

O significado da oralidade em uma sociedade multicultural

Maria Elisa Ladeira¹

O problema teórico implícito nas propostas educacionais relativas à aquisição da escrita pelos povos indígenas esteve reduzido a uma perspectiva metodológica (o processo de alfabetização deve ser iniciado na língua portuguesa ou na língua materna/indígena?) e consumiu, durante décadas, educadores, lingüistas e antropólogos. Os argumentos e ações envolvendo esta questão estavam voltados para o atendimento de uma demanda muito concreta dos povos indígenas: o falar, ler e escrever em língua portuguesa.

Como um subtexto sempre latente, este impasse teórico – que na realidade trata os povos indígenas apenas e tão somente ou como *povos ágrafos* ou como *cidadãos analfabetos* – teve a sua discussão reduzida a esta escolha: em qual língua a alfabetização deveria ser efetivada²?

A opção pela “alfabetização em português” tem tido como subtexto o fornecer ferramentas para esta decodificação (leitura)³ e codificação (escrita), atendendo às exigências dos índios em se apropriarem desta língua estrangeira, justificada em seus discursos como um instrumento de controle da chamada “sociedade dominante”. Assim, “*(la) escritura aunque es ajena en una lengua ajena sirve para ayudar en la lucha, evitar el engaño, es vista como una herramienta de protección e de defensa.*” (Túlio R. Curieux. In: *Reflexiones sobre el paso de la oralidad a la escritura*). O momento em que esta ferramenta será significada (politicamente), quando a leitura/escrita passa a ser algo culturalmente significativo para a comunidade indígena ou para a própria vida pessoal, *independe, no entanto, da ação e prática alfabetizadoras*. Ou seja, este tipo de domínio instrumental da escrita não acarreta em si mudança alguma nos códigos *internos de comunicação e expressão* da comunidade indígena. A escrita/leitura em português apresenta aí um caráter puramente utilitário e de alcance limitado e, por isso, podemos considerá-las (porque se reproduzem culturalmente deste modo) como “culturas ágrafas”.

É neste contexto que ganha corpo a concepção segundo a qual “a língua indígena continua sendo um sistema de conhecimento e categorização cultural do mundo, em que a

transmissão de conhecimentos, isto é, a relação única do indivíduo com seu mundo cultural, só são possíveis através da língua do grupo” (Ladeira, 2001, p. 170) e da sua forma oral de transmissão. Neste caso, o português (falado e escrito) é empregado tão somente como língua-de-contato e em um contexto no qual os dois mundos, o indígena e o não-indígena, se concebem como excludentes – e no qual também a estabilidade das relações no interior do sistema lingüístico é decorrente da clara delimitação dos âmbitos de *uso* da língua. Podemos considerar tal atitude como uma estratégia cultural da sociedade indígena na manutenção da língua original, na medida em que possibilita a criação de neologismos e alterações lingüísticas em função da situação de contato, indicando um vigor lingüístico surpreendente (idem, ib., p. 170). O que pressupõe considerar estas sociedades tanto como resultado de uma história (seu “objeto”) como sujeitos dela, na medida em que são capazes de construir estratégias de convivência (ou sobrevivência, no sentido de resistência e adaptação). E estas estratégias estão inscritas na continuidade das práticas sociais e representações das sociedades indígenas – que são, por sua vez, recriadas cotidianamente, seja como marcadores identitários “para fora”, ou como marcadores diferenciais internos ao mundo pan-indígena mais genérico.

O outro lado da questão, aquele da alfabetização se dar primeiramente na língua materna, tem como subtexto o argumento segundo o qual os povos indígenas apresentam uma *falta*, uma ausência do “letramento”, que precisa ser sanada. Considera ainda que esta ausência fragilizaria não só a manutenção e uso da língua indígena, mas o próprio povo em sua reprodução cultural. Logo, para suprir tal ausência, busca-se, então, criar no seio de sociedades ágrafas o lugar da escrita, independentemente da intenção originária e que concretamente leva ou tem levado os povos indígenas a buscar na escola o saber “estrangeiro”⁴. O que está por detrás desta concepção, portanto, é que os povos ágrafos não passariam de cidadãos analfabetos. E para que esta necessidade da escrita se faça mais rápida, independentemente da situação e do contexto histórico de um determinado povo, se impõe a necessidade de uma escrita “*na língua*” indígena.

Tal posição teórica determina, equivocadamente penso, a escrita como o lugar/espaco *indispensável* para a manutenção da cultura de um povo, pelas seguintes razões:

1) Exalta a língua independentemente do povo que a fala e de sua situação de uso; 2) esquece que não existe *língua* sem a atualização concreta da fala; 3) que esta atualização é dada pelo contexto histórico e social daquela comunidade de falantes e 4) que como todo processo sociocultural, a língua se altera/é alterada ao longo do tempo⁵.

A partir desses pressupostos iniciais, é possível delinear duas teorias que embasariam estas duas concepções sobre o lugar/papel da escrita para os povos indígenas. Uma, que concebe um *continuum* entre a oralidade e a escrita, considerando-as como meios lingüísticos essencialmente equivalentes para o desempenho de funções semelhantes. Outra, que estabelece um “divisor” entre a oralidade e a cultura escrita, embora reconhecendo a importância interativa de ambas, permitindo que antigas funções sejam desempenhadas de maneira nova e que, assim, novas funções possam ser propostas ou emergirem⁶. Entre estas duas concepções é que as propostas “educativas” para os povos indígenas se alicerçam, sendo que grande parte delas não problematiza o alcance de suas propostas. Para aquelas que concebem um *continuum* entre oralidade e escrita, há como uma “naturalização” (uma evolução latente) na passagem das sociedades ágrafas para o mundo letrado. E, assim, a questão se reduz a uma falsa eficiência, na qual basta a elaboração de materiais didáticos adaptados ao universo de interesses do povo em questão, de formação/letramento de professores indígenas, e principalmente da criação de uma grafia para a língua indígena para que estes povos possam ter o mesmo estatuto que a sociedade nacional.

Apesar do etnocentrismo subjacente, que vê a escrita como a passagem para o esclarecimento e a modernidade, já ter sido denunciado pelas mais diversas correntes teóricas, as preocupações de muitos pesquisadores com o possível desaparecimento da diversidade lingüística existente no Brasil têm resultado em ações que encontram respaldo na postura “continuísta” e parecem ter se esquecido da asserção etnocêntrica mencionada.

De fato, dados históricos do desaparecimento das línguas indígenas no Brasil induzem o temor do lingüista em relação à perda do seu objeto de estudo em curto prazo. E este medo subsidia a proposta em voga dos “cursos de formação de professores indígenas”, centrados no estudo da sua própria língua (catalogação, organização de verbetes/dicionário) *objetivando-a* deste modo, sob o argumento de que a sua documentação contribuiria para diminuir o risco de sua perda. Não discuto a procedência de se formarem lingüistas (ou

antropólogos, ou médicos, ou advogados) indígenas; o que estou tentando apontar é que este tipo de pesquisa não basta para afugentar o temor dos lingüistas pelo “desaparecimento das línguas indígenas”. O fato de um povo abandonar o uso de sua própria língua tem a ver com as condições históricas impostas pelo contato com a sociedade nacional e as estratégias encontradas por este povo para sua reprodução física nestas condições.

A história das línguas, como muitos já demonstraram, é nada mais, nada menos que a série dos contatos/intercâmbios entre povos. Portanto, querer transformar as mudanças que ocorrem nas línguas, suas inovações, em ameaças ou em “comprometimento lingüístico”, o que afetaria o destino e a identidade dos povos indígenas, parece-me deslocar equivocadamente o eixo da questão. Bakthin ilustra e complementa o que estamos procurando apontar com uma frase lapidar: *“a reflexão lingüística de caráter formal sistemático foi inevitavelmente coagida a adotar em relação às línguas vivas uma posição conservadora e acadêmica, isto é, a tratar a língua viva como se fosse algo acabado, o que implica uma atitude hostil em relação a todas as inovações lingüísticas”* (Bakthin, 1979, p. 89 *apud* Gnerre, op. cit., p. 16).

É no contexto do contato com a sociedade nacional que a escrita na língua portuguesa é exigida pelos índios, e aos quais tem-se respondido com a imposição de que, para dominar a língua portuguesa escrita, precisam primeiro aprender a escrever na sua própria língua – argumento embasado no pressuposto teórico, do qual não compartilho, do *continuum* entre as formas da oralidade e da escrita.

Pretendo agora realçar alguns argumentos em relação à justificativa para a necessidade da escrita da língua indígena, que me parecem extremamente perigosos do ponto de vista político:

1. O de que a criação de uma *língua indígena escrita* passa a ser uma proposta elaborada pelo lingüista (ainda que com a participação dos falantes dessa língua como informantes) para dar conta de um dilema posto etnocentricamente por nós, o “comprometimento lingüístico”.

2. O de que, para diminuir o impacto desse “comprometimento lingüístico”, a escrita a ser criada o será tendo por parâmetro sua *fonetização*, isto é, a escrita deverá ser transparente, em grau máximo, à palavra falada; com isso se crê estar “guardando” ou “reforçando” a língua indígena falada *por meio* da sua escrita, já que responderia à sua voz – o que é, penso, um equívoco perigoso, já que desvaloriza o fundamental na manutenção de qualquer língua: a oralidade.

3. E, por último, que essa “transparência pura” da escrita e da fala (que qualifica como primordial para a primeira a correspondência unívoca entre fonemas e grafemas) impõe um limite físico para essa “língua” (fonetizada), dado que atinge os falantes que vivem geograficamente em um mesmo espaço, em uma determinada terra indígena; com tal postura, alguns lingüistas reforçam a imposição de fronteiras fictícias entre povos indígenas, erigindo uma fronteira social e cultural entre eles, já que cada diferença dialetal passa a se constituir em uma “língua” diferente, fragmentando os povos indígenas em “comunidades lingüísticas” estanques.

E de qual “língua” estão, pois, falando os lingüistas? Qual “língua” eles pretendem guardar ou resgatar, pensando estar garantindo a sua permanência através da escrita?

Primeiramente, tenho a dizer que os segredos da oralidade não estão no comportamento da língua usada na conversação, mas na língua empregada para o armazenamento de informações. A língua oral (a oralidade) tem dois requisitos básicos: o ritmo e a narrativa. Sua sintaxe, por outro lado, sempre descreve uma ação ou paixão e raramente princípios ou conceitos. As epopéias gregas (e depois homerizadas) são hoje entendidas por muitos pesquisadores como imensos repositórios de informação oral para fixação e para transmissão da cultura helenística. A chamada “tradição” só pode ser armazenada pela língua, a qual é memorizada e transmitida de geração em geração.

As artes das tradições orais têm como um dos seus objetivos na transmissão de conhecimentos a memorização (armazenamento) destes. Um dos objetivos tanto do épico na Grécia Clássica quanto do repertório de cantos Timbira é o armazenamento de material (informações) na memória oral. E são imensos repositórios de informação cultural. Mas para isso há todo um conjunto de regras que governam a composição oral, como

marcadores que conduzem a narrativa, à medida que esta se desenvolve. Estas regras são fundamentais porque ficam armazenadas na memória do narrador, do cantador, do chamador, dos mestres que dominam estas artes para entrarem em ação sempre que necessário. E, porque este *corpus* de conhecimento faz parte de um patrimônio social compartilhado com os demais membros da sociedade, estes marcadores estão armazenados na memória apenas como instrumentos de ajuda para facilitar a retórica. Por isso, a importância da memorização nestas sociedades. E, por isso deve-se refletir quando a “liturgia da escolaridade” (para empregar um termo de Ivan Illich), levada pelos programas de educação indígena, valoriza a aprendizagem por meio da “improvisação”, da “criatividade” (em seu sentido mais literal), em descompasso total em relação aos métodos tradicionais de aprendizagem dos povos indígenas que repousam na recitação, na cópia, na observação, na imitação, técnicas fundamentais para a noção de memorização.

A questão da distância entre fala e escrita, que aponta que as normas da escrita não se aplicam à fala, que há uma distância entre a língua codificada na gramática/escrita e a realidade das variações da fala, tudo isto já foi tratado por especialistas. Porém, suas consequências têm passado ao largo das propostas de letramento para os povos indígenas que vemos entre lingüistas e educadores. Quais seriam, por exemplo, as alterações que a aquisição da escrita pode trazer ao processo cognitivo? Luria (1976) estudou os principais desvios que ocorrem na atividade mental na medida em que as pessoas adquirem a cultura escrita “clerical”. Seus processos cognitivos deixam de ser principalmente concretos e situacionais. Começam a estabelecer inferências não apenas na base de sua experiência pessoal, mas também nos conceitos formulados pela língua.

Parece que os povos ágrafos contemporâneos, na situação de desigualdade que caracteriza as relações entre povos indígenas e sociedade nacional, percebem com clareza que, na nossa sociedade, a oralidade e a cultura escrita podem ser vistas como interligadas. A relação entre elas tem o caráter de uma tensão mútua e criativa, na qual estes povos encontram referências para definir as suas políticas lingüísticas. Para nós, para que uma língua continue viva, isto é, falada, é necessário que sejam incrementados os contextos de uso da língua indígena em questão, ou seja, que sejam valorizados e multiplicados os momentos/espacos em que um determinado povo usa privilegiadamente a sua língua⁷. Para

isso, o lingüista e o antropólogo deveriam estar juntos, naquilo que o sociolingüista delimita como seu campo de ação. Esta estratégia política está de acordo, assim, com a teoria do “divisor” apontada inicialmente, que afirma que a oralidade e a cultura escrita possuem formas distintas de expressão e de reprodução, ***embora reconhecendo a importância interativa de ambas, permitindo que antigas funções sejam desempenhadas de maneira nova*** (como o exemplo Timbira nos mostra) ***e que assim novas funções possam ser propostas ou emergirem.***

Há atualmente uma avaliação, por justificativas um pouco diversas das apontadas acima, que considera que a escrita de uma língua indígena é fundamental para o seu não desaparecimento. Propõe que a questão central seria a da necessidade de se dotar uma determinada língua indígena de leitores, e por conseqüência, a necessidade de formar escritores indígenas como forma de fortalecê-la. Assim,

“A única forma de se opor, concretamente, ao desaparecimento de uma língua indígena é fazer frente, deliberadamente, à perda de espaços para a língua portuguesa, garantindo (ou criando), para a língua indígena, funções e usos sociais relevantes e prestigiados. Desenvolver a escrita em língua indígena é uma das formas importantes e, possivelmente, das mais eficazes, para uma política de resistência da língua indígena às pressões da língua majoritária. E é também um dos instrumentos mais eficazes de uma política lingüística de fortalecimento e modernização da língua indígena, indispensável para sua sobrevivência futura.” (In: “Letramento e educação indígena: línguas indígenas e a fabricação de seus leitores e escritores”, Wilmar da Rocha d’Angelis).

Este talvez possa ser um dos futuros das línguas indígenas. Em todo o caso, essa forma somente será eficaz se validada politicamente pelos usuários de cada língua e muito além dos processos educativos que lhes são impostos pela sociedade dominante. *Mas estaremos então nos referindo não somente a uma possível solução para o comprometimento lingüístico como uma tendência subordinada de resistência lingüística, mas a uma redefinição do lugar e da relação destes povos com a sua língua originária.*

Mas pensar por meio da escrita – pois só assim se cria internamente, creio eu, a necessidade da escrita – não seria também justificar a necessidade da invenção de um *passado histórico*

para as sociedades indígenas? Como pensar sociedades cujo **passado** como *referência* não faz sentido? O estado presente é contínuo, criado pelo movimento eterno e constante da repetição. *Repetição da repetição da repetição*, num movimento infinito, cuja fissura da mudança é anulada porque não tem referência no passado. Sem dúvida que a mudança existe, no sentido de que *a repetição da repetição da repetição* não recria o mesmo, mas uma outra coisa que será repetida; nesse gesto de se buscar criar sempre o mesmo as “mudanças simplesmente ocorrem”, mas não são consideradas como objeto de uma reflexão, como algo que deva ser analisado criticamente. Na prática da existência cotidiana, estão incorporadas no eterno presente. Tais mudanças são anuladas enquanto *história*. Este distanciamento e a sua marcação entre tempos – isto que entendemos como história – são instaurados pela escrita, como já amplamente demonstrado há décadas.

Os programas de Educação Indígena correm o risco de estarem se transformando em programas acelerados de mudança, ao compartimentarem o tempo nestas três estações (passado, presente, futuro). Os nossos livros de “história” ou “etnohistória” procuram refazer, pela escrita, esta trajetória, muitos sem estarem atentos a este dilema. E deste modo reificam, eternizam ou *desmitificam*, em seu sentido mais concreto, uma duração de tempo, desprendendo-o do movimento cíclico, instaurando uma duração seqüencial e linear do tempo, abrindo fissuras na forma canônica dos povos ágrafos resistirem à mudança. Ou, em outras palavras, de trabalharem com as mudanças que lhes são impostas.

O campo da nossa reflexão tem se movimentado assim em uma dicotomia estanque: de um lado, a reificação da permanência de uma tradição imemorial, concebida como o horizonte de resistência destas sociedades ao nosso mundo e, de outro, a assimilação passiva de novos saberes e técnicas, tendo como horizonte a sua aculturação a este mundo novo. A história assim prevista condena as sociedades indígenas a desaparecerem paulatinamente ou as encerra em um “primitivismo” eterno. (Bocarra, 2001).

Somente podemos escapar desse etnocentrismo, que caracteriza nosso modo de enfocar as possibilidades de futuro desses povos, se pensarmos a história e as relações de contato destes povos com a sociedade nacional a partir das estratégias políticas (e lingüísticas) desenvolvidas por eles, na qual o dilema da escrita, imposto por nós, se refaz pelo uso e sentido que dão a ela em função de uma redefinição da noção de fronteira. E não mais

concebida como um espaço marcando um limite real entre mundo “primitivo” e mundo “civilizado”, mas como um campo social em que as práticas e representações relativas à construção destes limites são estratégias constitutivas destes povos.

Notas:

¹ Coordenadora do Centro de Trabalho Indígena – CTI. Professora Dra. em Sociolinguística/ Semiótica pela USP.

² “Uma das justificativas técnicas de que a alfabetização na língua deve preceder a alfabetização em português é a de que o indivíduo é alfabetizado uma única vez, e que o ler e escrever numa segunda língua envolve somente uma transposição do código aprendido. Portanto, seria mais fácil e mais rápido ser alfabetizado em sua língua materna” (Ladeira, 1981).

³ Tendo em conta que *ler* é decodificar signos, quaisquer que sejam estes, aí poderíamos ampliar para as várias leituras possíveis de um mesmo texto/contexto, o que esvazia a concepção de leitores passivos. Não existe passividade na leitura, tanto quanto na escritura: quem lê/escreve o faz de uma determinada posição/lugar com seus olhos, olhar dado pelo lugar que ocupa no mundo, pela interação que estabelece com esse mundo, por sua história de vida e pela relação social construída por um dado povo com este estrangeiro em cuja língua se fala e se escreve.

⁴ Escola, o principal dos lugares em que impomos como imprescindível para poderem se apropriar desses estrangeiros, nós.

⁵ “Escrever nunca foi e nunca vai ser a mesma coisa que falar: é uma operação que influi necessariamente nas formas escolhidas e nos conteúdos referenciais” (Gnerre, M. p.8).

⁶ Uma política pública que estivesse preocupada com essa questão estaria muito além do apoio à elaboração de materiais didáticos escritos, estaria apoiando a realização dos rituais, lócus privilegiado da expressão cultural plena.