

MITO E DISCURSIVIDADE: UM PROCESSO METONÍMICO

Tania Conceição Clemente de Souza¹

Resumo:

O artigo tem como objetivo estudar a discursividade de mitos Bakairi (família Karib) a fim de evidenciar que, na base das sinédoques abstratas (proposta de Lévi-Strauss), funcionam os processos metonímicos e metafóricos. Além disso, pelo viés da escola francesa de Análise de Discurso, assinalamos que o processo de abstração verificado em muitos mitos acaba por concretizar metaforicamente a história do confronto, quando os mitos se reatualizam numa forma clara de denúncia e resistência. Um confronto instaurado no conflito entre o mundo da oralidade e o mundo da escrita.

Palavras-chave: mito; oralidade; processo metonímico

Abstract:

The objective of our article is to study the discursiveness in myths of Bakairi language (Karib family) to show that, at the base of abstract synecdoches (Lévi Strauss's proposal), the metonymy processes take place. Besides, on the bias of French school of Analyze of Discourse, we point out that the process of abstraction verified in the most of the myths make concrete metaphorically the history of the confrontation of two worlds, when the myths bring theirselves update sharing an act of denunciation and resistance. A confrontation established by the conflict between the oral world and the written world.

Keywords: myth, orality; metonymy process

A análise² de textos da língua indígena Bakairi (família Caribe)³, dentre os quais incluem-se alguns mitos, tem me levado a tecer várias considerações sobre este gênero. No que se refere a sua discursividade e à forma como os mitos são interpretados ao longo dos anos. Nosso objetivo aqui é estender nossas reflexões a

¹ Museu Nacional (UFRJ). E-mail: taniaclemente@yahoo.com.br

² No período de 1984 a 1994 realizamos 7 pesquisas de campo na Aldeia Bakairi, todas patrocinadas por Cnpq e Fapesp.

³ A língua Bakairi é falada pelo povo do mesmo nome. Os Bakairi vivem aldeados em duas regiões localizados no estado de Mato Grosso (Brasil Central).

partir da análise da materialidade discursiva de um mito Bakairi, evidenciando o alcance discursivo dos processos metonímicos na constituição do simbólico no discurso indígena.

Em Souza, (1998) considero que a espessura do mito seria a metáfora e esta se reveste⁴ de uma forma de discursividade, na qual o índio se inscreve e interpreta o mundo (e até o confronto de mundos). Muitos mitos foram criados a partir da presença do outro, no caso, o colonizador. Como é o caso, por exemplo, de um mito de origem Bakairi, que apresenta Xixi 'o deus-sol' como tendo criado os kura 'gente', diferenciando-os dos demais seres, já que no tempo das trevas todos eram semelhantes entre si - anguido 'ser original', forma hoje utilizada para denominar os 'bichos'. "No começo era tudo igual" - nos conta Egufó - "mas não deu certo. Aí, depois que Xixi fez os kura [gente], fez a divisão do mundo dando uma língua para o índio e uma língua para o karaiwa [não-índio]; deu também flecha para o índio e arma de fogo para o karaiwa."

A discursividade do mito pode ser lida como fundadora em dois sentidos: primeiro porque retoma a forma primeira, ontológica dos seres, trabalhando aí a identidade indígena e, segundo, porque re-significa os fatos, instaurando uma outra memória, a que diz o confronto. Essa retomada instaura, assim, uma outra forma de discursividade: ao mesmo tempo que fala do mundo num tempo mítico, institui o novo, incluindo nesse mundo o diferente. Essas retomadas são, porém, tanto coletivas como atemporais. O que nos leva a pensar o mito associado a uma autoria imemorial. São peças da memória constitutiva do grupo. No entanto, são peças que re-contam a história do grupo num movimento de gestos de leitura ao mesmo tempo polissêmicos e fundadores.

Polissêmicos porque o mito é sempre re-interpretado e atualizado ou pelo povo, ou pelos seus diferentes enunciadores, como é o caso de um mito sobre a

⁴ Por discursividade, entende-se a inscrição de efeitos lingüísticos na história.

civilização Bakairi atual, que se origina de uma outra civilização que foi castigada e, por isso, acabou morrendo queimada.

Contada por um homem, a história diz que os Bakairi tiveram que morrer queimados porque uma mulher cometeu o pecado de assistir a uma cerimônia proibida às mulheres - o rito de iniciação dos rapazes simbolizado pela furação da orelha. Contada por uma mulher, quem comete o pecado é um homem. Ao dançarem o Bakururu Kapa, os homens o fazem com o rosto coberto por uma máscara de palha, não podendo o mesmo ser mostrado a ninguém, pois incorporado a seus corpos está Kado, aquele que castiga. Se esse princípio é desrespeitado, vem o castigo.

Ao retomar, então, o estudo do mito, revendo algumas de nossas considerações à luz de muito do pensamento de Lévi-Strauss, ao descrever o pensamento “selvagem”, procuramos evidenciar, porém, que na base das sinédoques abstratas, formuladas por este autor, estão os processos metonímicos e metafóricos. Além disso, a manifestação do pensamento abstrato nas narrativas míticas conta com recursos da ordem da língua e da ordem do discurso, fatos comumente não observados no estudo dos mitos.

Mito, sinédoque e pensamento “selvagem”

Sobre o gênero mito, a tradição ocidental, segundo Sperber (1992), tem buscado a correta interpretação do mito. Com isso, impõe-se uma normatividade ao modo de significar do mito, e desconsidera-se que a maior parte dos indivíduos de uma sociedade tece a sua própria interpretação. O trabalho de Lévi-Strauss escapa a essa diretriz, entretanto, quando este estabelece que os fenômenos simbólicos do mito estariam para a noção de significante, como propõe Saussure, isso levaria a pensar que a meta do pesquisador será descobrir o código que permitirá a associação entre os “significantes” e os “significados”.

Esta, porém, não constitui a prática de Lévi-Straus, o qual vai muito além de uma simples classificação dos símbolos, ou de uma descrição de um código simbólico, ao procurar descobrir como os fenômenos de ordem natural e social se prestam a uma elaboração intelectual, através da qual se permite entender o pensamento “selvagem”.

A maioria das discussões sobre o mito gira em torno de se saber se a figura aí predominante é a metáfora ou a sinédoque. O trabalho de Lévi-Strauss, nesse caso, assoma como original quando ele elege a sinédoque abstrata como a figura principal. Trata-se de um tipo de substituição do abstrato pelo concreto, na qual uma qualidade serve para designar a pessoa ou o objeto que tem tal qualidade.

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

Numa direção parecida, discuto, a partir do estudo da língua Bakairi, o fato de os povos “primitivos” não elaborarem um pensamento abstrato, no que se refere especificamente à oferta de uma metalinguagem. Em Souza (1994), aponto que o pensamento lingüístico se expressa em diversas situações quando, trabalhando com informantes, estes tecem várias explicações a respeito das diferenças de ordem sintática e narrativa entre a sua língua e a minha. Além disso, a sociedade Bakairi conta com duas modalidades de língua – o kura itanro ‘a língua de todos’ e o anguido itanro ‘a língua de origem’ -, sendo que esta última só

pode ser utilizada pelo pajé. Este fato, a existência de duas línguas, por si só, já revela uma abstração metalingüística.

Na análise feita a seguir, pretendemos enfocar trechos de um mito Bakairi a partir das proposições de Lévi-Strauss a respeito das sinédoques abstratas, mas, buscamos, também, evidenciar que outros mecanismos lingüísticos e discursivos, ao lado das figuras de linguagem, contribuem à compreensão do pensamento “selvagem”.

Sobre o pensamento “selvagem”, Lévi-Strauss assinala que este não é o pensamento dos selvagens, e, sim, o pensamento do homem ainda não submetido a regras expressas, nem apoiado em técnicas, como a escrita ou a álgebra.

Um mito Bakairi: a onça e o tamanduá

Nosso enfoque pauta-se pela escola francesa de Análise do Discurso⁵, o que nos leva a entender o mito não como uma prescrição (como denuncia Lévi-Strauss), e sim entender o mito na sua descrição como fato discursivo; descrição agora que passa pela questão da manifestação do pensamento abstrato.

udodo pajika A onça e o tamanduá é um velho mito Bakairi já registrado em Von den Steinen (1896), mas que hoje em dia é narrado um pouco diferente. Em nossas pesquisas, tomamos várias versões do mito. Pode-se dizer que a mais completa é a versão fornecida por Waluga, de 85 anos, na época (1985) a pessoa Bakairi mais idosa. Diferente da versão do século passado, a narrativa de Waluga omite algumas passagens, como aquela que explica por que existem diferentes tipos de tamanduá e o final registrado por Von den Steinen. Na versão de Waluga, a onça não morre como na versão em Von den Steinen e o mito não chega a ter um desfecho. Após a onça e o tamanduá se encontrarem pela terceira vez, o tamanduá se esconde num buraco, a onça corre e vai buscar uma pá para tirar o tamanduá do buraco, quando ela volta o tamanduá já tinha escapado. Termina com a frase de

⁵ A escola francesa de Análise de Discurso tem origem com os pensamentos de Foucault e Pêcheux, principalmente.

fechamento característica das narrativas míticas: mawanka ãyedilemõ agaitomondo 'E foi assim que as pessoas de antigamente se formaram' ou 'faziam'.

Em outras versões atuais, menos completas que a de Waluga, não há também um desfecho e a onça também não morre, entretanto vários pontos em comum entre essas versões podem ser analisados. É sempre o tamanduá, ou seja, o não-índio, que encontra a onça, o índio. O encontro em que o tamanduá convida a onça para dançar é sempre relatado. Algumas narrativas, inclusive, só mencionam este fato O tamanduá sempre leva vantagem sobre a onça. Em nenhuma das versões atuais, a onça, no caso, o índio morre.

Observações desse tipo sobre a narrativa de vários mitos e outros relatos históricos é que fazem reafirmar mais uma vez a definição do mito como um discurso fundador. O que se tem nesse processo é um exemplo claro de ruptura, quando se instala uma outra memória para os Bakairi sobre o confronto índio X não-índio. Nesse sentido, o mito abre espaço a discursos outros, fundadores, não apenas por estarem na origem, mas porque o índio se instala como autor da enunciação do mito, articulando outros sentidos e atualizando o sentido do mito no curso da história.

Quanto ao mito que vamos analisar, faremos, de imediato, um resumo e em seguida destacamos algumas passagens relevantes.

O tamanduá convida a onça para caçar e, para convencê-la de que ele come carne de caça, sugeriu que ambos defecassem de olhos fechados. Enquanto assim faziam, o tamanduá trocou as fezes de ambos e, depois de dizer que abrissem os olhos, mostrou as fezes trocadas: embaixo da onça estavam as fezes com cupim e embaixo do tamanduá, as fezes com pêlo de animal de caça. Essa era a prova suficiente para atestar que ele comia caça, e a onça, por isso, resolveu aceitar o convite para ir caçar. O tamanduá pediu para ele matar a anta; a onça, então, saiu para espantar a anta. O tamanduá, porém, não sabe usar o arco e a anta acaba fugindo.

A anta finalmente é caçada pela onça, entretanto, a caça acaba sendo roubada e devorada pelo tamanduá que, após dizer à onça para ir buscar água bem longe, sobe numa árvore e come a caça escondido. Ao voltar, grita a onça:

_ Ora, é por isso que não tinha água. Você disse isso só para me enganar. Só para me enganar!

Por que você subiu aí? Traz a carne aqui. Desce!

O tamanduá não desceu porque dizem que ele estava lá comendo a carne sozinho.

_ Olha, amiga! – disse o tamanduá, jogando só os ossos.

Depois de muito tentar, a onça nada conseguiu e o tamanduá fugiu.

Mais dois encontros são narrados. Um em que o tamanduá convida a onça para dançar e, durante a dança, arranca-lhe os olhos. Mais tarde, as irmãs da onça encontram os olhos nas bochechas do pocurau e os devolve à onça.

A onça jura vingança e sai atrás do tamanduá que, ao perceber que a onça estava atrás dele, cavou um buraco rapidamente e se enfiou dentro dele. A onça, então, pediu ao sapo para vigiar o tamanduá enquanto ia buscar uma pá para tirar o tamanduá do buraco. Quando a onça voltou, o tamanduá já tinha fugido. E é assim que terminam as versões atuais, sem a morte da onça.

Uma das características do relato de Waluga são os inúmeros comentários que perpassam por todo o relato. Foucault (1970), ao falar dos procedimentos internos de controle e delimitação do discurso, define o comentário articulado a um tipo de desnivelamento que existe entre os discursos: “os discursos que “se dizem” e que passam com o ato mesmo que os pronunciou” e “os discursos que estão na origem de certo número de atos novos de palavra que os temem, os transformam ou falam deles”. Nesses últimos, encontram-se “os textos religiosos, ou jurídicos, “e “também textos curiosos”, “literários” e “científicos””. Os mitos e as narrativas, já tornadas lendárias, ontológicas seriam tipos desses “discursos que estão na

origem”. E é exatamente nesse tipo de textos - discursos fundadores, diria, da memória Bakairi - que se abre espaço aos comentários.

Além disso, considero que os comentários têm um papel relevante na expressão do pensamento abstrato, quando sua função é procurar justificar ou atribuir uma lógica a tudo que fora até então narrado. É o caso, por exemplo, da intervenção de Waluga, logo após a passagem em que o tamanduá pede à onça para ele mesmo caçar a onça:

_ Dizem que o tamanduá nunca teve flecha...

A escolha do tamanduá para representar o não-índio não é ao acaso. O tipo de tamanduá, personagem central do mito, é o tamanduá-bandeira, tido como um animal traiçoeiro que, segundo os Bakairi, “abraça por trás”. A escolha da onça ligada ao índio também tem uma razão: trata-se de um animal esperto, inteligente, mas um pouco ingênuo. Por essas explicações, trazidas pela própria mitologia Bakairi, podemos entender o que Lévi-Strauss define como sinédoque abstrata, no caso, um movimento de substituição do abstrato pelo concreto. Isto é, não é pelas características, concretas, que se faz a relação com os seres humanos. Mas pelas “qualidades morais”.

Na base dessa sinédoque, porém, se identifica um processo metonímico, através do qual o tamanduá e a onça acabam por representar o conjunto de seres que englobam o não-índio e o índio.

Ainda, por extensão metonímica e simbólica, se definem os humanos, através de objetos naturais - fezes com formiga X fezes com pêlo de animal e através de objetos culturais - arma de fogo X arco e flecha. As diferenças de hábitos são notadas, no mito, a partir das diferenças de comida. A comida é a primeira que distingue o índio do civilizado, mas com a troca das fezes, a onça acaba sendo

enganada. E aí se diz a primeira armadilha armada pelo tamanduá. Esta parece ser a grande metonímia de todas as mentiras e trapaças praticadas com o não-índio.

Todo esse processo metonímico acaba por definir a grande antítese que separa os dois mundos em termos culturais e em termos históricos, quando o mito em questão metaforicamente diz o confronto do índio com o não índio. Um confronto que se configura em várias passagens do mito, das quais o tamanduá sai sempre vitorioso.

Além desse jogo contínuo de metáforas e metonímias que deixam antever, na forma de sinédoques, como se elabora subjacentemente a abstração, há outros mecanismos na língua que também expressariam o pensamento abstrato. São mecanismos que se inscrevem na materialidade da língua como os comentários, de que já falamos acima, os quais tecem um texto paralelo trabalhando, por um lado, com a intertextualidade e, por outro, com a explicitação do não-dito e do processo de abstração em si.

Um outro mecanismo interessante diz respeito aos elementos referencias já estudados em outros trabalhos (SOUZA, 1994 e 1997). Um total de oito formas, divididas em animado e não-animado, caracterizam a não-pessoa, como elemento referencial. Essas marcas tanto podem aparecer isoladas, funcionando como pronome substantivo, ou acompanhando o nome, nesse caso, determinado de diferentes formas. Dessas formas, vou falar apenas de duas: *mawnka* e *mâka*, ambas presentes no mito aqui discutido.

O elemento **mawnka** (∞ **mawanka**) ‘aquele’ pode ter dois significados. Determina o nome com o valor de indefinido, ou permite, ainda, a inferência de veracidade ou falsidade das proposições aventadas. A noção de indefinido, no sentido de não conhecido, se institui segundo a situação em si e segundo o papel desempenhado pelo referente, no caso, este papel não pode ser o de enunciador. Essas noções, como a indefinição ou a falta de conhecimento, só podem ser apreendidas quando se analisa a situação instituída no interior do fato relatado,

uma situação que se constrói a partir de um ponto de vista particular. No mito em questão, o tamanduá é sempre precedido deste elemento, quando a situação é de falsidade. Esse fato permite colocar em dúvida todas as atitudes do tamanduá, devido ao sentido de **mawnka**, forma que denuncia o papel do locutor determinado por esta respectiva marca.

A partir daí os objetos que seriam tema da mentira do tamanduá também são definidos como falsos, como é o caso da água na passagem em que o tamanduá diz à onça que havia água bem longe dali, fazendo com que a onça se afastasse para que ele pudesse comer a caça sozinho. O substantivo água vem então antecedido do referencial **mawâra**, contraparte não-animada de **mawnka**. Confira-se o exemplo:

(1) ke-duo **mawnka**

‘Disse ele então:

dizer-então

âwâ iwâtâ paru-lâ-pe-ba âwâtâra Só que não tem água por aqui, sócio.’
ah sócio água-mesmo-negação redondezas

tâlâ tâhârâ **mawâra** paru Lá, bem distante, é que tem **água**.’
tem lá distante aquela água

A referência à água (paru) por **mawâra** funciona como um índice. De antemão, o ouvinte já infere que mente o tamanduá ao afirmar que há água, pois **mawârâ paru** pode ser interpretado como uma ‘falsa água’. São falsas as palavras e as ações do tamanduá. São falsos os objetos denotados nessa situação. Os elementos de referência predizem a urdidura da trama - o engodo -, e o locutor, todo o tempo, confirma a inferência do ouvinte:

(2) kewadile kulâ ‘Era mentira dele!’

Quanto ao substantivo 'onça' **udodo**, este vem antecedido do elemento **mâka**, cuja função é individualizar o referente, isto é, o de tornar não-comum, ou talvez particular, aquilo que numa dada enunciação seria genérico. Por oposição ao elemento acima, este define com sentido positivo o nome referendado.

Mais uma vez, resalto aqui o papel do comentário, como o exemplo (2) acima, na textualidade do mito. Ao criar um texto paralelo, dentro do próprio mito, o comentário tem, muitas vezes, a função de reafirmar o emprego desses elementos de referência. É o que se observa na passagem em que o tamanduá diz que as suas fezes provam que ele come carne:

(3) Era mentira dele, o cocô do tamanduá era outro, aquele era o da onça! [fala de Balbina, a que narra o mito]

Enfim, todo esse processo de significação se reveste de um simbolismo constitutivo de um tipo de discursividade que permite inscrever o pensamento abstrato. Com isso, afirmamos que o processo de abstração tem uma forma material inscrita na língua não sendo apenas, como afirma Lévi-Strauss, uma estrutura subjacente, traduzida pela sinédoque abstrata. Não se trata de uma estrutura subjacente apenas, trata-se, sim, de uma forma concreta da expressão lingüística, na qual se constitui a expressão do abstrato.

Para concluir, assinalaria ainda que o processo de abstração verificado em muitos mitos acaba por concretizar metaforicamente a história do confronto, quando os mitos se reatualizam numa forma clara de denúncia e resistência. No movimento desses gestos de sentido, pode-se ainda perceber a história da forma-sujeito-índio. Uma nítida diferença - aquela que aponta a re-interpretação dos mitos a partir da presença do *outro* - assinala duas formas-sujeito. Uma que, talvez, num momento mais crítico da catequese constrói o mito num tom que denuncia a morte do índio. E outra, que re-diz o mesmo mito, mas que aponta, cem anos mais

tarde, uma possibilidade de fuga: a resistência do índio instaurada na materialidade do seu discurso, traduzido por um jogo tenso de interpretações. Jogo instaurado no conflito entre o mundo da oralidade e o mundo da escrita.

Referências:

CAPISTRANO DE ABREU, J.C. "Os Bacaerys", *Revista Brasileira* 1º. ano, Tomos III e IV, Rio de Janeiro, 1895

ELIADE, M. *Aspectos do Mito*. Lisboa: Edições 70, 1989.

FOUCAULT, M. *L'ordre du discours*. Paris: Gallimard, 1971.

HANSEN, J. A. *Alegoria*. São Paulo: Atual Editora, 1986.

LÉVI-STRAUSS, C. *Tristes Tópicos*. São Paulo: Anhebi, 1956.

_____. *O pensamento Selvagem*. São Paulo: Cia. Editora Nacional , 1962.

ORLANDI, E. P. *Gestos de Leitura - Da História no Discurso*. Campinas: Editora de UNICAMP, 1994.

PÊCHEUX, M. *Semântica e Discurso*. Campinas: Editora da UNICAMP, 1988

SOUZA, T.C.C. de. "Considerações sobre a estrutura discursiva na língua Tapirapé", *Série Estudos* 12, Uberaba, 1986.

_____. "Perspectivas de Análise do Discurso numa língua indígena: o Bakairi (Carib)", *Discurso Indígena*. Campinas: Editora da UNICAMP, 1991.

_____. *Discurso e Oralidade - Um estudo em língua indígena*. (inédito) Tese de Doutorado, UNICAMP, 1994.

SPERBER, D. *O saber dos antropólogos*. Lisboa: Edições 70, 1992.

VON DEN STEINEN, K. *Die Bakairi Sprache*. Leipzig, 1892.