendo da noção de sujeito de quem responda, as respostas podem ser incompatíveis.

Nos estudos linguísticos, as possíveis definições de memória estão bastante imbricadas com as definições de sujeito e de linguagem. Dependendo da corrente teórica a que se filia o argumento que pretende defini-la, é possível, por exemplo, falar em um sujeito consciente e autônomo, que aparece nas entrelinhas das formulações de Benveniste (1989). Na perspectiva da análise do discurso francesa, o sujeito é concebido como uma construção histórica, profundamente refém dos acontecimentos e das relações de poder, que conduz a uma definição de memória administrada, coletiva, cujo funcionamento, associado às condições de produção, representa uma de suas mais importantes categorias.

Em relação às sociedades indígenas, esta discussão sobre memória ganha uma complexidade maior. Ainda hoje, nos debates acadêmicos, a diferenciação entre mito e história, bastante relacionada ao funcionamento da memória, continua promovendo acaloradas discussões. No Brasil, há uma tendência bastante corrente que estabelece uma espécie de hierarquia entre as representações indígenas e os documentos escritos das culturas ocidentais. As narrativas orais indígenas, na maioria das vezes, compreendidas apenas como mitos, constituem a memória destas sociedades, mas são destituídas de um caráter histórico. Estas narrativas, para muitos pesquisadores, ainda são entendidas como representações do exótico. E o exótico não tem memória.

Neste artigo, analiso uma das definições mais caras ao corpo teórico da análise do discurso de base francesa: a memória discursiva. Na história da AD francesa, esta discussão remete à definição de formação discursiva, formulada por Michel Foucault, em *Arqueologia do Saber*, em 1969 e aos estudos do grupo de pesquisa de Michel Pêcheux (GREGOLIN: 2003). Este grupo retomou a definição de formação discursiva, problematizou-a com novas orientações teóricas, num segundo momento chegou à formulação de interdiscurso, que, por fim, convergiu para definição de memória discursiva proposta por J.J. Courtine, em 1981.

Aqui, no entanto, intenciono mostrar um aspecto pouco explorado na construção da definição desta importante ferramenta de análise do discurso. Pretendo elucidar as aproximações possíveis que a definição de memória discursiva estabelece com as formulações de memória coletiva proposta pelo sociólogo francês Maurice Halbwachs. Qual a correspondência possível entre estas duas definições de memória?

Na segunda parte, a partir do trabalho de pesquisa e das análises realizadas para minha tese de doutorado, tomo como corpus de análise as narrativas orais de três diferentes sociedades indígenas Tupi e mostro o funcionamento de uma memória discursiva Tupi. Esta definição se constitui a partir das muitas dispersões históricas (FOUCAULT: 2005), vividas por estes povos indígenas e por algumas regularidades, que vão além da semelhança linguística.

Para os índios Tembé, lua é Zahy, para os Makurap é Uri e entre os Aikewára é Sahy. No universo das línguas Tupi, há várias palavras que designam lua e uma pluralidade de narrativas, com suas

particularidades históricas e culturais, que contam seu nascimento. As análises deixam ver como estas narrativas constituem as teias de uma memória discursiva Tupi.

Memória coletiva e memória discursiva: diálogos possíveis

No início do século XX, na Europa, as discussões sobre memória ganharam bastante destaque. A obra de Karl Marx, com as discussões sobre ideologia e a de Sigmund Freud, que estabelecia o inconsciente como princípio da psicanálise, desconstruíam a ideia de centralidades, tanto na perspectiva social como na individual. A partir daí, não existiria mais nem um centro da história e nem mesmo uma centralidade do próprio sujeito. Seria, portanto, mais difícil conceber uma memória individual absolutamente consciente, independente e uma memória social onde não houvesse luta de classes.

É neste cenário, após a 1ª Guerra Mundial, que o sociólogo francês Maurice Halbwachs escreve uma das obras seminais sobre memória social. Publicado postumamente, em 1950, na França, o livro *Memória Coletiva*, que no início foi execrado pelos historiadores, colocava novas luzes sobre princípios fundamentais a respeito da diferenciação entre memória/ história e memória individual/memória coletiva.

Dentre as tantas formulações propostas por Halbwachs, as definições de memória individual e memória coletiva merecem destaque para quem utiliza a categoria de memória discursiva. Ele começa a sistematizar a análise da memória a partir de uma perspectiva social e procura mostrar que as retomadas de memória não são particularidades individuais. Para explicar este funcionamento, toma como exemplo a experiência vivida por um menino sozinho, dentro de um quarto escuro, com medo. O medo do escuro, supostamente uma marca da subjetividade do menino, atravessa a memória coletiva de muitas sociedades ocidentais.

É muito comum atribuímos a nós mesmos, como se apenas em nós se originassem as idéias, as reflexões, sentimentos e emoções que nos foram inspiradas pelo nosso grupo. [...] Quantas vezes expressamos com uma convicção que parece muito pessoal, reflexões tiradas de um jornal, de um livro, ou de uma conversa! Elas correspondem tão bem à nossa maneira de ver que nos espantáramos descobrindo quem é seu autor, e constatar que não somos nós. "Já havíamos pensado nisso" - não percebemos que somos apenas um eco. (HALBWACHS, 2006, 64).

Outro aspecto que leva a esta confusão é o fato de que somos expostos a muitas memórias coletivas e quando nos vemos na interseção destes cruzamentos, acreditamos que por ele ser uma particularidade nossa, a memória se constitui em nossa individualidade. Todas estas lembranças se circunscrevem, no entanto, a partir das estruturas sociais e muitas vezes nos esquecemos disso. A este respeito, ele faz o seguinte questionamento:

Quantas pessoas têm espírito crítico suficiente para discernir no que pensam a participação de outros, e para confessar para si mesmas que o mais das vezes nada acrescentam de seu? Às vezes ampliamos o círculo de nossas amizades e de nossas leituras, reconhecemos o mérito de um ecletismo que nos permite ver e conciliar os diferentes aspectos das coisas; mesmo assim, muitas vezes a dosagem de nossas opiniões, a complexidade de nossos sentimentos e gostos é apenas a expressão dos casos que nos puseram em contato com grupos diversos ou opostos, e nossa parte, em cada modo de ver é determinada pela intensidade desigual das influências que eles exerceram em separado sobre nós. (HALBWACHS, 2006, 64).

Ele destitui a memória individual da importância que comumente, ainda hoje, atribuímos a ela. Mas, diferente das correntes teóricas que vão mais tarde negar a existência do sujeito e da memória individual, Halbwachs faz a seguinte consideração:

É bem verdade que em cada consciência individual as imagens e os pensamentos que resultam dos diversos ambientes que atravessamos se sucedem segundo uma ordem nova e que, neste sentido, cada um de nós tem uma história. (HALBWACHS, 2006, 57)

Para este autor, a memória histórica é diferente da memória coletiva e as duas se formariam a partir de interesses também diferentes. A memória histórica seria uma sucessão de acontecimentos marcantes na

vida de um país, a síntese dos grandes acontecimentos de sua história. As memórias coletivas, que deveriam ser entendidas sempre no plural, por sua vez, estariam pautadas na continuidade, na negociação de memórias individuais. Esta visão pacífica de memória coletiva, em que as relações de poder parecem ter ficado do lado de fora, é uma das definições mais criticadas deste livro.

Halbwachs, longe de ver nessa memória coletiva uma imposição, uma forma específica de dominação ou violência simbólica, acentua as funções positivas desempenhadas pela memória comum, a saber, de reforçar a coesão social, não pela coerção, mas pela adesão afetiva ao grupo, donde o termo que utiliza, de "comunidade afetiva". Na tradição europeia do século XIX, em Halbwachs, inclusive, a nação é a forma mais acabada de um grupo, e a memória nacional, a forma mais completa de uma memória coletiva. (POLLAK, 1989,4)

Entendo que estas considerações de Halbwachs sobre memória coletiva, nos anos de 1940, apesar das críticas que recebeu, aproximam-se bastante de algumas questões que fundamentam a teoria da AD francesa. As definições de esquecimentos número 1 e 2, propostas por Pêcheux, o conceito de interdiscurso e a ideia de heterogeneidade discursiva estabelecem uma estreita relação com as formulações de Halbwachs. Compreender os percursos históricos destas definições deve ser um exercício necessário ao analista do discurso.

Do interdiscurso à memória discursiva

A definição de sujeito para Pêcheux se constitui a partir de dois mecanismos constitutivos de esquecimento, sem os quais não seria possível a enunciação do discurso. No primeiro tipo de esquecimento, o sujeito apaga a noção de não ser a fonte única e original de seu pensamento. Cria a ilusão de que é o senhor de seu discurso e de suas falas. Acredita que as palavras nascem no momento em que são ditas e que o seu dizer origina-se justamente no momento em que toma a palavra.

No esquecimento 2, o sujeito tem a ilusão de que tudo que ele diz tem apenas um significado que será captado pelo seu interlocutor. Esquecemos que o discurso caracteriza-se pela retomada do já dito, e o sujeito tem a ilusão de que sabe e controla tudo o que diz (PÊCHEUX E FUCHS, 1997, p.168-9). Este esquecimento, segundo Pêcheux alimenta outra ilusão, pois o sujeito ignora que seu discurso nada mais é do que a escolha de determinadas estratégias de expressão. É o chamado processo de denegação. Quando escolhemos uma forma de dizer e um não-dito fica do lado de fora. Tudo que é dito de um modo, poderia ser dito de outro, senão oposto, ao menos distinto.

O sujeito esquece que fez uma escolha, mas poderia ter feito outra. Esta ilusão é necessária à sobrevivência psíquica do indivíduo, pois se lembrássemos o tempo todo de que não somos "proprietários" de nossos discursos, provavelmente não cosneguiríamos enunciar. O esquecimento é parte constitutiva da ação discursiva do sujeito e confirma a noção de heterogeneidade do discurso, já que todo discurso é o encontro de muitas vozes – não apenas as que falam em nome do sujeito, mas também, e muitas vezes especialmente, as que não falam.

Estes dois esquecimentos se assemelham bastante com o pensamento de Halbwachs. Embora o sociólogo não se fundamente em nenhuma teoria de psicanálise, as questões que levanta sobre memória individual e memória coletiva nos remetem a esta fronteira de disciplinas.

Na Análise do Discurso francesa, desde os primeiros estudos do grupo de Pêcheux até nossos dias, os dispositivos teóricos e analíticos conheceram várias transformações. Com a definição de interdiscurso e memória discursiva não foi diferente. A princípio, a discussão sobre memória se circunscrevia na definição de interdiscurso, que estava imbricada com as definições de esquecimento nº1 e nº 2, formações discursivas, posição-sujeito.

Comparando a definição de interdiscurso de Pêcheux, com o que defende Halbwachs, parece que as semelhanças ainda se evidenciam um pouco mais:

A lembrança é em larga medida uma reconstrução do passado com a ajuda de dados emprestados do presente, e além disso, preparada por outras reconstruções feitas em épocas anteriores e de onde a imagem de outrora manifestou-se já bem alterada. (HALBWACHS, 2006, 75-6).

Para Pêcheux, interdiscurso significa:

Interdiscurso, isto é, o funcionamento do discurso com relação a si mesmo (o que digo agora, com relação ao que eu disse antes e ao que eu digo depois); portanto, o conjunto dos fenômenos de co-referência que garantem aquilo que se pode chamar o “fio do discurso”, enquanto discurso de um sujeito. (PÊCHEUX E FUCHS, 1997, p.168-9)

Embora não falasse sobre memória social ou coletiva, as definições de Pêcheux sobre interdiscurso retomam a discussão de Halbwachs sobre memória. O interdiscurso, porém, em relação à linguística, estabelece uma nova forma de conceber a língua e desloca as definições de língua abstrata de Saussure e do sujeito intencional de Benveniste. Ainda que seja bastante estrutural, esta definição remete aos aspectos exteriores da língua, já que propõe que não temos absoluta consciência das palavras que enunciamos e elas estão relacionadas ao que foi dito antes.

Em oposição ao sujeito intencional, cria-se a posição sujeito que reforça o descentramento do sujeito, destituindo-lhe do poder sobre suas próprias palavras, portanto, o inconsciente passa também a fazer parte dos estudos da linguagem. Dependendo da posição social que ocupe, em um determinado momento histórico, o indivíduo assume uma posição sujeito e se filia a formações discursivas, vinculadas ao interdiscurso, que funcionaria como espécie de eixo vertical que atravessa a produção dos discursos.

A análise dos aspectos exteriores à língua vai se situar em outra região nos estudos da linguagem, diferente do que antes havia sido proposto em relação à fonética, à morfologia e à sintaxe. A definição de interdiscurso rompe com os limites do texto, não mais considera sua materialidade opaca, abstrata. A partir daí vamos falar em discursos, construídos em uma perspectiva ideológica, constituídos por estruturas, mas também por acontecimentos, dentro, portanto, de uma perspectiva histórica e psicanalítica.

O problema é que no afã de definir categorias analíticas do discurso, estas primeiras definições da AD acabaram presas a estruturas muito rigorosas, que não davam conta da movência constante dos sentidos e deixavam de fora das análises qualquer possibilidade de subjetividade, já que o sujeito havia se transformado apenas em posições. Preso às lutas de classe, às tensões ideológicas, o sujeito foi absolutamente destituído de afetos.

Nos anos de 1980, depois de muitas críticas à rigidez estrutural do conceito de interdiscurso, a AD passa a assumir que tem a memória social como objeto de investigação e surge a definição de memória discursiva:

Toda produção discursiva se efetua em determinadas condições conjunturais de produção e remete, põe em movimento e faz circular formulações anteriormente já enunciadas, como um efeito de memória na atualidade de um acontecimento. (COURTINE, 1981,16).

Esta definição é bastante recorrente nos trabalhos de análise do discurso de linha francesa, embora formação discursiva e interdiscurso ainda sejam bastante utilizados. Seu principal mérito reside em sua flexibilidade e nas possibilidades de buscar uma relação mais próxima com a história, quando assinala as “condições conjunturais de produção” e trata da atualidade dos acontecimentos. A memória discursiva serve como um fio condutor, que permite à análise colocar os olhos em diferentes temporalidades.

A definição de memória discursiva pode ser entendida como um amadurecimento teórico das formulações iniciais da análise do discurso de linha francesa. Também é necessário esclarecer que ela dialoga com outras categorias de análise, e que para entender melhor seu funcionamento, devemos considerar suas regularidades e suas dispersões (FOUCAULT, 2005), isto é, as condições de produção em que ela se inscreve, quais discursos ela coloca em circulação, quais ela silencia, como ela é administrada.

A segunda questão que se coloca, aqui neste artigo, é como pensar as definições de memória discursiva e memória coletiva a partir das narrativas indígenas? Os povos indígenas, como qualquer sociedade ocidental, administram sua memória coletiva. Inclusive, muitos destes povos, delimitam o que é da ordem do individual e o que é da ordem do coletivo e há as pessoas autorizadas a falar em nome da coletividade.

Entre os Tembé e os Asuriní do Xingu, por exemplo, as narrativas orais que falam das tradições históricas, religiosas, artísticas, como narrativas que explicam a criação do universo, o encontro com os antepassados, só podem ser contadas por pajés. Já a trajetória pessoal ou familiar, estas podem ser contadas por qualquer pessoa. Mas de grupo para grupo todas estas regulações podem variar.

Memória discursiva Tupi?

Antes de iniciar a análise das narrativas, é necessário definir o que são sociedades de tradição Tupi. A literatura especializada sobre os Tupi, no Brasil, identifica algumas características comuns a estes grupos indígenas. Além das línguas, que integram um mesmo tronco linguístico (e, portanto, se originam de uma mesma proto-língua), alguns autores falam de traços culturais comuns entre essas sociedades. Há pesquisadores que procuraram estabelecer paralelos entre a cosmologia de diferentes povos Tupi, assinalando recorrências entre organização social, organização de parentesco, religião, narrativas orais.

Não é simples, no entanto, definir o que seja uma “cultura tupi”. Até mesmo a designação Tupi está envolta em meio a indefinições. Não se sabe se é uma autodenominação ou se foi uma denominação atribuída pelos europeus. Do século XVI aos nossos dias, a denominação Tupi recebeu diferentes significações.

O nome “tupi” pode ser usado em três níveis de abrangência. No sentido mais estrito, é o nome da língua falada pelos indígenas do litoral, quando chegaram os europeus. Em outro nível, este nome é agregado ao nome “guarani”, para denominar uma família linguística, a tupi-guarani, da qual faz parte a referida língua litorânea. E, num nível ainda mais elevado, “tupi” é o nome de um tronco linguístico, além de outras mais. É, pois, necessário cuidar para que não se confundam os diferentes sentidos do termo “tupi”. (MELATTI, 2007,61)

Aqui, vou tomar Tupi como todas as sociedades que pertenceram ou pertencem a este grande tronco linguístico. Os índios Tupi de hoje vivem em um espaço-tempo bem diferente do século XVI, mas sempre que pensamos em períodos anteriores ao contato é plausível imaginar que eles tenham guardado algumas semelhanças com aqueles índios que estavam na praia, quando chegaram os primeiros europeus.

O surgimento da lua é um tema bastante recorrente nas narrativas Tupi. A bibliografia, desde os viajantes dos primeiros séculos de colonização até as etnografias contemporâneas, apresenta uma série destas narrativas. Durante a realização do meu trabalho de campo, estive com cinco grupos diferentes e todos encontraram uma forma particular de historicizar o aparecimento da lua.

Para observar esta memória discursiva Tupi, analiso três narrativas que mostram o nascimento da lua: *O nascimento de Sahy*, dos índios Tembê, *Os namorados irmãos ou a Lua*, dos índios Makurap e *Kwarahy, Sahy, Sahy-Tatawai e o fogo Suruí*, dos índios Aikewára. O incesto e as manchas de jenipapo são os fios discursivos que ligam as narrativas Tembê e Makurap, a exemplo de outras narrativas Tupi. A narrativa Aikewára, no entanto, não apresenta esta regularidade e é preciso conhecer as condições de produção da história recente deste povo para entender por que eles colocaram em circulação uma outra discursividade sobre Sahy.

Sobre regularidades: incestos e manchas de jenipapo

Desde 1998, realizo pesquisas com diferentes sociedades indígenas de tradição Tupi. Desde os primeiros estudos, meu interesse esteve voltado às narrativas orais e o conhecimentos que estes povos produziram e produzem sobre o céu. Esta experiência, que atravessou minhas pesquisas de mestrado e doutorado, permitiu-me conhecer um número considerável de narrativas orais e pude observar que entre elas há muitas semelhanças, mas também, há uma grande quantidade de dispersões históricas que as constituem.

A primeira narrativa que conheci foi *O Nascimento de Sahy*, dos índios Tembê e, de certa forma, este primeiro trabalho, que deu origem ao livro *O Céu dos Índios Tembê* (CORRÊA: 1999), acabou delineado o meu percurso acadêmico. O livro trata das referências de astronomia dos Tembê, suas constelações, seu cotidiano e algumas narrativas. Com eles, eu conheci uma maneira muito diferente de ver o céu e, principalmente, uma maneira bem singular de explicar o nascimento da lua, que para eles é um homem.

Depois dos Tembê, as narrativas registradas por Betty Midlin (1999, 2000, 2001) passaram a me dar mais detalhes destes céus tão diferentes. Foi então, que conheci Uri, dos índios Makurap, que também criaram sua própria versão sobre o nascimento da lua. As semelhanças com a narrativa Tembê, àquela altura, me faziam acreditar que todas as sociedades Tupi apresentariam uma narrativa envolvendo incesto e manchas de jenipapo.

Em textos das mais diversas ordens, comecei a pesquisar sobre as narrativas indígenas que falavam do céu: viajantes, textos religiosos, literários, acadêmicos etc., e havia sim um grande número de narrativas que me chegavam sob o rótulo de mitos ou lendas. Algumas eram traduções cuidadosas e literais da fala

dos narradores para a língua escrita portuguesa. Sempre me deixavam a sensação de que faltava alguma coisa, pois muitos destes registros não faziam sentido.

Já no mestrado de antropologia, o trabalho de campo entre os Aikewára me apresentaria uma narrativa bem diferente das narrativas Tembé e Makurap. Não havia nem incesto, nem manchas de jenipapo. O índio Sahy, dos Aikewára, além de me mostrar um céu sem jenipapo, me levava a pensar que as narrativas aconteciam em temporalidades diferentes.

O parentesco linguístico entre os Tembé, os Makurap e os Aikewára não significa apenas que eles falam línguas que muito provavelmente partiram de uma língua ancestral. E, embora estas sociedades tenham vivido percursos históricos diferentes e construído discursos diferentes sobre a existência, elas podem, sim, manter algumas regularidades linguísticas ou culturais.

É preciso estar pronto para acolher cada momento do discurso em sua irrupção de acontecimentos, nessa pontualidade em que aparece e nessa dispersão temporal que lhe permite ser repetido, sabido, esquecido, transformado, apagado, até nos menores traços, escondido bem longe de todos os olhares, na poeira dos livros. Não é preciso remeter o discurso à longínqua presença de sua origem; é preciso tratá-lo no jogo de sua instância. (FOUCAULT, 2005: 28)

As narrativas, a seguir, materializam diferentes discursos sobre a lua. A partir delas, é possível identificar dispersões e recorrências. Não procurei mostrar a origem dos discursos sobre a lua na memória Tupi, mas sim a “irrupção do acontecimento” de que fala Foucault.

Vou chamar de fio dos discursos a parte material das narrativas que me possibilita relacioná-las. Estudiosos de mitologia poderiam interpretar estes fios como mitemas. Qual a diferença? A diferença é que estes fios do discurso se inscrevem na história dos índios, nos processos sociais, econômicos, culturais que eles viveram. Nesta primeira análise, estes fios são o incesto e as manchas de jenipapo.

Narrativa 01: O nascimento de Zahy

Há muito tempo, quando nossa nação ainda vivia nas margens de outro rio, nasceu Zahy, o filho do mais respeitado cacique que nosso povo tivera. Seu pai era um velho índio e, embora já tivesse dormido com muitas mulheres, nunca abandonara sua primeira esposa.

O casal, para tristeza de toda nação Tembé, por muito tempo não conseguiu ter um filho. Quando seus pais já nem acreditavam ser possível este sonho, sob a bênção de todos os deuses, o indiozinho Zahy nasceu.

Mas aquele que nascera para dar continuidade à honra de seu pai, muito cedo quebrou seu destino e as leis de nossa tribo.

Muito jovem, o índio desejou uma mulher proibida, sua tia. Seu pai já havia determinado um outro destino para a irmã de sua mulher. E, mesmo sabendo disso, Zahy não controlou seu amor.

Sempre que a noite chegava, o índio tateava no escuro para ir até a casa de sua tia, dormir com ela. Isso aconteceu noite após noite até que a jovem, sem saber quem se deitava com ela, pediu conselhos à índia mais velha da tribo.

A índia mais velha lhe sugeriu uma armadilha: para saber quem a visitava, a tia de Zahy deveria lambuzar os dedos com jenipapo e aguardar a partida de Kwarahy (sol).

Naquela noite, novamente, o jovem índio foi ao encontro de sua tia. Ela então afagou, várias vezes, o rosto do desconhecido, seguindo os conselhos da velha índia.

No dia seguinte, quando acordou, Zahy foi lavar seu rosto no rio. Viu as manchas do jenipapo deixadas pelos afagos de sua tia. Lavava insistentemente a face, mas as manchas não saíam...

Quando voltou para a aldeia, os deuses, a índia mais velha e sua tia descobriram quem era o amante misterioso. Zahy foi por isso expulso da Terra. Transformado em Lua, foi condenado a viver eternamente no céu.

Olhem, pequenos! É por isso que ainda hoje, quando olhamos para Lua, vemos aquelas manchas. São as marcas deixadas na face de Zahy por sua tia, mulher que ele mais desejou quando era um jovem índio e de quem ele teve que se afastar para sempre.

Figura 01 – Zahy



Por isso há um período (a Lua Nova) em que não podemos ver Zahy no céu à noite. É quando ele está lavando o seu rosto. Depois a seu tempo, quando ele reaparece (da Lua Crescente à Cheia) podemos ver seu rosto inteiro, ainda com as manchas de jenipapo. É por isso que Zahy traz chuva quando aparece. A água que lavava seu rosto escorre do céu e faz chover...

Narrador: Chico Rico (CORRÊA: 1999)

Os Tembê, hoje, vivem em três regiões dentro do Pará. A aldeia Tekohaw, de onde são os Tembê com quem tive contato, localiza-se às margens do Alto Rio Gurupi, na cidade de Paragominas-Pa. Segundo a FUNAI, somam um pouco mais de 700 índios. Como aconteceu com muitos grupos indígenas brasileiros, o contato com a sociedade envolvente, nos anos de 1950, trouxe uma série de problemas para o grupo, como a morte de muitos índios. Mesmo neste período difícil, a população somava mais de 200 índios, segundo dados da FUNAI. Os Tembê sempre enfrentaram, em seu próprio universo, as dificuldades e nunca saíram, como sociedade, de dentro da floresta.

Meu contato com os índios Tembê aconteceu de uma maneira bem inusitada. Conheci, em setembro de 1999, um grupo de 20 índios, no Planetário. Entre eles, dois índios me chamaram mais atenção, Chico Rico, que narrou o mito *O Nascimento de Zahy* e Verônica Tembê, uma líder indígena.

Verônica é uma das índias mais velhas do grupo. Na narrativa, a índia preocupada com o amante misterioso, vai pedir conselho para uma índia mais velha, não para um índio mais velho. Tanto pela narrativa como pela presença de Verônica, podemos perceber que a mulher Tembê, pelo menos neste momento histórico, é respeitada na hora de tomar decisões mais sérias. Verônica era bastante importante para o grupo e com certeza também para o narrador Chico Rico, não por acaso era chamada de “capitão”.

Embora fosse uma índia franzina, quando começou a falar, impôs silêncio a todos. Não era difícil perceber a importância dela para o grupo. Infelizmente, não pude entendê-la plenamente, pois na maioria do tempo, como é de costume, falou em Tembê. Nos raros momentos em que usou a língua portuguesa, pudemos conversar um pouco sobre a narrativa Tembê de criação da lua. Ela dizia muito preocupada: “Filho não pode casar com mãe, nem com tia. Isso dá problema.”

A próxima narrativa foi registrada por Betty Mindlin. Ela é antropóloga e há muitos anos desenvolve trabalhos com sociedades indígenas. A história de Uri, dos Makurap, que vem a seguir, é também um entrecruzamento de memórias individuais e coletivas e costura mais um fio nesta teia que chamo de memória discursiva Tupi.

Narrativa 02: Os namorados irmãos ou a Lua

Um irmão vinha todas as noites à rede da irmã. Ela era solteira; começou a se queixar para os parentes:

- Há um moço que todo dia vem para minha rede, não me deixa em paz. Quem será? Vou pintá-lo para ver quem é.

Fez tinta vermelha de urucum e passou nele, mas de manhã bem cedinho ele se lavou e tirou toda tinta. Ao olhar os rostos dos moços da aldeia, não dava para ela saber quem tinha marcado à noite. Passados alguns dias, a menina preparou tinta de jenipapo. O irmão chegou à noite, e depois de muito namorar, acabou adormecendo. Ela passou tinta no rosto do misterioso dorminhoco.

Cedinho, estavam todos se esquentando na fogueira, ainda escuro. Ela saiu e não o viu. Ele fora lavar o rosto numa bacia de barro – mas a tinta de jenipapo não saía. Sem perceber que ainda estava pintado, voltou para junto dos outros.

A irmã o viu logo, ficou tristíssima.

- Ah! É você, meu próprio irmão que vem dormir comigo! Pensei que fosse outra pessoa!

O irmão ficou morto de vergonha. Foi dizer a um amigo:

- Vou embora para o céu, só isso que eu posso fazer! Vou embora como Uri, a lua. E você avisa todo mundo que quando eu sair, vocês devem me chamar Uri. Vocês mesmos é que devem sair da maloca para me ver.

Assim o moço partiu da terra, virou Lua. Durante três dias, ninguém o viu. Estava escuríssimo. O amigo com quem ele falara não dizia nada a ninguém.

Três dias depois, apareceu a Lua.

- Olhem Uri, a Lua! – disse o amigo, e todos o acompanharam.

A irmã saiu para olhar. Já sabia que era ele. Assim que voltou para casa ficou menstruada – só por ter olhado o irmão.

Assim as mulheres ficaram menstruadas.

Narradora: Überká Sapé Makurap (MIDLIN, 1999, 104-105)

Entre Zahy e Uri

Nestas duas narrativas, o nascimento da lua está associado ao incesto e as crateras lunares às manchas de jenipapo deixadas no rosto de um índio transgressor. Existem outras narrativas de grupos Tupi muito semelhantes, dos Jabuti e dos Parakanã, por exemplo. Estas recorrências nos permitem falar sobre uma regularidade entre estas narrativas.

De modo paradoxal, definir um conjunto de enunciados no que ele tem de individual consistiria em descrever a dispersão desses objetos, apreender todos os interstícios que os separam, medir as distâncias que reinam entre eles – em outras palavras, formular sua lei de repartição. (FOUCAULT, 2005,37)

Materialmente, o incesto e o jenipapo são fios discursivos que ligam estas narrativas a uma memória Tupi. Mas há de se tomar cuidado com estas conclusões. As narrativas, hoje, não têm, necessariamente, os mesmos significados históricos para os dois grupos.

A regularização se apoia necessariamente sobre o reconhecimento do que é repetido. Esse reconhecimento é da ordem do formal, e constitui um outro jogo de força (...). Não há com efeito, nenhum meio empírico de se assegurar de que este perfil gráfico ou fônico corresponde efetivamente à repetição do mesmo significante. (ACHARD, 1999:16)

As condições de produção da história recente dos índios Aikewára

A narrativa seguinte, dos Aikewára, colocou em circulação, para mim, uma nova discursividade sobre a criação da lua, na tradição Tupi e nela aparecem o incesto e as manchas de jenipapo. Ela me foi contada por Arihêra Suruí, durante a realização do trabalho de campo entre eles. Era noite, mas o céu estava coberto de nuvens. Não pudemos ver nem a lua, nem as estrelas. Para nós, que viemos nas grandes cidades, isso parece não ter importância, mas para os Aikewára, as estrelas e a lua eram fundamentais para a cena enunciativa da história de Sahy. Com a convivência entre eles, aprendi que ficavam incomodados de não poderem mostrar o céu.

Narrativa 03: Kwarahy, Sahy, Sahy-Tatawai e o fogo Suruí

Há muito tempo, no meio da floresta, na época em que nós, Suruí ainda éramos brabos, vivia um indiozinho malinador. Por mais que seus pais o alertassem sobre os perigos da vida, ele teimava em não acreditar na sabedoria de nosso povo.

Naquela época, o mundo era mais frio e mais escuro, ainda não existiam Kwarahy, Sahy, Sahy-Tatawai e o vento.

Os índios Suruí brabos também eram conhecedores de muitos segredos do Universo. O indiozinho era muito curioso e vivia perguntando sobre tudo. Um dia, ele viu uma cabaça fechada e quis saber o que havia lá dentro. Os mais antigos lhe disseram que o índio que mexesse naquela cabaça sagrada seria duramente castigado. Parece que essas palavras aumentaram ainda mais o desejo do jovem índio.

Alguns dias se passaram e ele não tirava da cabeça o desejo de abrir a cabaça. Até que um dia...

Todos estavam ocupados e o pequeno índio ficou sozinho diante da cabaça. Nervoso, o indiozinho malinador sentiu um frio na barriga. Suas mãos suavam... “Será duramente castigado...”

De uma vez só ele abriu a cabaça. De dentro saíram o fogo e o vento com tanta violência, que mataram o indiozinho. O vento se soltou e se espalhou pelo Universo. Já o fogo... Bem, o fogo também se espalhou no

Figura 02 – Sol Aikewára



Desenho Aikewára

Figura 03 – Sahy e Sahy-Tatawai



Desenho Aikewára

céu. Durante o dia, transformou-se em Kwarahy e ajudou a melhorar nossas roças. À noite, ele se transformou em Sahy, só que nós dormíamos nesse período e Sahy ficava muito sozinho. Então, o fogo resolveu dar-lhe um filho e criou Sahy-Tatawai. Ele não fica o tempo todo do lado do pai, mas podemos vê-los juntos no início da noite e no final da madrugada, brilhando no céu. (CORRÊA, 2004)

Arihêra é a matriarca de uma das mais importantes famílias Aikewára. É mulher de um ex-cacique, Umassú, com quem têm quatro filhas e um filho. Entre eles, há poucos índios longevos. Os dois têm mais de 60 anos, por isso fazem parte do seletto e pequeno grupo de índios autorizados a falar da memória de seu povo. A posição sujeito deles é autorizada para falar sobre a tradição Aikewára.

A autoridade discursiva dos narradores merece atenção do pesquisador. Entre as sociedades indígenas, nem todos os índios são autorizados a conversar com pessoas de fora. Em alguns grupos, as mulheres não aprendem a língua portuguesa, como é o caso dos Guajajaras, apenas os homens se comunicam. Entre os Mbyá-Guarani do RS, a palavra com o estrangeiro era masculina, embora as índias falassem português. Quando se trata das narrativas do grupo, fica ainda mais difícil, pois em muitos grupos os homens podem falar de sua vida, mas não podem contar as narrativas.

Em muitas sociedades indígenas, apenas o pajé pode fazer isso, nem mesmo o cacique está autorizado. Há sociedades em que mulheres assumem a posição de pajé, como acontecem entre os Kaingang, mas não é muito comum. Naturalmente, que neste caso, elas são autorizadas a contar as narrativas.

Zahy, Uri e Sahy

A seguir, um quadro comparativo das recorrências entre as três narrativas:

Recorrências:

Narrativa Makurap - Uri é um homem.

Narrativa Tembê - Zahy é um homem.

Narrativa Aikewára - Sahy é um homem.

Narrativa Makurap - Transgressão - Uri deseja sua irmã.

Narrativa Tembê - Transgressão - Zahy deseja sua tia materna.

Narrativa Aikewára - Transgressão - O indiozinho viola a cabaça sagrada.

Narrativa Makurap - Auto-Punição - Uri vai embora da terra.

Narrativa Tembê - Punição - Zahy é expulso da terra.

Narrativa Aikewára - Punição - O indiozinho morre.

Narrativa Makkurap - Solidão de Uri - Ele fica só no céu.

Narrativa Tembê - Solidão de Zahy - Criação de Zahy-Tatá, a mulher.

Narrativa Aikewára - Solidão de Sahy - Criação de Sahy-Tatawai, o filho.

A partir das narrativas, é possível falar na possibilidade de uma dispersão da narrativa Aikewára, considerando que são grupos se originam de uma mesma língua, de uma mesma cultura. A definição de memória discursiva, porém, não é um sistema fechado e permite e prevê uma movimentação nos discursos.

Só por sua existência todo discurso marca a possibilidade de uma desestruturação-reestruturação dessas redes e trajetos: todo discurso é um índice potencial de uma agitação nas filiações sócio-históricas de identificação na medida em que ele constitui ao mesmo tempo um efeito dessas filiações e um trabalho (mais ou menos consciente, deliberado, construído ou não, mas de todo modo atravessado pelas determinações do inconsciente)... (PÊCHEUX, 1997:56)

Entre as narrativas Makurap, Tembê e Aikewára há algumas recorrências, mas os Aikewára não condenam o incesto, como as outras duas sociedades. Depois de algum tempo entre eles, conhecendo a história deste povo, pude entender melhor por que as narrativas eram tão diferentes.

Na perspectiva discursiva, as narrativas se constituem com os diferentes processos históricos vividos pelos grupos. Zahy, Uri e Sahy se constituem com as diferentes histórias vividas pelos Tembê, pelos Makurap e pelos Aikewára. Não tenho muito a dizer sobre os Makurap, mas, falando mais especificamente dos Tembê e dos Aikewára, que vivem, hoje nas fronteiras do Pará, podemos observar que eles estão sob o julgo das mesmas políticas públicas estaduais e há uma série de circunstâncias econômicas e sociais muito parecidas a que estão submetidos. A forma como reagem a tudo isso, no entanto, não é a mesma e eles experienciam acontecimentos discursivos e acontecimentos históricos bem singulares.

Como a palavra *zahy*, a lua dos Tembê é estruturalmente parecida com *sahy*, esperava que esta semelhança também se estendesse ao plano das narrativas. Mas não encontrei o incesto e as manchas de jenipapo na narrativa Aikewára, os fios do discurso que eu procurava.

Nos anos de 1960, os Suruí chegaram quase ao extermínio. Somavam apenas 23 índios e já se dava por certa a sua extinção. Nas palavras de Roque Laraia (1980: 111):

Podemos concluir, então, que o contato com a sociedade brasileira, para os grupos Tupi, do vale do Tocantins, acarretou uma série de graves consequências para a sobrevivência dos mesmos como grupos tribais.

Atingidos em seus territórios, pela penetração de elementos de uma economia do tipo extrativista, os índios Akuá-Assurini e Suruí viram-se diante de uma situação competitiva, para a qual não estavam preparados. As reações diversas de cada grupo, belicosa no primeiro caso e pacífica no segundo, conduziram a um mesmo resultado: o início do processo de extinção.

Diferente das previsões, porém, depois de superar uma série de dificuldades, inclusive após uma desastrosa ida para as cidades da região, os Aikewára decidiram voltar para suas terras e reestruturar o grupo. Neste período, houve uma reorganização da estrutura social e de parentesco do grupo. Os próprios Aikewára admitem que as regras de incesto se flexibilizaram, neste período.

O incesto ganhou um novo estatuto para eles. Segundo os relatos da índia Morena Suruí, filha mais velha de Arihêra e Umassú, quando deram início à reestruturação do grupo, um dos critérios era evitar casamentos com não-índios. Como o grupo era constituído por um número pequeno de índios e alguns da mesma família, acabou sendo imperativa a flexibilização das regras matrimoniais. Não consegui saber exatamente como eram essas regras antes da depopulação. Os Aikewára não gostam muito de falar sobre este assunto.

Visivelmente, o incesto era um tema que incomodava o grupo. Quando lhes contei a narrativa Tembê que mostra o nascimento de Zahy, eles ficaram meio aborrecidos e me contaram a narrativa Aikewára, que explica o nascimento de Sahy. Afirmaram que esta era a verdadeira história da lua.

Há, portanto, um interdito ideológico em relação ao incesto. Seria estranho que mantivessem uma narrativa que condenasse tão abertamente as relações entre parentes. As narrativas materializam a história vivida pelos Aikewára. A história de Sahy traduz também as relações de poder que atuam nesta sociedade indígena.

Em toda sociedade a produção do discurso é ao mesmo tempo controlada, selecionada, organizada e redistribuída por certo número de procedimentos que têm por função conjurar seus poderes e perigos, dominar seu acontecimento aleatório, esquivar sua pesada e temível materialidade. (FOUCAULT, 2000, 8-9)

Sahy e *zahy* não representam apenas uma variante das línguas Tupi. Existe historicidade nesta diferença. Analisando as narrativas, podemos compreender o processo histórico que possivelmente determinou esta diferença materializada no discurso dos Aikewára. As condições de produção da história dos Aikewára constituem a sua narrativa de criação da lua.

A narrativa, interpretada a partir da história deste povo, revela as transformações acontecidas na organização da família Aikewára. Mas, a depopulação interferiu também na organização econômica, a distribuição das tarefas certamente também foi reorganizada, bem como o número reduzido de índios até impossibilitou a realização de alguns rituais religiosos.

Para analisar melhor o que a depopulação significa discursivamente é importante fazer a diferença entre acontecimento histórico e acontecimento discursivo. A depopulação é um acontecimento histórico que gerou novas discursividades entre os Aikewára. O acontecimento discursivo, neste caso, são as tomadas de posição em relação ao incesto.

Agora, nada de fato garante que antes da depopulação havia uma outra narrativa de origem da lua, onde aparecia o incesto. Há narrativas como as do Mbyá-Guarani ou como as do Asuriní do Xingu em que a questão do incesto também não aparece. Eu não estou aqui propondo que a memória Tupi é um sistema fechado e que as narrativas que explicam o nascimento da lua, necessariamente, tenham que envolver incesto. O que pude observar é que existe uma regularização e que ela não é absoluta.

Sahy e « On a gagné »: diferentes lugares de memórias

Existem, certamente, outras formas de analisar estas narrativas, mas o meu caminho foi este. Eu vim da antropologia e realizei um trabalho de campo entre os Aikewára. Muitas vezes a minha forma de interpretar é apenas descrevendo o que vivi entre eles. Para a análise do discurso, a descrição já é uma forma de interpretação. Por que selecionei estes e não outros elementos?

Michel Pêcheux (1983) mostra como compreende “o acontecimento, a estrutura e a tensão entre descrição e interpretação”, analisando os momentos que se seguiram ao resultado da vitória nas eleições presidenciais de François Mitterand, na França, em 1981. Segundo ele, imediatamente, o resultado das eleições (o acontecimento histórico) começou a se estruturar em discurso. Depois de muitos anos de governos autoritários, finalmente um socialista chegava ao poder e os franceses comemoravam nas ruas saudando o novo presidente com o enunciado “On a gagné”, um grito de guerra de torcidas organizadas que materializava aquela nova discursividade. Segundo Pêcheux (1983: 29):

O confronto discursivo sobre a denominação deste acontecimento improvável tinha começado bem antes do dia 10 de maio, por um imenso trabalho de formulações (retomadas, deslocadas, invertidas, de um lado e de outro do campo político) tendendo a prefigurar discursivamente o acontecimento, a dar-lhe forma e figura.

No caso da narrativa Aikewára, as instituições envolvidas são bem diferentes das francesas. Mas, sem dúvida, houve entre os índios uma movimentação de sentidos, que não aconteceu instantaneamente, naquele momento em que me contaram a narrativa. Pode-se falar tranquilamente em deslocadas, retomadas, invertidas. Houve uma desestruturação da sociedade Aikewára, que se reestruturou também como discurso.

Na década de 1960, os primeiros trabalhos em Análise do Discurso estavam voltados mais para discutir o momento político da França e, durante algum tempo, houve certa resistência em aceitar novos objetos. Aqui, mostrei o funcionamento da memória discursiva Tupi, isto é, apliquei uma categoria de análise do discurso na análise de narrativas orais. Atualmente, no Brasil, as pesquisas em análise do discurso já compreendem um universo bem amplo.

REFERÊNCIAS

- BENVENISTE, Émile. *Problemas de lingüística geral II*; tradução: Eduardo Guimarães [et al] Campinas: Pontes, 1989
- CORRÊA, Ivânia. *Interseções de Saberes nos céus Suruí*. Dissertação de Mestrado em Antropologia. Universidade Federal do Pará, 2004
- CORRÊA, Ivânia et al. *O Céu dos Índios Tembé*. Belém: Imprensa Oficial do Estado, 1999. 1ªed.de Janeiro, v. 11, n. 2, p. 385-418, 2005.
- COURTINE, J.-J. *Quelques problèmes théoriques et méthodologiques en analyse Du discours à propôs Du discours communiste adressé aux chrétiens*, Langages, n. 62. Paris: Larousse, jun. 1981.
- FERNANDES, Florestan. *A organização Social dos Tupinambá*. São Paulo: Instituto Progresso Oriental, 1969
- FREUD, Sigmund. *Totem e Tabu*. Rio de Janeiro: Imago, 1974.
- FOUCAULT, Michel. *A arqueologia do Saber*. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2005.
- GREGOLIN, M. R. *Foucault e Pêcheux na análise do discurso: diálogos e duelos*. São Carlos: Claraluz, 2004.
- HALBWACHS, Maurice (1877-1945). *A memória coletiva*. São Paulo: Vértice, 2006
- HENRY, Paul. *Sentido, Sujeito, Origem*. In. Orlandi, E. (org). *Discurso Fundador 2003*, Campinas: Pontes, 2003.
- LARAIÁ, Roque de Barros. *Tupi: índios do Brasil atual*. São Paulo: FFLCH/USP, 1986 (1972).
- [MARX, Karl](#) et [ENGELS, Friedrich](#). *Manifesto do Partido Comunista*. São Paulo: Martin Claret, 2000
- MELATTI, Júlio Cesar. *Índios do Brasil*. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 2007.
- MIDLIN, Betty. *Terra Grávida*. Rio de Janeiro: Rosa dos Ventos, 1999

- MÜLLER, Regina Polo. *Os Asuriní do Xingu: história e arte*. Campinas: ed. da Unicamp, 1993.
- PÊCHEUX, Michel. *O Discurso: estrutura ou acontecimento*. Campinas: Contexto, 1983
- POLLAK, Michael. *Memória, Esquecimento, Silêncio*. Rio de Janeiro: Estudos Históricos, 1989.
- RODRIGUES, Aryon Dall'Igna. *A classificação lingüística Tupi*. Revista de Antropologia. (12,1-2). São Paulo: USP, 1964 .
- _____. *Línguas Brasileiras: Para o conhecimento de línguas indígena*. São Paulo: Edições Loyola, 1994