

SOBRE NARRATIVAS ORAIS INDÍGENAS: TEMPO E RELAÇÕES DE PODER

Ivânia dos Santos Neves*

RESUMO: Desde 1998, realizo projetos com sociedades indígenas Tupi e o contato com suas narrativas orais demonstrou como elas organizam-se em diferentes temporalidades. O apagamento dessas diferenças imposto pelo sistema colonial criou a ficção de um tempo universal da história. Neste artigo, analiso diferentes temporalidades das narrativas orais Tupi. Para isso, desenvolvo, primeiro, uma reflexão sobre o processo de naturalização do tempo ocidental e sua importância na escrita da história universal, enunciada pelas línguas europeias, revisito as críticas feitas sobre o tempo etnográfico e as divergências entre tempo e representação nos estudos da linguagem. Na segunda parte, descrevo diferentes temporalidades das línguas tupi relacionadas à criação do lua e analiso a narrativa oral “Kwarahy, Sahy, Sahy-Tatawai e o fogo Suruí” do povo indígena Suruí-Aikewára, a partir das formulações de Michel Foucault (2005) sobre tempo descontínuo e genealogia e procuro mostrar como as condições de possibilidades históricas atravessam o tempo cosmológico dessa sociedade.

Palavras-Chave: Genealogia. Etnografia. Enunciação.

ABSTRACT: Since 1998, I realize projects with indigenous Tupi and contact with their oral narratives demonstrated how they are organized in different temporalities. The deletion of these colonial system imposed by the differences created the fiction of a universal time in History. In this paper, I analyze different times of oral narratives Tupi. For this, first, I develop a reflection on the naturalization process in the Western time and its importance in the writing of world history, enunciated by European languages, revisit the criticism of the ethnographic time and differences between time and representation in language studies. In the second part, I analyze an oral narrative "Kwarahy, Sahy, Sahy-Tatawai and fire Surui," related by indigenous people Suruí-suruí do pará, from Michel Foucault's formulations (2005) on discontinuous time and genealogy and I seek to show how historical possibilities conditions cross the cosmological time of this society.

Keywords: Genealogy. Ethnography. Enunciation.

Considerações iniciais sobre o tempo

- Olha, esta história aconteceu em outro tempo. Não é no tempo de vocês, não. Dá pra entender?

- Como assim?

- É um tempo diferente. Olha, pra entender coloca aí no teu caderno: no tempo que nós éramos brabos.

Arihera Suruí

*Doutora pela Unicamp. Docente do Programa de Pós-Graduação em Letras e do Programa de Pós-Graduação Comunicação, Cultura e Amazônia da UFPA – E-mail: ivanian@uol.com.br

Dependendo do campo de saber a que esteja associada, a análise do tempo pode percorrer caminhos bem diferentes. Definir o que é o tempo de forma linear é difícil, fala-se do intervalo de tempo, do tempo como elemento da narrativa, do tempo da história. Ele tem interessado aos linguistas, aos antropólogos, aos historiadores, aos críticos literários, aos economistas e aos físicos. Esses universos pluridimensionais do tempo nos afetam a todos os “instantes” e aqui escrevo na temporalidade do raciocínio acadêmico ocidental, diferente dos tempos das narrativas indígenas, das possibilidades literárias do tempo, da informalidade do cotidiano. Escrevo circunscrita a este tempo-espaço definido como artigo acadêmico.

A continuidade marcada do tempo nas culturas do Ocidente alimenta a ilusão de que é possível controlar a experiência do homem no planeta, ou pelo menos, escrevê-la a partir de um começo e de um final controláveis pelo calendário. Michel Foucault, no famoso prefácio de “Arqueologia do Saber”, fez uma das mais ousadas propostas em relação à desnaturalização do tempo contínuo, assinalando seu caráter político.

A história contínua é um correlato indispensável à função fundadora do sujeito: a garantia de que tudo que lhe escapou poderá ser devolvido; a certeza de que o tempo nada dispersará sem reconstituí-lo em uma unidade recomposta, a promessa de que o sujeito poderá, um dia, - sob a forma da consciência histórica -, se apropriar, novamente, de todas essas coisas mantidas a distância pela diferença, restaurar seus domínios sobre elas e encontrar o que pode chamar sua morada. (FOUCAULT, 2005, p. 24)

Este tempo contínuo e cronológico, instituído pelas culturas ocidentais no continente americano, dividido em antes e depois de Cristo e secularizado pela objetividade do movimento de translação da terra em torno do sol, representou um dos principais dispositivos do sistema colonial. O tempo europeu definiu a história universal e estabeleceu-se como um potente controle das memórias e das formas de narrar dos povos colonizados. Esta temporalidade singularizou o tempo da tradução das línguas locais para as línguas europeias e produziu uma fantasia que a maioria de nós, ocidentais, toma como uma verdade absoluta. É preciso desnaturalizar o tempo único do Ocidente.

Em função dos primeiros trabalhos com sociedades indígenas, desenvolvidos no Planetário do Pará, comecei a perceber outras formas de compreender as estrelas, as luas, as estações do ano. Desde 1998, os céus dos povos indígenas apresentam-se a meus olhos com configurações bem

diferentes da tradição sumério-grega, base da astronomia ocidental. Não imaginava, no entanto, que a pesquisa empírica com uma sociedade indígena me faria ampliar tanto as dimensões do tempo.

Em 2003, na primeira pesquisa etnográfica, ainda no mestrado, estava interessada em conhecer as constelações e as narrativas orais Suruí-Aikewára relacionadas ao céu. No denso levantamento bibliográfico que antecedeu a primeira viagem à Terra Indígena Sororó, como constatei mais tarde, havia uma série de autores que falavam de perspectivas diferentes sobre o tempo. Nas aulas de teorias da antropologia, as críticas ao presente etnográfico com que foram escritas as primeiras monografias clássicas da antropologia eram bastante vigorosas. Mas foi com Arihera Suruí e sua família que entrei, de fato em contato com outra perspectiva cosmológica de tempo.

Não se tratava apenas de pensar o presente etnográfico das primeiras monografias como uma espécie de alocronia, que nega a perspectiva histórica ao Outro do europeu. Para Fabian (2013).

É difícil falar sobre o Tempo, e podemos deixar aos filósofos a tarefa de refletir sobre as razões. Mas não é difícil mostrar que falamos, de forma fluente e profusa, *através* do Tempo. O Tempo assim como a linguagem ou o dinheiro, é portador de um significado, uma forma por meio da qual se define o conteúdo das relações entre o Eu e o Outro. Além disso – como nos recorda a conversa entre o Sr. Bounderby, o dono da fábrica, e o Sr. Childers, o acrobata-, o Tempo pode dar forma a relações de poder e desigualdade, sob as condições da produção industrial capitalista. (FABIAN, 2013, p. 33)

Entre os povos Tupi, como vim a saber durante a pesquisa do doutorado na linguística, as definições ocidentais de passado, presente e futuro não faziam sentido, *a priori*, em seus tempos cosmológicos. Atualmente, no entanto, grande parte dos interlocutores com quem dialoguei nestes anos de pesquisa em terras indígenas brasileiras produz enunciações fraturadas que se inscrevem em pelo menos duas perspectivas culturais. Suas narrativas, muitas vezes assinalam também temporalidades diferentes, a do contato, cronológica e ocidental e a que eu chamo de cosmológica, aquelas narradas nos tempos singulares de suas culturas. (NEVES; CARDOSO, 2015)

Desde o início sistemático da colonização, o eurocentrismo, com suas variações impôs-se como uma ordem quase irrevogável, que determinou inclusive as línguas oficiais da ciência ocidental na atualidade, elas são todas europeias, com temporalidades europeias. Este processo descontínuo e difuso, no entanto, foi sempre marcado pela resistência a esta ordem e entre outros efeitos, produziu nas sociedades latino-americanas uma condição de “estar ou sentir-se entre”:

A diferença colonial cria condições para situações dialógicas, nas quais se encena, do ponto de vista subalterno uma enunciação fraturada como reação ao discurso e à perspectiva hegemônica. Assim, o pensamento liminar é mais do que uma enunciação híbrida. É uma enunciação fraturada em situações dialógicas com a cosmologia territorial e hegemônica. (MIGNOLO, 2003, p. 11)

Neste artigo, proponho uma análise dos diferentes tempos das narrativas orais Tupi. Para isso, na primeira parte faço uma reflexão sobre a naturalização do tempo ocidental e sua importância na forma que se escreve uma suposta história universal, enunciada pelas línguas europeias. Nesse sentido, revisito as críticas feitas sobre o tempo etnográfico e as divergências sobre tempo e representação nos estudos da linguagem.

Na segunda parte, analiso uma narrativa oral “Kwarahy, Sahy, Sahy-Tatawai e o fogo Suruí” do povo indígena Suruí-Aikewára, que vive no sudeste paraense, na Terra Indígena Sororó. Em dois momentos realizei projetos de pesquisa e extensão com eles (2003/2004, 2010/2012). Também retomo, ao longo do texto, outras experiências de pesquisas com sociedades indígenas Tupi. A partir das formulações de Michel Foucault (2005) sobre tempo descontínuo e genealogia, procuro mostrar as duas diferentes temporalidades em que os Aikewára enunciam suas narrativas e como as condições de possibilidades históricas atravessam seu tempo cosmológico.

1 Sobre o tempo presente na antropologia

Já sabemos bem que antropologia é uma ciência que nasceu para estudar o Outro do Ocidente e desde o início as narrativas orais dos povos exóticos e selvagens, como não poderia deixar de ser, ganharam bastante destaque. No continente americano, as pesquisas estiveram associadas mais especificamente às narrativas orais indígenas. Na sequência deste artigo, vou tratar especificamente do tempo dessas narrativas, mas antes, considero importante assinalar alguns aspectos do tempo em que foi escrita boa parte das produções etnográficas: o presente etnográfico.

Deve-se a este tempo uma percepção a-histórica da realidade das sociedades indígenas. Sempre no presente, as monografias muitas vezes simulavam uma situação histórica bem anterior ao contato e silenciavam os efeitos da colonização sobre os povos pesquisados. Nesse sentido, é importante notar que ainda hoje, existe um estereótipo em relação aos povos indígenas associado à nudez e à selvageria e, para ser “índio” de verdade, ele deve apresentar-se apartado das

transformações históricas de sua sociedade. “Índio de verdade” deve estar preso no presente etnográfico.

A antropologia interpretativa proposta por Clifford Geertz e seus questionamentos sobre a subjetividade do etnógrafo, o tempo etnográfico e o saber local contribuíram bastante para que se revisse a postura onisciente e sacralizada do antropólogo. Não lhe bastava identificar os elementos estruturais e sua concepção de cultura estava enredada em uma teia de significados. Depois de Geertz, definitivamente a etnografia passou a ser concebida como uma ação simbólica e o tempo da etnografia desnaturalizou-se.

Para Fabian (1983), o presente etnográfico é representado, na maioria dos textos antropológicos de forma etnocêntrica. Essa opção de temporalidade inventa uma ficção etnográfica. Um bom exemplo dessa situação é a monografia clássica de Malinowski “Os Argonautas do Pacífico Ocidental” (1922/1976). Ao final da leitura, fica a sensação de que ainda hoje os trobriandeses estão lá, realizando seus rituais.

Ainda na primeira metade do século XX, o próprio Malinowski fez considerações sobre o tempo etnográfico. Ele se confessava evolucionista e acreditava que era possível se chegar às origens da cultura humana, embora para isso não considerasse necessária uma pesquisa histórica. Supostamente seria possível encontrar, na atualidade, comunidades humanas que ainda vivessem na Idade da Pedra. Em sua produção fica evidente o descaso com a perspectiva histórica da cultura. (NEVES, 2009, p. 66)

Malinowski, embora não tenha revisto suas monografias, chegou a declarar que esse tipo de construção etnográfica acabava por fantasiar a realidade dos povos “primitivos”. Há uma perspectiva política neste tempo. Adam Kuper avaliando esta posição sobre a interferência da cultura europeia nas sociedades africanas, pondera:

Malinowski passou a ver a realidade etnográfica não como “culturas selvagens” mas, outrossim, como culturas coloniais em processo de rápida mudança. As suas obras primas etnográficas não consubstanciaram esse *insight* e serviram de poderoso exemplo de como as culturas tribais podiam ser descritas como se estivessem “incólumes”. (KUPER, 1978, p. 47)

Ainda hoje, muitas monografias sobre os povos indígenas brasileiros, escritas neste presente etnográfico, continuam criando a ilusão de que as sociedades indígenas vivem em harmonia com

sua cultura. Sem a perspectiva histórica, muitas vezes a nossa cultura acadêmica, escrita em uma língua europeia, revela a permanência dos interesses coloniais.

O texto etnográfico, assim como todos os textos científicos está sujeito às condições de possibilidades históricas de sua emergência: os primeiros contatos (através de um amigo, da FUNAI), o patrocinador da pesquisa (Fundação Ford, CNPq, recursos próprios), o responsável pela publicação (a UNESCO, uma editora comercial), a perspectiva teórico-metodológica (inclinação do orientador, associações religiosas). Enfim, há muitas instituições envolvidas na pesquisa etnográfica e uma série de escolhas subjetivas, atravessadas por relações de poder.

2 Tempo e Linguagem

Assim como a antropologia e a história, também a teoria literária e a linguística sempre estiveram envolvidas com questões relacionadas à representação do tempo e o estudo das narrativas orais, conseqüentemente também está nesta fronteira. Na partilha da autoridade científica, as narrativas orais indígenas, classificadas como manifestação literária ou religiosa, dentro de perspectivas cartesianas, não são consideradas fontes históricas no Ocidente. Existe também uma interdição institucionalizada pelo discurso científico ocidental que resiste em considerá-las como produção de conhecimento.

Michel Pêcheux analisa de que forma aconteceu a divisão, no Ocidente, entre os textos literários e os científicos e procura mostrar como, a partir de Pascal, estes dois tipos de textos passaram a constituir dois cânones diferentes. Desta forma, ele visibiliza como nossos gestos de leitura em relação ao discurso científico se hierarquizaram. Para Pêcheux (1994):

Evidentemente, este divórcio cultural entre o “literário” e o “científico” a respeito da leitura de arquivo não é um simples acidente: esta oposição, bastante suspeita em si mesma por sua evidência, recobre (mascarando esta leitura de arquivos) uma divisão do trabalho social de leitura, inscrevendo-se numa relação de dominação política: a alguns o direito de produzir interpretações originais, logo, “interpretações”, constituindo, ao mesmo tempo, atos políticos (sustentando ou afrontando o poder local); a outros a tarefa subalterna de preparar e de sustentar, pelos gestos anônimos do tratamento “literal” dos documentos, as ditas “interpretações”. (PÊCHEUX, 1994, p. 58)

As narrativas orais, das sociedades “primitivas”, situam-se dentro do universo literário do Ocidente, mas, pelo grau de ilogicidade, diante de nossa racionalidade, por serem narradas em um tempo politicamente irreconhecível, muitas vezes são classificadas como mitos e lendas e acabam

num lugar menor, tanto na história universal, como nos cânones literários. A administração destes *gestos de leitura* faz parte do dispositivo colonial que instituiu racionalidades superiores e inferiores.

Sabemos que o tempo é um dos principais elementos das narrativas e da dificuldade de estabelecer um limite entre o idealizado tempo da história universal e o tempo de todas as possibilidades de ficção. Todorov, analisando como a obra literária constitui-se entre o tempo dos acontecimentos e o tempo das representações, afirma:

Em nível mais geral, a obra literária tem dois aspectos: ela é ao mesmo tempo uma história e um discurso. Ela é história no sentido em que evoca uma certa realidade. Acontecimentos que teriam ocorrido, personagem que desse ponto de vista se confundem com os da vida real. Esta mesma história poderia ter sido relatada por outros meios; por um filme, por exemplo, ou poder-se-ia tê-la ouvido pela narrativa oral de uma testemunha, sem que fosse expressa em um livro. Mas a obra é, ao mesmo tempo, discurso: existe um narrador que relata a história; há diante dele um leitor que a percebe. (TODOROV, 2008, p. 220/221)

Quando se passa da realidade para a representação, o tempo em que os acontecimentos vão ser narrados já não obedece mais às circunstâncias da realidade em que aconteceram.

O problema da apresentação do tempo da narrativa impõe-se por causa de uma dissemelhança entre a temporalidade da história e a do discurso. O tempo do discurso é, em um certo sentido, um tempo linear, enquanto o tempo da história é pluridimensional. Na história muitos elementos podem-se desenrolar ao mesmo tempo; mas o discurso deve obrigatoriamente colocá-los um em seguida ao outro, uma figura complexa encontra-se projetada sobre uma linha reta. É daí que vem a necessidade de romper a sucessão “natural” dos acontecimentos mesmo se o autor desejava segui-la de perto. Mas a maior parte do tempo o autor não tenta encontrar esta sucessão “natural” porque utiliza a deformação temporal para certos fins estéticos. (TODOROV, 2008, p. 242)

Sem considerar as discussões sobre tempo e linguagem, a tão significativa linguística proposta por Saussure, no final do século XIX, lançaria as bases dos estudos estruturalistas da língua e deixaria de fora qualquer perspectiva de tempo. Para ele, os sistemas linguísticos eram abstratos e não estavam relacionados ao ato da fala. A língua compreendida apenas em seus aspectos internos, sem enunciadores, sem sociedade, sem história, também produzia um tempo especial de representação, reduzido às variações verbais, em tese, politicamente neutro, como todo discurso científico que vai se delinear a partir desta perspectiva.

Benveniste (1989) é quem vai recolocar a questão do tempo nos estudos da linguagem. Preocupado em redimensionar os aspectos externos na análise linguística, ele vai formular a teoria da enunciação e, ainda que não estivesse preocupado em discutir sobre processos de subjetivação,

sua definição de enunciador recoloca a linguagem na história. E, nessa perspectiva, desnaturaliza o tempo neutro e unidimensional de Saussure.

Diante da confusão “natural” em relação ao tempo, Benveniste procura objetivar três acepções de tempo relacionadas à linguagem: tempo do vivido, tempo crônico e tempo linguístico. Seu objetivo principal era mostrar as particularidades do tempo linguístico, como ele relacionava-se com os outros tempos e como constituía o aparelho formal da enunciação.

Queremos mostrar que este termo tempo recobre representações muito diferentes, que são as muitas maneiras de colocar o encadeamento das coisas e queremos mostrar, sobretudo que a língua conceptualiza o tempo de modo totalmente diferente da reflexão.

(...)

As línguas não nos oferecem de fato senão construções diversas do real, e é talvez justamente no modo pelo qual elas elaboram um sistema temporal complexo, que elas são mais divergentes. (BENVENISTE, 1989, p. 70)

Outra perspectiva de reflexão sobre tempo e linguagem, nos anos de 1960, produzida pelo filólogo alemão Harald Weinrich, está relacionada a processos de mediação e consegue assinalar uma perspectiva discursiva para os tempos verbais. Segundo ele, é a *situação comunicativa* que define o tempo verbal a ser utilizado nas narrativas. Embora não estivesse preocupado com diferenças culturais do tempo, a teoria de Weinrich conseguiu identificar duas diferentes dimensões das formas verbais. Ele dividiu os tempos verbais da língua francesa em dois grupos: os tempos do mundo comentado (o *presente*, o *pretérito perfeito composto*, o *futuro do presente simples e composto*) e os tempos do mundo relatado, narrado (o *perfeito simples*, o *imperfeito*, o *mais-que-perfeito*, o *futuro do pretérito*).

La diferencia entre *canta* e *cantaba* no consiste en que la información (semántica) “cantar” añadamos en un caso el información “en el presente” y en segundo “en el pasado”. En expresiones como “canta” e “cantaba”, e solo sobre la base de los tiempos, no aprendemos absolutamente nada sobre o Tiempo del cantar. Los tiempos presente e imperfecto (y los correspondientes en otros idiomas) nos están informando más bien sobre el modo como tenemos que escuchar. Nos dicen si el cantar va ser comentado o narrado. Para el oyente es importante. Reaccionará de forma distinta de un caso a otro. (WEINRICH, 1968, p. 76)

O mundo relatado ou narrado, segundo ele, dá conta de todas as formas narrativas, desde as epopeias até pequenas narrativas que fazem parte do cotidiano. Independente do gênero textual, essas narrativas demandam um comportamento do leitor-ouvinte de passividade, uma vez que, a priori, ele não vai ser convidado a interferir no relato. Já o mundo comentado, do qual fazem parte

todos os outros textos, convoca a participação do leitor-ouvinte. A utilização dos tempos do grupo I exige algum tipo de resposta, verbal ou não-verbal, desse ouvinte-leitor. Mas, em um mesmo texto, sem muita dificuldade, é possível passar do mundo narrado para o mundo comentado.

Analisando os tempos verbais a partir de Weinrich, Benedito Nunes (2003) afirma:

Se o pretérito tivesse compromisso com o passado, não se escreveriam nesse tempo as novelas de ficção científica e romances utópicos, como *Admirável Mundo Novo* de Aldous Huxley, localizados no futuro, e nem se resumiriam no presente enredos de romances históricos, localizados em fases pregressas, ou roteiros cinematográficos a serem realizados. (NUNES, 2003, p. 40)

Considerando a pluralidade cultural do tempo, apesar da produtividade das formulações de Weinrich, que dissociam os tempos verbais do tempo cronológico neutro, é bastante limitada esta dicotomia mundo narrado e mundo comentado.

Além dos tempos verbais, Weinrich também assinala a importância de certas expressões que fazem a passagem de uma situação comunicativa à outra. Ele mostra que, também neste caso, não se trata de uma relação com o tempo cronológico. Para exemplificar, ele usa o enunciado “era uma vez”. Ao ouvir ou ler esta expressão, o leitor-ouvinte logo saberá que há uma troca de planos, um deslocamento em relação ao aqui e agora. Expressões como esta não introduzem apenas um outro tempo, mas nos situam em um outro universo, um universo com tempo próprio. (NEVES, 2009, p. 125)

De qualquer forma, ele identifica uma expressão capaz de trocar o plano temporal das narrativas. Este tipo de enunciado, muito recorrente no início das narrativas orais, mesmo quando contadas em português, também traduz um caráter identitário das línguas e narrativas indígenas, pois apresentam uma forma particular de tempo que as sociedades indígenas encontraram para organizar suas cosmologias.

3 Temporalidades Tupi

As categorias de tempo crônico, tempo vivido e tempo linguístico nos dão pistas de como pensar os tempos que constituem as narrativas orais indígenas, mas são categorias ocidentais, construídas a partir de um universo cultural compartimentalizado em áreas de saber. A seguir, relacionei três tempos narrativos de diferentes povos indígenas, a partir de enunciações fraturadas, já que estão em língua portuguesa.

a) Suruí-Aikewára, narrada por Arihê Suruí, na Terra Indígena Sororó, em São Domingos do Araguaia-PA (2003):

Na época em que nós éramos brabos... Ainda não existia a noite, nem a lua, nem as estrelas, mas um menino muito malinador resolveu mexer numa cabaça sagrada, que guardava o fogo. Quando ele libertou o fogo, ele morreu. (NEVES, 2004, p.63)

b) Mbya-Guarani, narrada por Mariano Mbyá-Guarani, Sítio Arqueológico São Miguel Arcângelo, em São Miguel das Missões-RG (2008):

Foi o pai daquele sol que criou a primeira terra. Não deus tupã. **No tempo do pai primeiro Nhanderu Tenondê**, depois daquele tempo primitivo dos animais. O pai do sol foi embora e a senhora ficou esperando um filho. Com saudade, a senhora falou para seu filho, que estava em sua barriga. (NEVES, 2009, p. 225)

c) Tembé-Tenetehara, narrada por Kudâ'í Tembé, na Terra Indígena Alto Rio Guamá, na cidade de Capitão Poço-PA (2014):

Essa história foi a minha avó, Verônica Tembé, que me contou há muito tempo... É a história do nascimento de Zahy.

No tempo dos nossos antepassados, **Zekwehe Zekwehe**, existiu um cacique que foi muito bom para nosso povo. Ele e sua mulher viviam muito tristes, porque não tinham filho. Maíra, então, resolveu ajudá-los. E quando ninguém mais esperava, nasceu Zahy. (NEVES; CARDOSO, 2015, p. 45)

Os tempos cosmológicos em que os narradores indígenas contam grande parte de suas narrativas orais, não têm tradução para a língua portuguesa, ou mesmo para a cultura ocidental. De imediato, podemos pensar num tempo que antecede à chegada dos não-índios. Mas todos os meus interlocutores indígenas marcaram que são tempos diferentes. Não é necessariamente um passado, nem uma simples marcação de tempo, trata-se de fato de outro universo cultural.

Hoje, no entanto, não devemos imaginar que existam tempos cosmológicos puros, ou mesmo que um dia eles existiram, sob pena de reforçar o discurso de cultura sem história, ou do isolamento dos povos indígenas neste continente até a chegada dos europeus. Os tempos, assim como as memórias misturam-se e fragmentam-se, reinventam novas formas de narrar e resistem à linearidade da racionalidade ocidental eurocêntrica.

4 Tempos Atravessados e Enunciações Fraturadas

Esta história foi narrada em 2003, na Terra Indígena Sororó, na cidade de São Domingos do Araguaia, no Pará, por Arihêra Suruí, uma das narradoras mais autorizadas pela sociedade Aikewára a contar suas histórias cosmológicas, uma sociedade de língua e tradição Tupi. Os Aikewára sempre contavam histórias de estrelas durante a noite, pois gostavam de mostrá-las no céu.

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 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. (NEVES, 2004, p. 87)

Essa narrativa explica a origem do *Kwarahy*/Sol, da *Sahy*/Lua e do planeta *Sahy-Tatawai*/Vênus. O fogo, elemento da natureza, é o criador. Embora narrada em português, a expressão “na época em que nós éramos brabos” remete a um outro universo cultural, ao tempo cosmológico dos Aikewára. Trata-se daquela passagem de universos a que se refere Wenrich (1968).

A primeira narrativa indígena da tradição Tupi que conheci foi “O Nascimento de Zahy”, do povo Tembê-Tenetehara. Zahy era um jovem rapaz, quando todas as noites, anonimamente, começou a dormir com sua tia materna. Nas regras de parentesco dos Tenetehara, a relação sexual entre sobrinho e tia materna configura incesto e deve ser punida. Por isso, depois de revelada sua

identidade, com as manchas de jenipapo deixadas em seu rosto por sua tia, foi expulso da terra e virou o lua. Zahy significa lua.

Pouco tempo depois, conheci a narrativa Makurap, também de tradição Tupi, em que o nascimento do lua, que também é um homem, está relacionado a um incesto entre dois irmãos. Como punição, ele é expulso da terra e vira o lua. Para os Tenetehara, lua é Zahy, para os Makurap é Uri e entre os Aikewára é Sahy. Segundo os Mbyá-Guarani do Rio Grande do Sul, Jacy, a lua e Kwarahy, o sol, são irmãos. Já para os Asuriní do Xingu, Jay, o lua, é um homem que deseja Arimajá. 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.

Em função de tantas semelhanças, quando conheci a narrativa Aikewára, fiquei surpresa, porque embora trouxesse uma transgressão e uma punição, afinal, o menino malinador mexeu na cabaça sagrada, mas pagou com sua própria vida por isso, não aparecia o incesto. Com esta experiência compreendi que, independente dos olhos que buscam regularidades, os saberes Aikewára sobre o céu devem ser entendidos dentro da cosmovisão desse povo, sem a tentação de fixá-la em um tempo contínuo, impermeável às transformações históricas.

Contatados sistematicamente desde os anos de 1960, a interação com as culturas urbanas provocou uma série de modificações nas dinâmicas cotidianas dos Aikewára. Alguns deles trabalham como agente de saúde, como professores e muitas crianças participam do projeto Bolsa Escola, do Governo Federal. Essas relações, gradativamente, passaram a pluralizar a perspectiva de tempo na cultura Aikewára.

Segundo Laraia (1979), no final dos anos 1960, os Aikewára chegaram a apenas 33 índios e sua extinção era dada como certa. A história recente desse povo é marcada pelo doloroso processo de reestruturação pelo qual passaram e para isso, precisaram flexibilizar suas práticas culturais, inclusive as regras de incesto. Em março de 2012, quando finalizei o último projeto com eles, de acordo com os dados do Posto de Saúde da Terra Indígena, somavam pouco mais de 400 e estavam num intenso processo de explosão demográfica.

O incesto ganhou um novo estatuto para os Suruí. Segundo os relatos de Morena Suruí, filha mais velha de Arihêra Suruí, 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. (NEVES, 2009, p. 166)

A interdição ao incesto, que aparece em outras narrativas de tradição Tupi, depois da reconfiguração social por que passaram os Aikewára, não faria muito sentido. Seria incoerente uma história 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 nessa sociedade. Se a narrativa de criação do lua trazia sua armação fundamentada no incesto e houve uma transformação, como é de se supor, provavelmente isso aconteceu em função de uma justificação social. E também é possível que essa narrativa, agora neste novo momento, possa mudar novamente.

A história do nascimento dos Aikewára está associada a uma grande água, da qual sobreviveram apenas Mutum, o primeiro homem e Wiratinga, a primeira mulher. Arihêra Suruí quando me contou essa narrativa, imediatamente afirmou que a história de Adão e Eva também tinha casamento de irmão com irmão. Se não, como teria sido? Visivelmente o incesto era um tema que os incomodava. Quando lhes contei a narrativa Tembê que narra o nascimento de Zahy, eles ficaram meio aborrecidos, contaram a sua narrativa e afirmaram ser a verdadeira história do lua.

As condições de possibilidades da história deste povo constituem a sua narrativa de criação do lua. Houve uma desestruturação nas instituições sociais dos Aikewára. Este processo interferiu também na organização econômica, na distribuição das tarefas e até impossibilitou a realização de alguns rituais religiosos. Para entender melhor o que a depopulação significou discursivamente, é necessário 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 são as tomadas de posição em relação ao incesto. (NEVES, 2009)

Talvez antes da depopulação não houvesse outra narrativa de origem do lua, onde aparecesse o incesto. Há narrativas como as dos Mbyá-Guarani ou como as dos Asuriní do Xingu em que não aparece. Existe uma memória Tupi que atravessa a cultura dessas sociedades, mas ela é flexível, permeável pela história, não um sistema fechado. Os povos Tupi entendem que além das semelhanças linguísticas, há alguns fios de discursos que atravessam suas singulares e descontínuas histórias.

Sahy, Zahy, Ufi, Jay, Jaci não representam apenas variantes de línguas Tupi. Existe historicidade e diferentes temporalidades nessa diferença. Analisando as narrativas, podemos compreender o processo histórico que possivelmente determinou essa diferença materializada no discurso Aikewára.

Considerações finais

Na perspectiva canônica da história universal, “gosta-se de acreditar que as coisas em seu início se encontravam em estado de perfeição” (FOUCAULT, 1979, p. 18) e nesse sentido, as análises das narrativas reconstruiriam um princípio, meio e fim, ou seja, uma história que remontaria à origem de uma sociedade em dada época. Assim, instaura-se o tempo contínuo ocidental, em que se coloca na ordem discursiva a instituição das fases cronológicas da história. Nesse aspecto, Foucault propõe uma nova perspectiva para pensar a constituição da história.

A história, genealógicamente dirigida, não tem por fim reencontrar as raízes de nossa identidade, mas ao contrário, se obstinar em dissipá-la; ela não pretende demarcar o território único de onde nós viemos, essa primeira pátria à qual os metafísicos prometem que nós retornaremos; ela pretende fazer aparecer todas as discontinuidades que nos atravessaram. (FOUCAULT, 1979, p. 34-35)

Foucault não pensa a genealogia como um método de estudo das origens históricas, mas utiliza esta perspectiva para trazer os saberes locais, destituídos ou deixados às margens das análises científicas. Em relação às narrativas orais indígenas, o objetivo de analisá-las não é mostrar que os resíduos do passado ainda estão lá, trata-se de compreender, nesta discontinuidade histórica e temporal, como elas ressignificam-se na memória social dos narradores, fraturam-se, reinventam-se. É preciso, portanto, analisar as condições de possibilidades históricas de suas emergências. Segundo Foucault (2010):

O discurso, assim concebido, não é a manifestação, majestosamente desenvolvida, de um sujeito que pensa, que conhece, e que o diz: é, ao contrário, um conjunto em que podem ser determinadas a dispersão do sujeito e sua discontinuidade em relação a si mesmo. É um espaço de exterioridade em que se desenvolve uma rede de lugares distintos. (FOUCAULT, 2010, p. 62)

É nessa dispersão temporal que podemos falar de uma discontinuidade histórica, a partir de Foucault (2007):

[A] noção de discontinuidade toma um lugar importante nas disciplinas históricas. Para a história, em sua forma clássica, o descontínuo era, ao mesmo tempo, o dado e o impensável; o que se apresentava sob a natureza dos acontecimentos dispersos – decisões, acidentes, iniciativas, descobertas – e o que devia ser, pela análise, contornado,

reduzido, apagado, para que aparecesse a continuidade dos acontecimentos. A descontinuidade era o estigma da dispersão temporal. (FOUCAULT, 2007, p. 9-10)

A genealogia inscreve-se na perspectiva da descontinuidade histórica e temporal. Nesse sentido, as narrativas orais contemporâneas, contadas pelos Aikewára não deixam de retomar e atualizar as memórias de povos que vivem na floresta amazônica, mas que não estão apartados das movências históricas do mundo globalizado da contemporaneidade, que agora também lhes chega pelo digital.

Na narrativa Aikewára, o enunciado “nós éramos brabos” já demonstra uma reflexão linguística que eles próprios fazem sobre as diferentes temporalidades entre a língua Aikewára e o português. Insisti algumas vezes pela expressão característica do tempo cosmológico deles, mas sempre se recusaram a traduzi-lo para o português. Segundo Arihera Suruí, não faz sentido essa tradução. Como aparece na epígrafe deste texto, para ela, eu não iria entender. E realmente, embora consiga compreender o aspecto de diferença dessas temporalidades linguísticas, minha racionalidade, delineada pelo monolinguismo, não me permite encadear os acontecimentos narrativos sem passado, presente ou futuro.

REFERÊNCIAS

BENVENISTE, Émile. **Problemas de linguística geral II**. Tradução de Eduardo Guimarães [et al] Campinas: Pontes, 1989.

FABIAN, Joannes. **O tempo e o Outro**: com a antropologia estabelece seu objeto. Tradução de Denise Jardim Duarte. Petrópolis, RJ: Vozes, 2013.

FOUCAULT, M. **Em defesa da sociedade**. Tradução de Maria Ermertina Galvão. São Paulo: Martins Fontes, 1979.

_____. **A arqueologia do saber**. Tradução de Luiz Felipe Baeta Neves. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2005.

_____. **A microfísica do poder**. Organização e Tradução de Roberto Machado. São Paulo: Graal, 2007.

GEERTZ, Clifford. **A interpretação das culturas**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1978.

KUPER, Adam. **Antropólogos e antropologia**. Rio de Janeiro: Francisco Alves, 1978.

MIGNOLO, Walter. **Histórias locais / projetos globais: colonialidade, saberes subalternos e pensamento liminar.** Tradução de Solange Ribeiro de Oliveira. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2003.

NEVES, Ivânia. **A invenção do índio e as narrativas orais Tupi.** Tese de Doutorado. Campinas: Unicamp, 2009.

_____. **Interseções de saberes nos céus Suruí.** Dissertação de Mestrado em Antropologia. Universidade Federal do Pará, 2004.

NEVES, Ivânia; CARDOSO, Ana. **Patrimônio cultural Tembé-Tenetechara.** Belém: IPHAN, 2015.

NUNES, Benedito. **O tempo na narrativa.** São Paulo: Ática, 2003.

PÊCHEUX, Michel. Ler o arquivo hoje. In: ORLANDI, Eni. **Gestos de leitura.** Campinas: Ed. da Unicamp, 1996.

TODOROV, T. **As estruturas narrativas.** Tradução de Leyla Perrone-Moisés. São Paulo: Perspectiva, 2008.

WEINRICH, Harald. **Estructura y función de los tiempos em el language.** Madrid: Biblioteca Românica Hispânica Editorial Gredos S. A, 1968.

[Recebido: 20 out. 2016 – Aceito: 21 nov. 2016]