

Línguas dos nossos Brasis

Tramas do Bakairi: entre língua, memória e cosmogonia

Entrevistadoras
Elizete de Souza Bernardes
Gesualda Rasia
Letícia Lima
Mirielly Ferraça

Tania Conceição Clemente de Souza tem graduação em Letras Português-Russo e mestrado em Linguística pela Universidade Federal do Rio de Janeiro (UFRJ). É doutora em Linguística pela Universidade Estadual de Campinas (Unicamp). Realizou seu pós-doutorado na Universidade Paris 7. Atualmente, é professora titular da Universidade Federal do Rio de Janeiro, lotada no Departamento de Antropologia do Museu Nacional, centro onde desenvolve pesquisa com línguas indígenas desde 1981. Tem bolsa cientista do Nosso Estado com o desenvolvimento do projeto sustentabilidade e salvaguarda do patrimônio imaterial, por uma política de preservação das línguas dos povos originários do Brasil. A professora Tania tem atuado com temas relacionados à preservação das línguas indígenas, além de se debruçar nas discussões sobre discurso e imagem e análise do não-verbal, tendo como aporte teórico a Análise do Discurso.

O desejo desta entrevista nasce do nosso último encontro no XI SEAD 2023 (Seminário de Estudos em Análise do Discurso): “Escutas do (in)dizível: formação social, ideologia, real”. Naquela ocasião, Tania participou da mesa redonda I “Povos originários e relações de poder: sujeitos e línguas silenciadas” e dividiu a interlocução com o professor e pesquisador Eliel Benites (Guarani-Kaiowá), Diretor do Departamento de Línguas e Memórias Indígenas, e as professoras e pesquisadoras Eni Orlandi e Águeda Aparecida da Cruz Borges, que realizou a mediação. As reflexões apresentadas por Tania naquela mesa, em diversas outras palestras e comunicações, em artigos e capítulos de livros nos permite deslocar nosso olhar frente à constituição dos arquivos de oralidade, frente ao entrelaçamento da língua e ao discurso fundador presente nas narrativas indígenas, frente às políticas de acervo e de memória. A partir de seus trabalhos, a autora vem produzindo questões teórico-metodológico-analíticas importantes para a Análise de Discurso. É sobre sua trajetória, contribuições e pesquisas desenvolvidas em mais de 40 anos que conversamos aqui.

(Mirielly) No texto *Língua, Materialidade Discursiva e Cosmogonia* (2022), você analisa como a língua Bakairi possui um conjunto de formativos que se pautam na historicidade de textos fundadores da identidade, organização social e cosmovisão dos Kura-Bakairi. Assim, segundo sua compreensão, os aspectos da formação do léxico materializam as diversas lendas e teorias sobre as origens do universo.

Você poderia falar um pouco sobre esse percurso de análise? Que efeitos o olhar discursivo produz para a compreensão da formação lexical da língua Bakairi?

(Profa. Tania) Então, essa foi uma necessidade: enveredar por essa perspectiva de língua e cosmogonia. Eu trabalho com os Bakairi desde 1984. Estou sempre em contato. Nos últimos dois anos eu estive lá com eles. Aqui no Rio de Janeiro, nós temos muitos alunos indígenas que nos procuram na pós-graduação. Tem um aluno, o Valdo Kuitaiava Xagope, que fez mestrado no Museu Nacional, sua dissertação foi sobre a memória Kurâ Xunâri. Kurâ é como eles se identificam, é a auto-identificação deles e, ao mesmo tempo, quer dizer “gente” e quer dizer “nosso”, mas esse “nosso” (kurâ) só pode ser usado entre duas pessoas da mesma etnia. Eu não posso falar com Bakairi usando o “nosso” (kurâ). Eu preciso falar “meu” e “seu”. Então, uma coisa sou eu estudar a língua, estudar o povo, outra coisa é quando eles vêm para a academia. O olhar é totalmente outro, um lugar de reflexão totalmente outro.

Depois do mestrado, o Valdo foi fazer o doutorado na Faculdade de Letras da UFRJ, cujo programa a maioria das linhas explora a linguística formal. E aí ele começa a ter uma dificuldade muito grande para entender o que para nós parecia uma coisa comum, por exemplo “que é morfema?”. A necessidade de abstrair a teoria e abstrair a língua pelo viés dessas teorias foi uma dificuldade. Então começo a trabalhar com ele. Primeiro eu comecei pelo português. Eu dava palavras como “professor”, “doutor”, “construtor”, etc. Eu falava: “o que você vê que se repete?”. Aí ele foi marcando. “Isso aqui é morfema. Agora vamos ver uma lista de palavras na sua língua, como isso que se repete”.

Udodo Pajikâ (A onça e o tamanduá) é um mito que eu acho muito importante porque ele fala do confronto do índio com o não indígena. Udodo metaforiza o índio. Pajikâ, o Tamanduá, somos nós, o não-índio. Na época, em 1985, eu gravei esse mito com a pessoa Bakairi mais idosa, uma contadora de histórias. E por que o tamanduá-bandeira? Porque ele é um animal muito grande, que se esconde atrás da árvore e abraça a pessoa por trás, ou seja, um traidor. Então, aí já está identificado quem é o não-índio. Esse mito foi gravado pela primeira vez em 1895, pelo Von den Steinen, que transcreve na gramática dele, escrita em 1897, mas que foi publicada mais adiante.

E eu comparo, com 100 anos de intervalo, o registro dele com o meu. Então, eu comecei pelo udodo, a onça. Se você pegar as listas de palavras fechadas, é possível perceber que o Bakairi vem da onça (udodo), que metaforicamente representa o índio ancestral.

Então, você tem mulher, pekodo, homem, ugondo, criança, iamundo. E udo, hoje eles dizem que é a palavra para índio, uma palavra que não existe na língua, mas que significa o ser humano, o indivíduo. Então, eu pedi: “me dá outras palavras com o udo”. E ele não acha. Então, começa aí a linguística formal: o que é um formativo? A gente trabalhou com Morfologia Derivacional Estruturalista.

Por que que não tem mais outras palavras na língua com o -do? Recorremos, então, a essa restrição fundadora da identidade Bakairi.

Recentemente saiu na Gragoatá^I (número 64) um artigo meu com o Valdo, em que a gente estende um pouco mais essa discussão. Os Bakairi têm uma outra lenda, a das Pekobaym. Só que

I *Língua e cosmogonia em Bakairi: práticas de pesquisa voltadas ao conhecimento das línguas originárias*. Gragoatá, 29(64), 2024.

Pekobaym não tem tradução para o português, então eles falam assim: as mulheres Pekobaym. É uma outra lenda super interessante. São mulheres que se revoltam pelo fato de só os maridos poderem caçar, de elas não poderem usar arco e flecha e não poderem comer a caça caçada pelos maridos. Então, revoltadas, elas recorrem a uma senhora que as ajuda a se metamorfozizar. Elas pedem garras de tatu, cortam o seio do lado direito para poder usar arco e flecha, cavam um túnel e passam a viver nesse buraco. Daí, começamos a ver como é que essa palavra Pekobaym se forma. Com essas mudanças, elas deixam de ser pekodo (mulher) e passam a ser pekobaym.

E foi muito interessante que, no instante em que elas se metamorfozizam, elas deixam de pertencer ao reino dos humanos. Por isso, na distribuição dos morfemas na língua, por exemplo, a marca de plural para humano que é -domondo não se aplica, não podendo se ter pekodomondo, porque elas não são mais humanas. Eu tenho, então, que usar a marca de plural do não humano.

A gente não abre mão da linguística. Qualquer perspectiva linguística que eu pegasse, diria que tanto -do, ou essa restrição lexical do plural de Pekobaym, qualquer teoria daria conta, mas não explica a sua inscrição nessas restrições.

A diferença da perspectiva entre se trabalhar língua e cosmogonia e linguística é poder entender os dois movimentos da memória, a memória da língua e a memória de pertencimento à língua. O mito e a lenda não são ficcionais. A gente não pode trabalhar como ficção, sabe? Porque se eles são constitutivos da identidade, é uma memória virtual que está aí. Logo, eu entendo as lendas e os mitos exatamente assim, eles são cumpridos ao pé da letra. Quando um ou outro sai da aldeia e vai viver fora, eles não quebram os valores, os mitos, as interdições, eles não quebram. Então a organização social é uma organização realmente fundadora para esses grupos.

(Mirielly) É muito interessante como você precisa se voltar a essas condições de produção, em que essa comunidade tem realmente outra cosmogonia, outra forma de ver e de lidar com o mundo, com a natureza, com a relação entre os seres. Porque, de fato, da nossa perspectiva ocidental, a gente coloca as lendas e mitos nesse espaço da ficção, não é? Mas um pesquisador que se propõe a analisar a língua, nesse caso, precisa entender como essa memória é constitutiva das relações, presente, inclusive, na estrutura linguística, na nomeação de determinados objetos ou sujeitos.

(Profa. Tania) E para mim, foi um achado. E para ele [Valdo] também.

(Mirielly) Nessa análise, você produz um deslocamento na compreensão do discurso fundador. Você observa como o discurso fundador, presente em lendas e mitos originários, está atrelado aos discursos de si, movimento que permite compreender como essa memória fundadora atravessa o discurso indígena. Qual a importância de considerarmos o discurso fundador como um discurso de si para a compreensão das línguas e comunidades indígenas?

(Profa. Tania) Eu vou dar um exemplo. Os mitos são discursos de si, vamos dizer assim, antes do contato, antes do confronto. Quando você começa a perceber a presença do não indígena, aí os mitos falam de

si e falam do outro. No mito Udodo Pajika (A Onça e o Tamanduá), que mencionei anteriormente, é interessante observar que há um confronto entre a onça e o tamanduá, em que o tamanduá sempre arma um meio de ludibriar a onça, já começa aí a definição dos nossos lugares. Isso é extremamente interessante. Quando a professora Eni Orlandi define discurso fundador^{II}, ela menciona a descoberta do novo mundo, a memória é zero para o colonizador. É como se aqui não existisse história. E aí eles fundam esse Brasil, esse território, que, na época, não tinha nem esse nome. A memória começa com a carta fundadora do Pero Vaz de Caminha, como se aqui nada existisse anteriormente.

Mas o discurso de si (o mito) fala da própria fundação. Como mencionei, eu gravei com a pessoa mais idosa Bakairi, Waluga, em 1985. Ela era monolíngue e tinha presumidamente 85 anos. Era a minha segunda estada de campo, eu ainda não sabia a língua, mas eu conhecia a história, e ela representava o mito, daí eu entendia tudo. Ela tinha vários timbres de voz, às vezes falava num timbre olhando para mim, interrompia a narrativa olhando para mim. Ela contava sobre o mito do primeiro mundo, aquele em que não havia a presença de luz, era o mundo das trevas. Um dia o sol invade esse mundo, chamam Xíxi, o deus-Sol. Com a luz, o mundo se modifica. No tempo das trevas não havia diferença entre os seres.

Nisso, ela parava e dizia assim: “Xíxi, quando fez o mundo, deu uma língua para o índio e deu uma língua para o não-índio.” Assim, ela já não usava mais a voz da onça, nem a do pajikâ. Em outro momento, ela para e fala: “Xíxi, quando fez o mundo, deu arco e flecha para o índio e deu arma de fogo para o não-índio.” É como se ela me explicasse aquilo que estava metaforizado no mito, como se ela me explicasse o meu lugar, de onde eu venho, e que eu era o não-índio.

Na descrição do mito Udodo Pajikâ de Von den Steinen, o tamanduá quer enganar a onça. Ele se transforma, tem uma hora que ele aparece como o tamanduá-mirim. Ele bota um presente na porta da onça, bate, a onça fala: “nossa, um presente!”, e o mito acaba, a onça morreu. Isso é no século XIX, 1895. O que eles projetavam era o fim dos povos originários, o fim do índio. E quando eu gravei em 1985, com a Waluga, essa passagem não existe mais no mito.

A resistência do índio está aí pelo silenciamento dessa passagem. Ela termina a narrativa e essa passagem não está lá, nem no relato dela, nem no dos outros. Então, é muito interessante entender esses discursos fundadores nessas duas perspectivas, porque também eles fundam uma memória sobre nós, sobre o outro, que é esse outro que estava ali para dizimar o indígena, mas eles resistem. É como Pêcheux diz: não há luta sem resistência.

E resiste através da língua, isso é que é interessante, resiste através do mito. Por isso que o mito não é ficção. Alguns tratam o mito como um gênero literário, como a gente trata a literatura. Não. Para mim, são narrativas virtuais, por isso o efeito é sempre de verdade. É assim que eu trato o mito, quer dizer, discursivamente.

(Elizete) Foi uma alegria ler o seu artigo “Línguas de oralidade, ortografismo e materialidade discursiva” (2023), especialmente durante a organização do evento da Consciência Indígena do IFMS. Nós, do Núcleo de Estudos Afro-Brasileiros e Indígenas (NEABI) de Dourados, ficamos muito gratos por tantos

II ORLANDI, Eni. Vão surgindo sentidos. In: Discurso fundador: a formação do país e a construção da identidade nacional. Eni P. Orlandi (org) – Campinas, SP: Pontes, 2003.

aprendizados! Aqui em nosso município, temos duas reservas indígenas que são compostas pelas Aldeias Bororó e Jaguapiru. E a leitura do seu artigo nos possibilitou pensar em caminhos e perspectivas para uma educação tecnológica que valorize as práticas e saberes dos povos originários de nossa região, para além da língua escrita.

Nesse sentido, a valorização da cultura e da diversidade dos povos originários perpassa a questão da preservação e (re)conhecimento de suas memórias e arquivos. Assim, a pergunta que fazemos toca à tragédia do incêndio que atingiu o Museu Nacional, em 2018. Assistimos pela televisão com dor e perplexidade o prédio sendo tomado pelas chamas. Aos repórteres, os pesquisadores comovidos tentavam colocar em palavras o que a perda significava. Sabemos que grande parte de sua trajetória com pesquisa em línguas indígenas se deu no Museu Nacional. Como foi esse momento para você e que impactos o incêndio causou?

(Profa. Tania) Bem, é muito difícil falar nisso até hoje. Não tem como a gente não se emocionar. Primeiro, eu soube do incêndio antes dele estar na mídia. Lá no Museu Nacional do Rio de Janeiro, tem o Nicolas Alexandria Pinheiro, produtor cultural da instituição, que me ligou dizendo: “Tânia, meu irmão, jornalista, foi convocado para cobrir uma notícia. O museu está pegando fogo!”. Quando ele falou isso, eu liguei a televisão, mas não encontrei nenhuma notícia a respeito. Então, eu comecei a ligar para os meus filhos. Nesse meio tempo, a imagem do museu pegando fogo apareceu na TV.

Quando Nicolas falou do museu, sinceramente, me desculpem, eu pensei em todos os museus, menos no meu lugar de trabalho. Mas, quando eu vi o nosso prédio, aquelas chamas incendiando uma construção imensa, eu fiquei estarelecida. Eu passei mal, chorava, eu falei: “eu vou para lá, eu vou para lá”. Meu marido me deu uma água, me mandou tomar um calmante, e aí, ele disse: “mas você vai fazer o quê lá?”. Já não conseguia mais olhar, e todo mundo me mandando no zap, meus alunos, todo mundo mandando notícia, a família... e eu fiquei naquele sofrimento.

Sabe essas construções antigas que têm aquele pátio interno e dois pavilhões? O pavilhão de trás é onde era a Linguística, onde havia muita coisa da arqueologia, por exemplo os ossos da Luzia, o fóssil humano mais antigo da América Latina, estavam lá. Podia ser salvo. A parte da Geologia, onde tem uma coleção riquíssima de meteoritos, era lá.

Então, já que a frente estava pegando fogo, a gente queria que os bombeiros fossem para lá, mas eles não ouviram. Tem uma pesquisadora, geóloga, a Maria Elizabeth Zucoloto, que, na época, quis entrar, porque tinha uma entrada por trás. Era uma entrada, um portão fechado de ferro, era só ter arrombado e salvar o material que ficava no pavilhão de trás.

A gente só tem parede até hoje. Não tem nada, nada, nada.

E peças assim incríveis... Por exemplo, o laboratório de conservação, ele não ficava naquele prédio, ele ficava em frente, no subterrâneo. Eu ia muito no laboratório de conservação, porque eu adorava ver como é que eles trabalhavam. Eles estavam restaurando uma roupa de um samurai. Era lindíssima: toda em malha de metal, a espada com gemas preciosas encrustadas.

No dia seguinte ao incêndio, eu fui para lá de manhã cedo, claro, e a primeira pessoa que eu encontro é a Ana Eugenia Amorim Barbosa, a restauradora. Aí eu a abraço, a gente não se falava. Todo

mundo, assim, com aspecto cadavérico, arrasada, a gente só se abraçava e chorava. Não tinha como.

Mas quando eu vi a Ana, eu falei: “Ana, e a roupa do samurai?”. Ela disse: “entreguei na sexta-feira para exposição”. No domingo pegou fogo. Então, são esses detalhes que a gente sofre até hoje. Porque eu perdi tudo também. Nós ficamos sem uma cadeira, sem uma mesa, sem nada, sem nada.

Quando se diz: “ah, lá se foram 200 anos de história do Brasil...”, não é da história do Brasil, é da história da humanidade. Essa roupa foi datada por um especialista como do começo do século XVIII ou do final do século XVII. São muitos séculos de história ali.

Entre tantas raridades, havia uma múmia, dentre três existentes de uma mesma família. As múmias eram feitas por famílias especializadas, cada uma tinha um toque diferente. Então, só havia três múmias dessa família. Uma estava no Museu Nacional. A Discovery fez uma reportagem chamada *As Múmias do Rio*. Eram raríssimas. Então, é a história da humanidade, não é a história do Brasil de 200 anos. E a primeira reunião que a gente tem é com aquela hashtag “Museu Nacional Vive”. Ainda está sendo muito difícil. A gente ainda não conseguiu se alojar, nem vai.

O Museu Nacional, aquele prédio, quando ele ficar pronto, vai ser só exposição.

(Elizete) Embora haja todo um trabalho de diversas pesquisadoras e pesquisadores da própria Universidade Federal do Rio de Janeiro em manter e ampliar o acervo do Museu Nacional, sabemos que houve e há um descaso público com relação ao cuidado dos bens culturais brasileiros. Diante do incêndio, como podemos falar sobre as políticas de memória e suas ausências? Como podemos pensar nas políticas de acervos?

(Profa. Tania) Quando fui à ANPOL, salvo engano em 2016, antes do incêndio, eu fiz uma comunicação sobre políticas de memória e políticas de acervo. Primeiro, em nível do Estado, eu acho que não existe uma política de acervo, o que é uma preocupação, porque é a Pinacoteca em São Paulo que pega fogo, é o Museu da Língua Portuguesa que pega fogo... Toda hora você está vendo isso.

Logo depois do incêndio, aqui no Rio, a UFRJ fez um encontro sobre museu, literatura, e eu fiz a mesa de fechamento. E, nesse dia, também tinha a fala de um rapaz do Museu Afro Brasil, lá de São Paulo – e ele falando da precariedade do prédio, que chove dentro. É um monte de balde aqui também. Uma ocasião as múmias foram inundadas, a água escorria na parede, dentro da exposição. Teve que vir uma equipe estrangeira para restaurá-las. Elas ficaram em umas câmaras com sugador de umidade, por meses. Então, o Estado não investe.

Você tem o IPHAN, mas o instituto tem a prerrogativa de que o patrimônio é patrimônio e não pode ser alterado. Então, só pode restaurar se for com peças originais, o que para nós é muito difícil.

Agora, pegando mais um miolo da sua pergunta, por que eu escrevi política de acervo e política de memória? Primeiro para pensar a relação entre acervo, arquivo e memória. Depois porque a instituição que guarda não entende o que é guarda, pensa que é posse. E aí há uns movimentos de bloqueio a pesquisadores. Eu sofri isso lá dentro, mesmo sendo de lá, sendo chefe de departamento, dentro do setor em que eu trabalhava. Impressionante.

Por isso é preciso denunciar, não tem uma política de acervo, o que é um acervo e uma política

de memória? Ou seja, guarda e não investe na preservação, na sustentabilidade daquele acervo. E as coisas vão se perdendo, vão estragando.

Por exemplo, houve um pesquisador alemão, Curt Nimuendajú, que chegou ao Brasil em 1903. Ele foi o primeiro a classificar as línguas indígenas, fez três mapas com a distribuição das línguas indígenas no Brasil. Em 1905, ele começa as pesquisas em São Paulo, com os Guarani. Ele percorre o Brasil todo, vai até a área das Guianas, da Venezuela, depois ele desce, vai até o Sul. De 1905 a 1945, 40 anos de trabalho.

Em 1958, o Museu Nacional compra esse espólio. Diários de campo, tudo escrito à mão, outros mapas que ele desenhava e muitas fotos. E negativos em vidro e flexíveis.

O Curt Nimuendajú escrevia para o mundo inteiro, e cada carta que escrevia, ele vendia parte do acervo, porque ele precisava sobreviver aqui. Ele mandou muita coisa para o Museu de Gotemburgo, na Suécia. E, nessa época, vem um pesquisador desse Museu de Gotemburgo para o Rio de Janeiro, querendo ver o acervo de Curt Nimuendajú, e nós não tínhamos como fornecer acesso, dada a precariedade das fotos.

Bem, havia quase 500 negativos, talvez um terço do que ele fotografou. Eu concorro ao Edital Universal e a um Edital da FAPERJ, para preservação de acervo, ganho para digitalizar esses negativos. Depois dessa digitalização, as fotos passam por um tratamento específico em que o resultado final é 95% de fidelidade ao original. E eu julgava que qualquer aluno meu poderia trabalhar na restauração desse material. Mas meu filho, que é formado em Antropologia Visual, falou que isso é um acervo raro, não tem como os meus orientandos, que eram de Iniciação Científica, por exemplo, realizarem esse trabalho. Ele me recomenda, então, o contato com a FUNARTE. E a FUNARTE faz o ofício de cooperação comigo. E consegui fazer apenas a digitalização.

Para a digitalização dos negativos até hoje estou tentando verba para restaurar. Um negativo desses leva de três a quatro dias para você recuperar a digitalização, é um profissional especializado que cobra mil reais de diária.

Assim, o cuidado com a memória acaba acontecendo por uma iniciativa individual, em que se recorre a editais, torcendo para ganhar. Mas não deveria ser individual. Quer dizer, a gente deveria ter exatamente uma política de cuidado, de restauração, de proteção, de divulgação, de acesso. Porque no instante que eu fizer isso, vai estar público. Vai ficar numa nuvem lá da biblioteca. Qualquer pesquisador pode usar.

Eu não sou a dona. É isso que é guarda, não é propriedade. Então, é isso que eu chamo de falta. Uma política de acervo e uma política de memória.

(Elizete) Em seu texto “Museu Nacional, História e Poética do Saber” (2020), você analisa a formulação #museunacionalVIVE e o papel da memória digitalizada. O movimento de reconstrução do museu através de uma memória-imagem produzida por fotos, papéis digitalizados, filmes, CDs e HDs possibilita outras formas do sujeito se relacionar com o Museu Nacional. Como você compreende esse processo de reinvenção do acervo perdido? Como analisar a relação que o sujeito contemporâneo tece com a memória e o espaço digital?

(Profa. Tania) Então, a pergunta é muito interessante. Eu não sei se o brasileiro está pronto para o Museu Digital e vou explicar o porquê. Por exemplo, eu pego o Uber para ir para o Museu Nacional e sempre vem a pergunta: “quando é que vai restaurar?” Nós ganhamos outro terreno, que é com módulos habitacionais, é onde a gente está se instalando, em frente ao Museu Nacional.

As pessoas ficam na expectativa: “Ah, porque quando eu era criança, quantas vezes eu vinha aqui com o meu pai... Quando que vai reabrir?”, “Ah, eu quero trazer meu neto...”. E não tem mais isso. Então, o que eu percebo é esse imaginário de que um dia o museu vai reabrir com tudo dentro, e não vai.

Aquele Museu Nacional não existe mais. Só a fachada. Acabou, acabou.

Vai ser uma coisa de muita peça 3D, pois havia um projeto lá dentro de trabalhar com a impressora 3D, digitalizar, escanear as peças. E aí o que tem dele de imagem, digitalizado, tem que ir para uma base digital onde estão muitos museus do mundo, e pensar num outro museu.

Agora, quando você fez essa pergunta, é superinteressante, temos o sujeito contemporâneo na relação com o digital. Eu tenho um laboratório, que é o Labedis, *Laboratório de Estudos do Discurso, Imagem e Som*, que está fazendo 10 anos. Essa semana realizamos um seminário, vocês têm que acessar, está gravado lá no canal. Ontem foi a palestra da Cristiane Dias, da Unicamp, e da Silmara Della Silva, da UFF. Fantásticas as duas palestras, dava vontade de ficar a noite toda ouvindo. A Cristiane está preocupada com essa constituição desse sujeito contemporâneo digital.

Então, ela fez dois deslocamentos interessantíssimos. Primeiro ela apresenta a noção de sujeito de dados, que é esse sujeito contemporâneo que fica à mercê da tecnologia, que não faz nada sem o digital. Depois, ela questiona: o que é texto? Então, como a Orlandi define, o texto é uma unidade imaginária com início, meio e fim. Foi muito interessante porque a Cristiane trouxe para nós a série de memes que surgiram a partir da cadeirada do Datena^{III}. São muitas publicações, muitas, uma atrás da outra. Então ela bota em xeque essa noção do texto em papel. Continua sendo uma unidade imaginária, mas não tem fecho. Ela vai definir esse texto digital como serial, é uma unidade imaginária, mas serial, porque não tem fim.

São outras formas de discursividade, outras formas de textualidade, e aí tem que se repensar essa constituição desse sujeito contemporâneo. Acho que essa pergunta foi muito oportuna. Então, é assim, é um sujeito interpelado pelo digital, e a gente vai ter que se conformar com o museu digitalizado.

(Gesualda) Os avanços conquistados até aqui, no que diz respeito à defesa das questões indígenas, são significativos. Há exemplos, é claro, da nossa Constituição de 88, que reconhece a importância das questões indígenas, a sua organização social, costumes, línguas, crenças, tradições e os direitos originários sobre as terras que tradicionalmente ocupam. Temos a Lei 14.402 (2022), que busca valorizar a diversidade das culturas dos povos originários e que definiu 19 de abril como Dia dos Povos Indígenas. E também a Lei 11.645 (2008), que torna obrigatório o estudo da história, cultura indígena e afro-brasileira nos estabelecimentos de ensino fundamental e médio.

III Em 2024, durante um debate político na corrida eleitoral para a disputa pela Prefeitura de São Paulo, o candidato José Luiz Datena agrediu com uma cadeirada o seu adversário, Pablo Marçal.

No seu entendimento, o conjunto de leis relativas às questões indígenas contemplam as questões de políticas de línguas? Como é que você vê isso a partir de sua experiência? Como essa legislação tem produzido mudanças? Como que a gente percebe diferenças nas políticas públicas? Como você vem observando essa relação entre a nova legislação, suas mudanças, seus marcos, e o que a gente consegue perceber enquanto mudança social?

(Profa. Tania) Primeiro, a gente precisa das leis. Disso não há dúvida. As leis são muito centradas na sustentabilidade das etnias, em função da questão das terras, do território. Mas o que se tem em termos de efetivação é muito pouco. Principalmente nas propostas curriculares.

A BNCC vem falar de bilinguismo e multilinguismo associado às línguas indígenas, mas sem nenhuma reflexão, como é que isso pode acontecer na prática? Há algum tempo, uma aluna minha fez uma dissertação sobre a lei que obriga os livros didáticos a falarem sobre a cultura indígena e negra. Gente, nós pegamos uns 10 livros didáticos, os autores usam qualquer publicidade. Por exemplo, me lembro de uma da Pepsi, que estava no livro, que apresentava o indígena falando assim: “serve para mim beber?”. Uma coisa assim, discriminando, sabe?

Ou seja, essas leis garantem escola bilíngue. Quantas escolas indígenas bilíngues existem? Você vai contar uma, duas, três. Garantem o atendimento médico e social com o intérprete da língua? Onde é que isso tem? Nas áreas indígenas em que essas medidas vêm sendo mais implementadas, como lá no Alto Rio Negro, porque a população local não é só de indígena, há também falantes de Nheengatu. Então, ali, de uma certa forma, ainda tem um atendimento bilíngue, escolas bilíngues.

A primeira lei de cooficialização das línguas indígenas tornou o Baniwa, o Nheengatu e o Tucano co-oficiais. As línguas foram cooficializadas, mas a cooficialização delas decorre de uma série de práticas: ensino bilíngue, atendimento bilíngue, uma série de coisas... E só agora a lei foi implementada, dez anos depois da cooficialização.

Eu, a Juciele Dias (UERJ) e a Luciana Nogueira (UFSCar) fizemos um artigo sobre a BNCC, pegando essa questão do multilinguismo: como é que a BNCC trata? O que é letramento? Várias questões nós sublinhamos ali, foi publicado na *Policromias*^{IV}. Critica-se muito essas leis. Mas elas estão aí, a gente se vale delas quando é preciso.

As leis são artefatos políticos, artefatos importantes, e artefatos aos quais sempre se pode recorrer em função do direito que está previsto ali. Vocês estão vendo como o marco temporal está sendo resignificado, só até a data da Constituição? O que é isso? É tudo muito perverso. É um apagamento sucessivo de toda essa história. Quase uma perseguição, é uma perseguição. E é o esvaziamento da própria Constituição.

(Gesualda) Como a Mirielly disse, a gente estudou seus textos no grupo de estudos^V e posso lhe dizer

IV DIAS, J. P.; NOGUEIRA, L.; SOUZA, T. C. C. de. Sentidos de línguas brasileiras na BNCC: tensões entre imaginários de unidade e de diversidade. *Policromias* – Revista de Estudos do Discurso, Imagem e Som, v. 6, n. 3, p. 318-339, set.-dez. 2021.

V GPTD - Grupo de Pesquisa Estudos do Texto e do Discurso: entrelaçamentos teóricos e analíticos (Unicentro-UFPR).

assim, foi um momento de ruptura com muitos paradigmas. E eu destacaria sua observação de que as línguas indígenas não são línguas ágrafas, ou seja, não podem ser definidas pela ausência de grafismo. Isso foi bastante forte, causou um impacto bastante grande. A senhora poderia falar um pouquinho mais acerca do registro da memória das línguas de oralidade, as quais não têm, como a senhora defende nos seus textos, uma inscrição necessariamente empírica? Quais seriam as implicações desse aspecto para (re) pensarmos questões de memória, sobretudo a discursiva?

(Profa. Tania) Antes do Bakairi, eu já tinha estudado algumas línguas do tronco tupi, principalmente tupi-guarani. Já tinha escrito sobre o Tapirapé, em um artigo na disciplina do Eduardo Guimarães, quando eu fazia o doutorado lá na Unicamp, e ele publicou numa revista antiga, extinta, que se chamava Série Estudos, publicada pelas Faculdades Integradas de Uberaba. Mas eu me atrevi a fazer análise do discurso na língua indígena. Falo em atrevimento porque fazer análise do discurso em português, na minha língua, já é difícil. Você imagina na língua indígena!

Eu terminei o mestrado em 78 e fiquei seis anos estudando as línguas indígenas. Quando eu entro para o doutorado, em 84, eu já tinha recursos do CNPq para começar a estudar o Bakairi. Já no Museu Nacional, em 1983, eu decido que vou trabalhar com o Bakairi. Então, eu começo a ler o Von den Steinen, começo a ler tudo. E um missionário do Summer escreve sobre o discurso Bakairi de uma forma que eu achei fantástica. Porque é uma língua que tem um sistema de referência de pessoa bastante particular: há seis palavras para dizer a terceira pessoa, o “ele”; três para indicar se o nome é animado e três para não animado. Então, *mâkâ*, *awâka* e *mâwâkâ* é para dizer *ele* quando me refiro ao ser animado. E as outras três formas é para me referir às palavras não humanas, os correlatos *mârâ*, *awârâ*, *mawârâ*. E como é que ele, o pesquisador do Summer, definiu o que chama de discurso bakairi?

Para vocês entenderem melhor, dou um exemplo: eu chamo *mâkâ* Gesualda. Então a Gesualda vai ser o tema da nossa conversa, é o ator principal, já que o pesquisador do Summer diz que o discurso se faz como uma cena. Depois, entra a Mirielly na conversa, então o locutor promove *mâkâ* Gesualda para um personagem secundário, no caso, *awâkâ* Gesualda, para a Mirielly poder ser *mâkâ*. E *mawâkâ*, o terceiro personagem, é um que a gente nunca ouviu falar. Ah, agora vai entrar uma tal de Tania, que será uma *mawâkâ*. Quando li essa descrição, falei: “isso é fantástico, eu quero estudar isso, e eu vou para a UNICAMP”.

Pelas peculiaridades dessa língua, me propor a estudá-la em perspectiva discursiva foi um atrevimento meu, mas a Eni Orlandi aceitou me orientar, e à medida que eu fui conhecendo a Análise do Discurso, eu vi o tamanho da dificuldade de poder discutir o político, o ideológico, nessa língua outra, nesse mundo outro, do qual eu não faço parte. E eu trabalhava, eu era professora na PUC Rio, então eu não podia ir toda hora para a aldeia, tinha que ser nas férias, com recursos muito escassos. Ou então o CNPq dava o recurso, liberava um ano depois, com uma inflação louca, dava 80% de inflação por mês. Foi muita dificuldade, eu levei oito anos para escrever a tese, e quando eu termino, falo para a Eni: “eu descobri a oralidade!”.

Eu falo para os meus alunos, vocês precisam ter uma sensibilidade que vá além de saber a lista de palavras da língua, ou as frases que você quer saber, ou como funciona o verbo, vocês têm que saber

muito além. O meu diário de campo me salvou muito nesse sentido, porque eu tinha as atividades durante o dia, e à noite eu ficava descrevendo o dia, e ali surgiam as questões. Quando pela primeira vez cheguei para iniciar a pesquisa, era a época do batizado do milho. E aí, as velhas me chamam para fazer a pintura corporal, então eu vou lá. As moças estão sem roupas, cobertas com vestido; as crianças sentadas no chão; as senhoras, duas velhas, responsáveis pela pintura, estão pintando o corpo da moça e estão explicando: “Olha, isso aqui que a gente faz assim, isso é a casa do morcego”. E ela falava na língua assim: “*cemimo ety ‘casa do morcego’*”. A outra pintura era a casa do tamanduá. E aí, ela me pinta de casa do morcego. Então, até hoje, quando eu vou lá, peço para me pintar com a casa do morcego, porque foi como ela me identificou. Isso é toda uma inscrição, que se estrutura como um arquivo. Um arquivo que não pode mudar.

Isso não é grafismo, sabe? A antropologia trata isso como grafismo. E dentro de uma visão evolucionista, por exemplo, no trabalho de Emília Ferreiro, com o construtivismo, e da Ana Teberosky, a criança, quando faz o movimento de fazer o F e o P, trata-se de grafismos que irão evoluir para a escrita. Não, eles não evoluem para a escrita. Aquela é a forma de os Bakairi dizerem. Não tem que evoluir para a escrita. Não tem que decifrar. Aquelas inscrições são o próprio arquivo.

Quando a criança via a minha pintura, todo mundo falava que o meu braço estava com “casa de morcego”. Isso não é letramento? Isso não é arquivo? Não é só a memória. A dança também é sempre a mesma. Eu voltei lá agora, e eles estão dançando da mesma forma de 40 anos atrás. Então, tem um arquivo, não é? Até o desenho da aldeia já é um arquivo.

(Gesualda) A nossa dificuldade, a de nós não-indígenas, é fazer esse deslocamento. A gente vai pensar sempre a partir da escrita, não é? Aí, eu lhe pergunto: como manter o registro dessa cultura, que não é a do ortografismo, é de outra ordem, diante, por exemplo, do extermínio dos povos indígenas? Porque se nós mantivermos enquanto sociedade da escrita, nós vamos manter a partir do paradigma da escrita. Não é disso que se trata, não é? Mas e esses povos que estão em extinção, como fica esse paradoxo, já que suas práticas se extinguem juntamente com eles e a escrita, por si só, não dá conta de um registro mais amplo, que abarque as cosmogonias ?

(Profa. Tania) Está se perdendo. Agora, em maio, a gente estava em um encontro lá em Lyon, com brasileiros estudiosos de Análise do Discurso e de Literatura, e o meu texto foi justamente sobre língua e partilha de poder. Tem um ritual no Bakairi, o Iakuigady.

É um ritual em que uma máscara é usada. Então, tem um senhor que ainda faz as máscaras para vender, não para usar no ritual. Tem a família dona da cerâmica, a família dona da música, a dona da cestaria. Embora hoje em dia já não está tão restrito assim, cada família é obrigada a construir a própria máscara para que esse ritual aconteça. O ritual é muito complexo, são 23 máscaras, 16 retangulares e 16 ovais, cada uma com a pintura própria, a música própria, o nome próprio e uma função específica no rito. Bem, esse ritual só pode acontecer se houver harmonia entre as famílias. E eles estão brigando por causa do agronegócio. O ritual não acontece há mais de 30 anos. A máscara não pode ser feita de qualquer madeira, e quando uma família está arrendando as terras para o agronegócio, muitas vezes, ali

está a madeira da máscara. Isso está arquivado, você está vendo, até na própria constituição territorial, mas eles não podem ir lá e simplesmente pegar, porque aquela terra não é mais Bakairi, está arrendada. Então, eu perguntei, e aí, nunca mais vocês vão fazer o Iakuigady? Ele disse: “não, professora, vai acabar, nunca mais a gente vai ter o Iakuigady”.

Esse senhor, ele faz todas as máscaras retangulares. Eles fazem para vender, não com as madeiras específicas, mas com as que tem à mão. Mas, para o ritual, ele não pode fazer para a família do outro. Não é a máscara, vamos dizer, ritualística em si, eles fazem cópia. Então, enquanto cópia, enquanto foto, o Iakuigady está registrado. Mas, enquanto prática, o meu orientando, o Valdo, ele tem 41 anos, ele disse: “eu não me lembro de ter visto o Iakuigady”. A etnia e os valores permanecem inscritos nessa forma material, física que é a máscara.

(Gesualda) Que indicações ou recomendações você daria para os novos pesquisadores que desejam investigar línguas indígenas e arquivos de oralidade?

(Profa. Tania) Um aluno veio fazer uma disciplina comigo sobre línguas indígenas, e ele não é voltado para o estudo das línguas indígenas, ele é da vertente gerativa, mas, no primeiro dia de aula, ele disse: “eu não quero mais fazer o que eu estou fazendo, agora eu quero estudar línguas indígenas. Como a senhora estuda?”. Eu falei para ele, antes de pensar em trabalhar a língua como uma mera lista de palavras ou de frases, de ficar preocupado com o que é a teoria, ou sobre ergatividade, ou sobre língua nominativa acusativa, tem que conhecer o povo, tem que conhecer a história deles, tem que vivenciar, conhecer as condições materiais de existência daquela língua, para depois, então, pensar de que forma você vai articular a Linguística.

Entrevistadoras - Agradecemos a oportunidade dessa escuta e a possibilidade de registro. Obrigada pela tarde memorável.

Referências

SOUZA, T. C. C. Museu Nacional, história e poética do saber. Policromias – Revista de Estudos do Discurso, Imagem e Som, Rio de Janeiro, v. 5, n. 3, p. 404-425, set./dez. 2020.

SOUZA, Tania Conceição Clemente de. Língua, materialidade discursiva e cosmogonia. Linguagem em (Dis) curso – LemD, Tubarão, SC, v. 22, n. 3, p. 501-511, set./dez. 2022.

SOUZA, T.C.C. “Línguas de oralidade, ortografia e materialidade linguística.” in: Memória e atualidade da Amazônia: ensino e línguas. FRAGOSO, Élcio Aloísio; DIAS, Juciele Pereira e OLIVEIRA JÚNIOR, Carlos Davis Barroso. 1. ed. – Campinas, SP : Pontes Editores, 2023.