

Dizeres transversos: os Bakairi e o viajante

Transversal sayings: the Bakairi people and the traveler

Tania Conceição Clemente de Souza
ORCID: 0000-0001-6782-7465

DOI: 10.26512/rbla.v14i1.44416

Recebido em julho/2022 e aceito em setembro/2022

Resumo:

Nosso objetivo é colocar em confronto relatos do viajante alemão Karl von den Steinen sobre o contato com os Bakairi nos anos de 1884 e 1887 com o relato de alguns Bakairi, nossos consultores em pesquisas realizadas nos anos de 1984 e 1985 na aldeia Pakuenra, Mato Grosso, Brasil Central. Em xeque está a forma como os Kurâ Bakairi são identificados pelo viajante a partir de um olhar etnocêntrico que recorta costumes, comportamentos, estruturas da língua e habilidades cognitivas.

Palavras-chave: Kurâ Bakairi. Relatos de Von den Steinen. Relatos atuais dos Bakairi.

Abstract:

Our goal is to compare the reports of the German traveler Karl von den Steinen about the contact with the Bakairi in the years 1884 and 1887 with the reports of some Bakairi, our consultants in researchs conducted in 1984 and 1985 in the Pakuenra village, Mato Grosso, Central Brazil. At stake is the way the Kurâ Bakairi are identified by the traveler from an ethnocentric look that cuts through customs, behaviors, language structures and cognitive abilities.

Keywords: Kurâ Bakairi. Reports by Von den Steinen. Current accounts of the Bakairi people.

Introdução

*Xíxi, o deus-Sol quando fez
os Kurâ, deu arco para
o índio e arma de fogo
para o karaiva.
Egufu, 1985*

Janeiro de 1984 assinala nosso primeiro contato com os Kurâ Bakairi, alocados na aldeia Pakuenra, no estado de Mato Grosso. Tinha início aí nossas pesquisas com o Kurâ itanto ‘língua bakairi’¹, cujos resultados constam de diversos trabalhos escritos desde então. Estes trabalhos versam

¹ Grafamos língua bakairi com letra minúscula e o povo Bakairi com maiúscula.

sobre fonologia, morfologia e sintaxe e que se adensam com a análise do discurso bakairi, seguindo princípios da escola de Análise de Discurso, fundada na França nos anos 60 por Michel Pêcheux.

Tomamos como objetivo principal neste trabalho² colocar em confronto relatos do viajante alemão Karl von den Steinen sobre o contato com os Bakairi nos anos de 1884 e 1887 com o relato de alguns Bakairi, nossos consultores em pesquisas realizadas nos anos de 1984 e 1985 na aldeia Pakuenra, Mato Grosso, Brasil Central. Em xeque está a forma como os Kurâ Bakairi são identificados pelo viajante a partir de um olhar etnocêntrico que recorta costumes, comportamentos, estruturas da língua e habilidades cognitivas.

Expedições de Von den Steinen

Em dois momentos, 1884 e 1887, Von den Steinen atravessa o Brasil Central em busca de reconhecimento dos povos desta região, quando faz diversas observações sobre línguas, costumes, corpos, casas, relações de parentesco, aritmética. Um objetivo maior, entretanto, era alcançar os Bakairi e empreender retiradas, a fim de agregá-los na região de Paranatinga, onde já vivia um grupo pequeno de Baikiri. Geograficamente, Von den Steinen vê os Bakairi distribuídos em dois grandes grupos: os do leste, que originalmente habitavam a margem oeste do Tapajós e os do oeste, que antes habitavam a margem leste do Xingu. Estes últimos, arredios, sem contato com o não-índio, chamados de brabos.

Os ‘brabos’ são os Bakairi do Oeste, achados pela primeira vez por nossas Expedições ao Xingu em 1884 e 1887. [...] Estes ‘índios brabos’ eram hospitaleiros, pessoas bondosas, sua confiança era facilmente conquistada, já que eles nunca haviam visto um branco. Eles se distinguem como pescadores e conduzem magistralmente sua frágil canoa de casca através de corredeiras. Eles cultivam comunitariamente roças de mandioca e de outras sementes nativas, mas ficam atrás de seus contíguos descendentes ao usarem, por exemplo, potes de barro e machados de pedra, que são traços da cultura ancestral. (Von den Steinen, 1942: p.iii).

Antônio Kuikare é o indígena Bakairi que recebe do governo brasileiro insígnias militares e armas de fogo, e passa a acompanhar o viajante alemão

² Este trabalho integra a conferência Dizeres transversos: os Bakairi e o viajante, proferida julho de 2022 para obtenção do título de Professora Titular, nos quadros da Universidade Federal do Rio de Janeiro. O texto atual sofreu algumas modificações.

em suas expedições. Kuikare é um bom exemplar de índio manso. Na abertura de *Die Bakairi-Sprache* (1892), temos uma fotografia de Kuikare assim identificado:

Imagem 1 – Kuikare



Meu informante-chefe para o presente trabalho foi um bravo índio da aldeia Paranatinga, que aparece na vinheta com penteado civilizado, repartido no alto da cabeça e de bigode crescido, retratado fielmente na fotografia do Dr. Ehrenreich, e todos o chamam naturalmente de Antonio. Ele foi para nós um inestimável guia tanto na segunda como na primeira viagem. Seu português ‘arranhado’ se aperfeiçoou durante nossas longas estadas juntos tanto que eu pude estar informado por ele de todo o essencial, progredindo do meu lado no Bakairi. (op.cit.: iv)

O olhar de Von den Steinen aqui é revelado pela foto tirada por Ehrenreich, fotógrafo que acompanhou o viajante em suas travessias. Antônio não é descrito pelos seus traços étnicos, o penteado civilizado e o bigode crescido retratam “*fielmente* o bravo índio” (grifo nosso), em oposição ao retrato de um “índio brabo”, que, certamente, teria “a orelha e o septo nasal perfurados” (Steinen, 1942) e, longe de um penteado civilizado, mostraria o corpo nu.

A fotografia, no caso, - mas não somente ela - pode ser vista como um dos mecanismos de determinação no sentido de que o retratado é a semelhança do índio com o civilizado, através da máscara civilizatória: o penteado e o bigode. Vale lembrar aqui a noção de corpo utópico em Foucault (2013). O corpo é sempre sobreposto pelas heterotopias, quando o mesmo se mostra por máscaras. *A máscara, a tatuagem, a pintura instalam o corpo em outro espaço, fazem-no entrar em um lugar que não tem lugar diretamente no mundo, fazem deste corpo um fragmento de espaço imaginário que se comunicará com o universo das divindades ou com o universo do outro.* (op.cit.: 12) O penteado civilizado e o bigode crescido atestam, com certeza, o lugar no universo do outro.

A primeira vez que fiz contato com os Bakairi, no sentido de pedir permissão para entrar em área e estudar a língua, foi em 1983, quando a professora Charlotte Emmeric do Museu Nacional me aconselhou a entrar em contato com um Bakairi – Estêvão Taukane – funcionário da FUNAI em Brasília. Taukane, após conversa com as lideranças, me escreveu uma carta simpática falando da importância de a língua ser estudada e, ao mesmo tempo, se apresentou: “Sou neto de Kuikare, que guiou Von den Steinen.” Conheci vários membros da família de Kuikare, mas nunca encontrei com Estêvão, apesar de ele também ter me guiado ao encontro dos Bakairi.

A retirada do Xingu

A expedição de 1887 tinha como meta maior arrebanhar os índios brabos e levá-los para a região de Paranatinga, quando poderiam ser amansados, cristianizados e, a partir daí, salvar os Bakairi de serem dizimados. Salvação no sentido de não deixar o povo acabar desaparecendo e no sentido de terem as suas almas salvas do paganismo.

Apesar de Von den Steinen dizer que os Baikiri do Xingu eram dóceis e amáveis, sua convivência com eles não durou muito tempo. Tão logo os que foram convencidos a fazer a retirada, partiram em direção à Paranatinga. A recepção à sua comitiva, bem como a Kuikare, não foi tão amigável como relata. Na descrição do encontro com os Bakairi brabo, escreve Von den Steinen:

Eu estava sentado na ribeira, à espera dêles. Carlos já vinha voltando, quando, à distância de um tiro de espingarda, eu diviso uma canoa rio-abaixo. Nela está de pé um índio nú, remando apressadamente em direção da praia; aí êle esconde a embarcação atrás da carcaça

de uma árvore caída, e agacha-se cuidadosamente. Gritei com tôdas as fôrças dos meus pulmões “Bakairí, Bakairí, kúra Bakairí, áma Bakairí, úra Bakairí”, nós somos Bakairí, tu és Bakairí, eu sou Bakairí, os Bakairí são bons³ - grito, cheio de alegria e entusiasmo. E eis que vem a resposta: “Bakairí, Bakairí, Bakairí”. Seguem-se outras palavras que, infelizmente, não entendo; [...] felizmente, aparece Antônio, tão excitado que quase perde o fôlego. Este por sua vez grita rio- abaixo uma longa exclamação que eu também não compreendo, mas que provocara no herói entrincheirado exclamações de júbilo, aclarando-se a situação como por encanto. (op.cit.: 71)

A partir daí, são descritas as negociações com oferta de facões, espelhos, fósforos, machados de ferro, em troca de alimentos e canoas. O karaiva adora beiju e passa a ser chamado de Karaiva, ou de Apalagady ‘Careca’. Para impressionar, são dados tiros para o alto, o que faz com que todos se assustem e saiam correndo. Esta é uma prática corriqueira toda vez que a comitiva se depara com índios que não os recebem bem. Balbina Waluga, com 85 anos presumidos, grava comigo em 1985, o relato da retirada do Xingu – Iduodaipa tâdâetobyre ‘Vinda do mato’ -, reproduzindo o que ouvia do pai e de outros Bakairi Xinguanos, que se retiraram sob o mando de Kuikare e do Karaiva. Trata-se de um relato pungente e crítico, quando se dispersa por três posições discursivas: uma em que se identifica com aqueles que lá estavam; outra em que se distancia e reconhece como os Bakairi eram pobres diante dos presentes que lhes foram oferecidos e uma terceira em que, com veemência, critica o que aconteceu.

O reconhecimento de Kuikare como Bakairi não se dá pela simples exclamação ‘kúra Bakairí’, como foi a tentativa de Von den Steinen de ser conhecido como tal. Primeiro pela sua aparência, isso não se daria, e principalmente a expressão Kurâ Bakairi ‘eu e você somos Bakairi’ só pode ser usada por ‘eu e tu’ que partilham a mesma identidade. Não posso usar kurâ⁴ quando falo com um Bakairi. A cena de encontro de Kuikare com o parente Xinguanos é diferente da descrita acima pelo viajante:

Waluga primeiramente ocupa a posição discursiva de quem estaria lá no campo, e começa chamando pelos velhos Xinguanos, como se desse um aviso – “E! tako, tako, Alapidâwâna egabyre!” ‘Ei, avós, bisavós, velhos Alapidâwâna!’ Depois do aviso, ela relata o momento em que Kuikare procura o reconhecimento:

³ Não há este enunciado *os Bakairi são bons* no texto em Bakairi.

⁴ Os dados estão escritos em ortografia bakairi usada em nossos trabalhos.

Angue ka âma? – kele mâka Kuikare. ‘Quem é você?’ – disse Kuikare
Urâ? Ura urâma Alapidawânâlâ!! Urâ Alapidâwâna!! Urâ Katawga.
‘Eu? Eu sou um Alapidâwâna genuíno! ‘Eu, somente eu, sou um
Alapidâwâna!! Eu sou Katawga!!

O termo Alapidâwâna era usado como autoidentificação entre os Bakairi. Hoje, os Bakairi se tratam como Kurâ e só os mais idosos conhecem a expressão. Depois desse diálogo, Kuikare diz ser também Alapidâwâna e, por fim, declara ‘Kurâ âjipomoguei(n)’ – ‘Nós somos parentes’. Depois disso, são mostrados os objetos, começando pelas armas, facas, machados, tudo que tinha poder de apelo e convencimento. O relato de Waluga tem uma duração de 20 minutos aproximadamente, sempre muito sempre em tom de denúncia e retratando Kuikare como alguém ríspido, que só dava ordens, comportando-se como o verdadeiro chefe. Além de separar os melhores alimentos para ele e para a comitiva. Por fim, chama a atenção no relato de Waluga, o uso repetitivo da expressão Kâikâi! ‘Coitados!’, toda vez que descrevia cada situação vivida. Segundo Waluga, esta era a expressão usada por Kuikare para se referir aos Bakairi pobres: não tinham nada, nem tesoura, nem faca, nem espelho, nem roupas... Waluga traz ainda um dado que não consta nos diários de Von den Steinen: “morreu muita gente no caminho, de fome, de sede, de febre, picado de cobra. Coitados!”

Os Bakairi – selvagens, enfadonhos, talentosos, não inteligentes, nus...

Nos diários de Von den Steinen, há uns sem-números de termos para se referir aos Bakairi, dependendo da situação. Também com frequência compara os Bakairi com outros indígenas, ora apontando comportamentos semelhantes, ora apontando diferenças. As dificuldades de pronúncia que ele encontra na língua se devem ao fato de ser uma língua primitiva, com sons pouco achados nas línguas civilizadas. Quanto às repetições que costuram toda a textualidade da língua, classifica-as como enfadonhas e desnecessárias. Capistrano de Abreu (1895: 210), que também se ocupou em estudar o Bakairi, faz colocações parecidas:

Na forma de exprimir o pensamento é palpável que a subordinação lógica não galga os rudimentos. Deixa-se o índio levar por uma série de idéas e as impele até certo ponto; volta depois e o mesmo faz às outras; frases muito distanciadas representam o mesmo momento chronologico; o que nos parece mais natural collocarmos no fim, desde o começo vão elles frisando.

A questão da organização discursiva está ligada a uma série de fatores interrelacionados: as restrições à correferencialidade e controle, a ordem básica dos constituintes na língua (SOV/OVS), a relação recente/imediato instituída entre os acontecimentos em si e a própria concepção do tempo, no caso, uma noção circular de temporalidade. Tudo isso - quando não é alcançado - leva a colocações impressionistas, como as de Capistrano de Abreu, que não entende “a aparente falta de lógica”.

Sendo a língua ergativa, o sujeito do verbo transitivo é diferenciado sintaticamente do sujeito do verbo intransitivo, fato que não permite que se diga em Bakairi “Tania saiu e bateu no cachorro”, quando os dois sujeitos gramaticais estão em relação de correferência. É necessário, então, dizer “Tania saiu e o cachorro foi batido por ela.”, desfazendo a correlação na sintaxe, mas a mantendo na forma lógica. Esse fato em dimensão textual se torna bem mais complexo do que esta frase como aqui exemplificada. E outros mecanismos entram em jogo.

Um outro fator que costura o tecido textual está na concepção de tempo. Em Bakairi não há palavra que distinga “hoje” de “ontem”, ambas traduzidas por *kopailâgâ*. Von den Steinen também atestou essa ocorrência, mas não teceu nenhuma consideração a respeito. Defino tempo em Bakairi na perspectiva da concepção circular, como no Absolutismo. Há um eterno retorno ao tempo da origem - tempo mítico – que vai perpassar a estrutura discursiva da língua. No começo, dizem os Bakairi, não havia luz, nem diferença entre os seres. O tempo das trevas era também o tempo das chuvas – *kopa*. Tanto o advérbio *ontem*, como *hoje* remetem à escuridão trazida pela chuva. Assim chuva, trevas e tempo se recobrem: *kopa-ilâ-(a)gâ* ‘chuva-tempo-com’ e marcam a origem. O tempo verbal só assinala morfologicamente as três dimensões de passado – imediato, recente e remoto. O presente é não-marcado, é o não-tempo e o futuro se diz com o auxiliar (d)ise ‘querer’. Essa dimensão circular constitui a formação do léxico, a cadeia enunciativa como um todo e a sintaxe. Observem o exemplo:

pekodo ‘mulher’ // *pekodo-imem-byre* = mulher-grande-ex ‘menina’.

Em termos de formação lexical, parte-se do tempo-hoje expresso em *pekodo* ‘mulher’, para depois se remeter ao tempo anterior, quando *pekodo imembyre* aponta tanto para o futuro, quanto para o passado: a menina é a mulher antes de se tornar grande.

A tradução de um pequeno texto sobre ‘comer beiju’ serve também para ilustrar essa circularidade:

“Bakairi **come** beiju.

Come o beiju só depois de **feita** a massa dele com mandioca. Ele **faz** massa de mandioca depois de descascar, ralar e espremer. Assim que isso é **feito**, **faz** o beiju. Para **comer** o beiju, assa e depois **come**. [...]

O desenvolvimento do tema aí solicitado, “as comidas de Bakairi”, girou em torno de um elemento básico à alimentação - awadu ‘o beiju’. Com relação à narrativa do evento “Bakairi come beiju”, houve necessidade de uma explicitação das etapas que antecedem o ato de comer beiju. Em retrospectiva não-linear foram apontados: fazer a massa do beiju; enumerar as etapas precedentes a isso: descascar, ralar e espremer a mandioca; comer o beiju, que antes foi assado para ser comido. O encadeamento entre as frases se dá através da repetição das ações (fazer e comer, principalmente).

Esse movimento circular estrutura a língua na projeção textual através das diversas marcas aspectuais que modificam os verbos em bakairi. De onde se permite entender por que as chamadas formas perfectivas - as que de fato marcariam e delimitariam o curso do tempo em termos de presente, passado e futuro - não compõem a discursividade. A circularidade aponta, na verdade, o não-tempo, ou o retorno a um tempo original, mítico, como no Absolutismo, negando uma possível direção prospectiva e apontando uma retrospectiva circular, por isso, não linear. Tudo isso expresso no jogo entre as marcas que modalizam os verbos com os aspectos recente e imediato.

Sobre o momento de registro desse texto, lembramos que nossa consultora Hermosina Shagope antes de enunciar o texto em Bakairi, em seu todo, diz *bakairi awadu inhedãwile* ‘Bakairi come beiju’, faz uma pausa e fala em português: *a gente conta as coisas em bakairi numa ordem diferente de como você conta em português. Vocês começam do começo do preparo do beiju e vão até o fim. Em bakairi é diferente*. Eis aí toda uma reflexão metalinguística sobre as duas línguas – o português e o bakairi. Shagope tem conhecimento das diferenças estruturais das duas línguas e faz questão de anunciá-las. A respeito desse tipo de organização textual em bakairi, Capistrano de Abreu (1895) o classifica como um processo paratático e considera as repetições desnecessárias, como citado acima. Tal gesto analítico não se afasta também das colocações de Auroux (1992), quando afirma que a falta da escrita não permite uma reflexão metalinguística aos povos sem escrita, pois os mesmos desenvolveriam apenas um raciocínio epilinguístico⁵.

⁵ Conferir Souza (1994, 2016, entre outros) refutando as colocações de Auroux.

O arco e a origem do 2: os Bakairi não sabem contar

Nosso trajeto até aqui tem sido trazer evidências do choque cultural causado pelo histórico de mundos que se atravessam, o Mundo Bakairi e o Mundo Karaiva. Não falo em **contato** interétnico, como é contumaz. Diariamente os fatos mostram os incessantes confrontos a que são submetidos nossos povos originários. Assim, este choque cultural – sobretudo entre o índio e o colonizador – gera situações de humilhação, preconceito e subvalorização do mais fraco. E violência. Os temas que fazem parte desse processo recaem com mais frequência sobre a esfera religiosa, a aparência dos corpos, os sistemas alimentares e as relações de parentesco. São discursos sobre fundadores de imaginários: a língua primitiva não diz tudo; os corpos são exóticos; o despudor; o canibalismo...

Um assunto que também desperta a atenção no campo da Filosofia da Linguagem, da Linguística e da Antropologia, dentre outros, é o sistema numérico, ou a aritmética desses povos originários. A aritmética e os “adjetivos numerais” não escaparam ao interesse de Von den Steinen (1940) que a cada encontro com um povo diferente colocava em xeque a arte de contar e a forma de somar. Tinha também como preocupação determinar como surgiram os nomes para os algarismos, principalmente, a origem do 2. Foram muitas as consultas e experiências feitas com diferentes povos e, em todas, os Bakairi se saíram diferente:

Os índios que menos tinham desenvolvido a arte de contar eram os Bakairí. Quanto às outras tribus, limito-me a algumas poucas observações, pois comunico os números nos vocabulários. [...] Examinando-se os adjetivos numerais no tocante à sua formação, nota-se. que tôdas as tribus possuem palavras especiais para 1, 2, 3, com exceção dos Bakairí. [...] (op.cit: 516).

Para dizer 5, os Trumaí e os Aueto possuem um vocábulo novo, que não tem nada que ver com “mão”. Na língua de todos os outros, sempre excluindo os Bakairí, a mão está contida no 5. Os Kamayurá dizem “mão acaba” ‘yene pó momáp’ (Guaraní mombáb acabar). [...] (op.cit: 516)

Considerados os “mais atrasados”, os Bakairi foram submetidos a variados exercícios de aritmética. A partir daí, Von den Steinen conclui que os Bakairi só têm palavras próprias para os números de 1 a 3, ao passo que os de 4 a 6 são compostos de *aháge* e *tokále* ‘dois e um’. Com muita insistência, os Bakairi chegam a enunciar o 4 e o 6, repetindo, respectivamente, dois-dois e dois-dois-dois. Foram muitas as situações e exercícios para que

os Bakairi chegassem a 6, somando 2 três vezes. A maioria dos que se envolviam nessas atividades acabava se cansando, bocejando e desistindo de solucionar o que era proposto. Certa vez, receberam 10 grãos de milho a partir dos quais deveriam saber contá-los, um a um, até chegar ao 10. Cada um dos envolvidos buscou uma solução diferente. Sem contar os grãos, faziam pequenos grupos aleatórios, não sabendo lidar com os grãos um a um, como era o esperado.

Enfim, a meu ver, os Bakairi não parecem lidar com operações matemáticas como somar, diminuir, mas sim buscam solucionar os problemas através de algoritmos. Outro aspecto que incomodava a Von den Steinen era o fato de os Bakairi, ao contrário dos outros indígenas, começarem a contagem, não pelo polegar como os outros, mas pelo dedo auricular (mindinho) que nomeavam como 1 ‘tokále’ e que, diante de qualquer situação que lhes era oferecida, como a contagem dos grãos, começavam sempre pelos dedos das mãos e repetiam os números em voz alta. Isso parece ter incomodado ao pesquisador alemão, que acabou por declarar “serem os Bakairi habilidosos, mas não inteligentes”.

Um aspecto interessante no trabalho de Von den Steinen reside na busca pela origem da habilidade de contar e pela etimologia dos algarismos. A habilidade de contar começaria pelo 2 que, como argumenta Von den Steinen, teria surgido antes do 1. São várias as hipóteses que ele tece para sustentar tal afirmativa, dentre as quais destaco uma: a dos mitos de origem que têm em comum a presença de gêmeos, diferentes entre si.

Sobre a etimologia do 2 – aháge, hoje pronunciado azagâ -, busca em várias línguas termos semelhantes e conclui que, no interior do vocábulo, está a posposição –ague, que significa ‘com’, ‘junto de’. Faz uma série de analogias entre línguas consideradas por ele com a mesma filiação linguística, até chegar à forma *aháge*.

Quanto á etimologia de 1 – tokále, hoje pronunciado tokalâ -, propõe que o numeral é composto de toká + a partícula de reforço le⁶. *Toka, quer dizer “arco”. Como cada homem possui um só arco, e como a cada arco só correspondem muitas flechas, o arco representa, dentre todos os utensílios o modelo mais simples para o “1”. A derivação é um tanto suspeita, por ser bela demais.* (Von den Steinen, 1940: 531).

⁶ le, também pronunciado lâ, é a mesma partícula usada em Alapidawânâ-lâ ‘Alapidawâna-verdadeiro, único’.

Não entrando no fato de saber se a origem do 2 é anterior à do 1, vou me ater também a essa discussão sobre os números. Com os dados de que disponho hoje em dia, tenho a seguinte sequência numérica: tokalâ (um), azagâ (dois). Quanto ao 3, alguns dizem azagâ tokalâ e outros dizem apenas agui (com), que recobriria, além do 3, todos os demais numerais. Von den Steinen também atesta esse dado.

Há, hoje em dia em Bakairi, o fenômeno de harmonia vocálica que se manifesta nos processos morfonêmicos e atinge a palavra como um todo. Assim, agui e –agâ (posposição) são a mesma palavra, significando ‘com’, ‘junto de’. Quanto a az-, tem como expressão as formas at-, ad-, as-, az-, ax-, aj-. Em geral, este prefixo é analisado pelos estudiosos de línguas Caribe como um intransitivizador ordinário. Este formativo tem várias funções em Bakairi. Eu o classifico como inversor de diátese, por ora não discutirei esta função aqui. Preso ao nome, funciona como marca de generalização, ou de não alienação. Assim, azagâ, significaria o nome do algarismo 2, sendo este um ‘item’ não alienado, genérico.

No que se refere à etimologia do 1 - tokalâ, concordo com a explicação “bela demais” para a derivação do mesmo, mas vou buscar nos princípios da Análise de Discurso um outro caminho para discutir a relação entre tokalâ e azagâ. Uma relação que se institui na tensão entre metonímia e metáfora.

O índio e seu duplo

As considerações feitas por Pêcheux (1975), no âmbito da Análise de Discurso, sobre a relação intrínseca entre metonímia e metáfora têm na sua base preceitos trazidos da Psicanálise, com aporte em Freud e Lacan. A metáfora, em Análise de Discurso, se define como transferência, através de uma série de deslizamentos semânticos entre um ponto x e y, resultando nos efeitos metafóricos. Do ponto de vista lacaniano, *é na relação de substituição que reside o recurso criador, a força criadora, a força de engendramento, caberia dizer, da metáfora* (Lancan, 1999; 16). *E é pelo movimento de substituição que se concebe o engendramento do mundo do sentido* (idem). Logo, para a Análise de Discurso, não existe sentido que não seja metafórico, processo de substituição de um significante por outro na cadeia simbólica.

Assim se a metáfora se define como condensação de sentidos, a metonímia se dá pelo deslocamento. Pêcheux observa que o funcionamento do “discurso-transverso” remete àquilo que, classicamente, é designado por

metonímia, enquanto relação da parte com o todo, da causa com o efeito, do sintoma com o que ele designa, etc. (op. cit: 166). Não existe objeto que não seja metonímico. A metonímia estaria para o desejo, a falta, conjugando dois conceitos.

Voltemos aos nossos números. Por relação metonímica e por efeito metafórico tokalâ ‘um’ (arco único) marca a conjunção de dois conceitos – um arco-único significa o numeral um. A metonímia, entretanto, só existe *com relação a*, daí azagâ ‘2’ (companhia inalienável) juntar-se a tokalâ, para que este faça sentido na forma como se enumera o mundo, os seres em bakairi. O gesto de numerar, de contar, como destaca Von den Steinen, assinala que esse gesto sempre se inicia pela tomada do dedo anelar (azagâ ‘dois’), para, em seguida, se juntar ao dedo auricular (tokalâ ‘um’). Por movimento metonímico tokalâ ‘arco único’ se institui, tomando-se o arco como parte de tudo aquilo que é material, de tudo aquilo que é contável e, por efeito metafórico, chega-se ao sentido do numeral ‘um’. A construção dos sentidos se faz nessa relação entre a *falta* e a *transferência*. Faltaria a tokalâ (um) significar tudo que seja contável, azagâ tokalâ metaforiza todo o universo contável. *A metáfora merece que se lute por ela:*

O sentido é sempre uma palavra, uma expressão ou uma proposição por outra palavra, uma outra expressão ou proposição; e esse relacionamento, essa superposição, essa transferência (metáfora), pela qual elementos significantes passam a se confrontar, de modo que “se revestem de um sentido”, não poderia ser predeterminada, por propriedades da língua (por exemplo, ligações “linguísticas” entre sintaxe léxico); isso seria justamente admitir que os elementos significantes já estão, enquanto tais, dotados de sentido, que têm primeiramente sentido ou sentidos, antes de ter um sentido. (Pêcheux, 1975:263)

As colocações acima são sustentadas por Pêcheux, quando discute que a problemática do conhecimento é uma problemática científica, a saber, a das formas históricas do processo de produção do conhecimento. *Especifiquemos: as modalidades histórico-materiais sob as quais o real determina as formas de existência do pensamento.* (op.cit: 256).

A Análise de Discurso se define como uma teoria não subjetiva sobre a constituição da subjetividade. Com isso, fica descentrada a noção de um sujeito ideal, origem do sentido. Uma teoria não idealista que, de forma crítica, articula a Linguística, o Marxismo e a Psicanálise. Assim a forma como se definem os processos de subjetivação coloca em jogo a

constituição do *Ego*, isto é, o imaginário do sujeito (onde se instaura a relação imaginária com a realidade) numa forma de submissão ao *outro*, de natureza social e ao *Outro*, da ordem do inconsciente. A ilusão de autonomia do sujeito decorre do esquecimento dessa submissão. Isso nos leva a examinar *as propriedades da forma-sujeito, do “Ego-imaginári, como sujeito do discurso”*. *A interpelação do indivíduo em sujeito do seu discurso se dá pela identificação com a formação discursiva que o atravessa, que o domina: “essa identificação, fundadora da unidade (imaginária) do sujeito, apoia-se no fato de que os elementos do interdiscurso, [sob sua dupla forma, enquanto um pré-construído, um pré-sentido e processo de sustentação do dizer], que constituem, no discurso do sujeito, os traços daquilo que o determina, são re-inscritos no discurso do próprio sujeito.”* (Pêcheux, 1975: 163; aspas do autor).

Chegamos, então, à forma-sujeito-índio: eu sou, eu falo (ainda em Pêcheux). Há tempos, Egufu, um velho sábio Bakairi, se dispôs a me dizer o mundo-Bakairi: “Xixi, o deus-Sol quando fez os Kurâ, deu arco para o índio e arma de fogo para o Karaiva”. Eis aí a relação dos Bakairi com o seu duplo: o arco, assim significado na tensão entre metonímia e metáfora.

Os tigres azuis

Há um conto de Borges⁷, Tigres Azuis, cuja trama envolve um professor de lógica ocidental que ouve falar que numa aldeia na Índia existem tigres azuis. O amor por tigres desde a infância o leva até lá. Por dias, procura pelos tigres na selva, nos pântanos, sem sucesso. Seguem alguns trechos do conto.

[...] naquela noite, quando todos estavam dormindo, saí da cabana sem fazer barulho e subi a ladeira fácil. Não havia estrada e o mato me atrasou.

Quanto ao tigre ... As muitas frustrações desgastaram a minha curiosidade e a minha fé, mas de uma forma quase mecânica procurei vestígios.

O chão estava rachado e arenoso. Em uma das rachaduras, que certamente não eram profundas e que se ramificavam em outras, reconheci uma cor. Foi, incrivelmente, o azul do tigre do meu sonho.

⁷ Tomei a referência deste conto de Vilaça (2021: A pagan arithmetics: unstable sets in indigenous Amazonia)

Eu gostaria de nunca tê-lo visto. Eu estava bem. A fenda estava cheia de pequenas pedras, todas iguais, circulares, muito lisas e com alguns centímetros de diâmetro. Sua regularidade emprestava-lhe algo artificial, como se fossem fichas.

Eu me inclinei, coloquei minha mão na fresta e tirei algumas. Eu senti um leve tremor. Uma vez na cabana, tirei minha jaqueta. Eu me estiquei na cama e sonhei com o tigre novamente. No sonho, observei a cor; era a do tigre já sonhado e dos seixos do planalto. O sol me acordou no rosto. Me levantei. Peguei o primeiro punhado e senti que ainda restavam dois ou três. Uma espécie de cócegas, uma ligeira agitação, aqueceu minha mão. Quando abri, vi que os discos eram trinta ou quarenta. Eu poderia jurar que eles não excederam dez. Deixei-os sobre a mesa e procurei os outros. Eu não precisei contá-los para verificar se eles haviam se multiplicado. Eu os reuni em uma única pilha e tentei contá-los um por um.

A operação simples se mostrou impossível. Olhava para qualquer um deles, tocando-o com o polegar e o indicador e quando ele estava sozinho, havia muitos deles. Verifiquei que não estava com febre e fiz o teste várias vezes. O milagre obscuro foi repetido. Senti frio em meus pés e abdome inferior e meus joelhos tremiam. Eu não sei quanto tempo passou.

Sem olhar para eles, coloquei os discos em uma única pilha e joguei-os pela janela. Com estranho alívio, senti que seu número havia diminuído. Fechei a porta com firmeza e deitei na cama. Procurei a posição anterior exata e queria me convencer de que tudo havia sido um sonho. Para não pensar nos discos, para preencher o tempo de alguma forma, repeti com baixa precisão, em voz alta, as oito definições e os sete axiomas da Ética. Eu não sei se eles me ajudaram. Eu instintivamente temi que eles tivessem me ouvido falar sozinho, e eu abri a porta. [...]

Se eles me dissessem que há unicórnios na Lua, eu aprovaria ou rejeitaria esse relatório ou suspenderia meu julgamento, mas eu poderia imaginá-los. Por outro lado, se me dissessem que na Lua seis ou sete unicórnios podem ser três, eu afirmaria de antemão que o fato era impossível. Quem entendeu que três e um são quatro, não faz o teste com moedas, com dados, com peças de xadrez. Há matemáticos que afirmam que três e um é uma tautologia quatro, uma maneira diferente de dizer algumas...

O número máximo de peças que contei foi de 419; o mínimo, três.

Naturalmente, as quatro operações de adição, subtração, multiplicação ou divisão eram impossíveis. As pedras se recusaram à aritmética e ao cálculo de probabilidades. Quarenta discos, divididos, poderiam dar nove; o nove, dividido por sua vez, poderia ser trezentos. Eu não sei o quanto eles pesaram. Não recorri a uma balança, mas tenho certeza de que seu peso era constante e leve. A cor era sempre aquela azul.

O conto de Borges põe em xeque a exatidão da matemática, denunciando a impossibilidade de se efetuarem as quatro operações, quando os tigres azuis se recusam à aritmética. Os grãos de milho dos Bakairi também se recusavam à aritmética que Von den Steinen tentava ensinar. Os Bakairi não sabem contar, não por falta de inteligência para lidar com os números, mas sim pelo caráter de incompletude da linguagem matemática. Se retomamos Milner (1976), o caráter de incompletude da língua está justamente na ideia de que há necessariamente o indizível – *o fato da língua consiste em que na língua, há o impossível de dizer, impossível de não dizer de uma certa maneira*. Os numerais tokalâ (um) e azágâ (dois) são como os tigres azuis que se multiplicam, se dividem historicamente e se materializam na construção das casas, nas árvores que dão forma às canoas e na tensão da corda do arco. Há o impossível de se contar de uma certa maneira. E somente os povos originários detêm os saberes do mundo dos Kurâ Bakairi.

Considerações finais

Fazem parte do funcionamento da linguagem a falha da/na língua, o equívoco, a historicidade discursiva, fatores que nos levam a trabalhar tanto com o processo de identificação do sujeito, quanto com a sua posição no processo de significação, cujos efeitos se determinam historicamente. Há, assim, os equívocos históricos flagrados nas posições discursivas ocupadas por aqueles que se confrontam na forma de significar os mundos. E é pelas condições de produção do confronto que se constitui a forma-sujeito histórica: a forma-sujeito-índio e seu mundo.

Referências

- Auroux, Sylvain. 1992. *A revolução tecnológica da gramatização*. Campinas, SP: Editora da UNICAMP
- Borges, Jorge Luis. 1998. Tigres azules. In *La memoria de Shakespeare*. Madri: Alianza Editorial, S.A.
- Capistrano de Abreu, João. 1895. Os Bacaerys, *Revista Brasileira* 1º. ano, Tomos III e IV, Rio de Janeiro.
- Foucault, Michel. 2013. *Le corps utopique, les hétérotopies*. O corpo utópico, as heterotopias. São Paulo, SP: n-1 Edições.
- Lacan, Jacques. 1999. *O Seminário, livro 5: as formações do inconsciente*. Tradução. Vera Ribeiro. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed.

- Milner, Jean Claude. 1978. *L'amour de la langue*. Paris: Seuil.
- Pêcheux, Michel. 1975. *Semântica e Discurso*. Campinas, SP: Pontes
- Souza, Tania Conceição Clemente de. 1994. *Discurso e Oralidade - Um estudo em língua indígena*. (inédito). Tese de Doutorado: UNICAMP.
- Souza, Tania Conceição Clemente de. 1999. *Discurso e Oralidade - Um estudo em língua indígena*. Niterói, RJ: Publicações do Mestrado em Comunicação, Imagem e Informação.
- Souza, Tania Conceição Clemente de. 1995. *Enunciação e Oralidade: Um estudo de textos Bakairi (Carib)*, *Actas de las Segundas Jornadas de Lingüística Aborigen*, Facultad de Filosofía y Letras, Universidad de Buenos Aires.
- Souza, Tania Conceição Clemente de. 1998. Gestos de leitura em línguas de oralidade. In Orlandi, Eni Pulcinelli. (org.) *A leitura e os leitores*, Campinas, SP: Pontes.
- Vilaça, Aparecida. 2021. A pagan arithmetics: unstable sets in indigenous Amazonia. *Interdisciplinary Science Reviews*. 46:3, 304-324.
- Von den Steinen, Karl. 1892. *Die Bakairi Sprache*, Leipzig.
- Von den Steinen, Karl. 1940. Entre os aborígenes do Brasil central. *Revista do Arquivo Municipal*, São Paulo.
- Von den Steinen, Karl. 1886. *Durch Central Brasilien*, Leipzig, Tradução brasileira: *O Brasil Central - Expedição de 1884 ao Xingu*, São Paulo, SP: Cia. Editora Nacional, 1942.