

UNIVERSIDADE DO VALE DO RIO DOS SINOS - UNISINOS
UNIDADE ACADÊMICA DE GRADUAÇÃO
CURSO DE LETRAS

JADE GARCIA ROCHA

QUANDO A GENTE LÊ COM O CORAÇÃO ABERTO, A MAGIA ACONTECE:
a leitura do mito indígena “WUHU SIRUBU, PENEIRA DE ARUMÃ” como
experiência humana



São Leopoldo
2021

JADE GARCIA ROCHA

**QUANDO A GENTE LÊ COM O CORAÇÃO ABERTO, A MAGIA ACONTECE:
a leitura do mito indígena “WUHU SIRUBU, PENEIRA DE ARUMÃ” como
experiência humana.**

Trabalho de Conclusão de Curso
apresentado como requisito parcial para
obtenção do título de Licenciada em
Letras, pelo Curso de Letras
Português/Espanhol da Universidade do
Vale do Rio dos Sinos - UNISINOS

Orientadora: Profa. Dra. Sabrina Vier

São Leopoldo

2021

À Tina Hatem (*in memoriam*), por dar cores à minha
vida!

AGRADECIMENTOS

Agradeço a Tupã, a Yamandú, à Yeba Borô, a Oxalá, à Oxum e a qualquer força divina que contribui para que a vida seja criada, transformada e prosperada.

Agradeço ao povo Desana e ao Jaime Diakara por terem registrado e me presenteado com essa obra incrível que me (trans)formou.

Agradeço à Josi e aos Guaraní da Tekoa Kuaray Rexe por terem me recebido e acolhido em sua existência tão linda, fazendo com que eu os leve comigo aonde quer que eu vá.

Agradeço à minha mãe, Violeta, e ao meu Pai, Diogo, por terem me concedido o acontecimento da vida e por me guiarem com tanto amor na caminhada do viver.

Agradeço à minha família, principalmente, à Iara, à Gessi, à Gabriela, à Camile, ao Ricardo, ao Leandro e ao Pablo por desde sempre terem me dado muito amor e terem me incentivado e me ajudado a estudar. Serei a primeira da família que se graduará sem precisar parar de estudar por causas maiores.

Agradeço ao meu avô Catulo e ao meu tio avô Luís por terem me contado tantas histórias cheios de brilhos nos olhos, me incentivando a ir ao caminho das Letras e das Artes.

Agradeço a todos os professores e professoras da Educação Básica, em especial à Patrícia, à Luciane, à Dalbiane, à Andréia Meinerz, à Daniela Sanfelice, ao Marcos Aguiar, ao Luis Felipe, à Agnes, à Aline Bona, à Luciana Delgado, ao Humberto e à Elisa, que despertaram em mim a faísca para a docência.

Agradeço a todos os professores e professoras da Unisinos, em especial à Silvia Matturro, à Martha Andrade, à Vera Mello, à Marly Mallman, à Carolina Knack e à Marcia Duarte, por, além de ensinarem com afeto, ensinarem com ações.

Agradeço ao Movimento Estudantil, à luta dos estudantes, que me proporcionou direitos e experiências únicas.

Agradeço às minhas amigas que tenho desde antes da passagem pela universidade e, também, que acabei construindo durante esse período. Sou grata por todo o acolhimento e afeto nos momentos difíceis.

Agradeço ao meu eterno companheiro de vida, Raphael, por ter paciência e amor com cada momento que compartilhamos juntos e, também, pelas conversas e trocas que ajudaram a compor este estudo.

Agradeço à Camomila, minha gata, por me acompanhar, cheia de afeto e ronrono na escrita deste trabalho, deixando tudo mais leve e fofo.

Agradeço às professoras Marlene Teixeira e Tina Hatem por tornarem a existência deste trabalho possível, por me presentear com conhecimentos e experiências tão especiais que me (trans)formaram.

Por fim, mas o mais importante, agradeço à minha orientadora, Sabrina Vier, pelo acolhimento, pela paciência, pela escuta, pelo afeto, pelos ensinamentos, por acreditar em mim e me incentivar a escrever o que aqui lerão.

[lansã,] Eu sou um céu para as tuas tempestades

Gilberto Gil

RESUMO

Insertado no contexto de uma busca pelo bem-viver em tempos de pandemia da Covid-19, o presente estudo visa investigar o que as relações de interpretância e experiência da leitura do mito indígena “WUHÛ SIRUBU, PENEIRA DE ARUMÃ”, de Jaime Diakara, podem evocar. Para tanto, como método uso a proposta em que a análise da escrita do mito é feita a partir de uma relação de interpretância. Em primeiro momento, busco observar como os termos tornam e retornam. Após, derivo dessa observação uma reflexão para poder evidenciar de que forma essa reflexão se coloca como um encontro com a experiência. Como resultado, encontrei os fatos enunciativos “cua de ipadu”, “lago de nuvens em forma de caverna”, “colunas”, “bastões” e “peneira de arumã”. A partir da reflexão sobre como esses termos tornam e retornam, percebi que, quando se realiza a leitura sob o viés da experiência humana, é necessário desapegar da escrita. Cada fato enunciativo estudado demonstrou que uma palavra que carrega traços multissemióticos implica, diretamente, uma leitura multissemiótica.

Palavras-chave: Experiência. Literatura indígena. Linguagem. Semiologia.

LISTA DE FIGURAS

Figura 1: Velho indígena narrando o mito “Wəhə Siburu: Peneira de Arumã”	37
Figura 2: <i>Uməkorĩ gaapida</i> (<i>Gaapi</i> do dia), que representa <i>Abe</i> (sol)	39
Figura 3: Dinâmica do <i>umūsĩ Pahtoro</i> de <i>Abe</i> e <i>Bəhpə</i> - antes da origem do mundo	42
Figura 4: Peneiras de arumã desana	49
Figura 5: desenho que demonstra minha depreensão da estrutura da Terra	51
Figura 6: Representação do DNA.	52

LISTA DE SIGLAS

IFRS	Instituto Federal de Ciência e Tecnologia do Rio Grande do Sul
NEABI	Núcleo de Estudos Afro-brasileiros e Indígenas

SUMÁRIO

1 NASCEMOS DE HISTÓRIAS	10
2 PILARES DA EXPERIÊNCIA	14
2.1 LINGUAGEM COMO EXPERIÊNCIA HUMANA	14
2.1.1 Transmutação da experiência em signos	15
2.1.2 Homem, locutor e sujeito.....	16
2.1.3 Comunicação e significação da experiência: (inter)subjetividade	17
2.2 NARRATIVA COMO EXPERIÊNCIA.....	19
2.2.1 Atemporalidade do saber	19
2.2.2 O sujeito que trabalha com a experiência.....	20
2.2.3 Processo artesanal e coletivo	21
2.2.4 Declínio do ofício artesanal.....	22
2.3 LEITURA COMO EXPERIÊNCIA	23
2.3.1 Isso que me passa	23
2.3.2 A experiência é a voz da verdade	24
2.3.3 Experiência por meio da leitura	26
2.4 É PRECISO LER E RELER.....	28
2.4.1 O ilegível para nós: ruminação como relação da leitura	30
3 CAMINHO METODOLÓGICO	32
3.1 O QUE NOS ATINGE: “NÓS” EM NÓS.....	32
3.2 ENCONTRO COM AQUILO QUE TORNA E RETORNA	33
3.3 TRAJETO PARA A CONSTITUIÇÃO DO <i>CORPUS</i> DE ANÁLISE	34
4 ANÁLISE DOS FATOS ENUNCIATIVOS	36
4.1 CAMINHOS, PORTAS E CHAVES	36
4.2 GÊNESIS	42
4.2.1 Base da formação Terra.....	46
4.2.2 Peneira de arumã	47
4.3 PENEIRANDO NÓS.....	52
4.3.1 Palavra (des)emaranhada.....	53
6 CONSIDERAÇÕES FINAIS	57
REFERÊNCIAS	60
ANEXO A – O MITO “PENEIRA DE ARUMÃ” (DIAKARA, 2019, P. 81-89)	65

1 NASCEMOS DE HISTÓRIAS

Atrevo-me a começar afirmando que todos nós nascemos de histórias! E justifico: alguma narrativa, querendo ou não, constitui o começo e o fim de todos nós. Minha existência veio de um amor efêmero e eterno; meu nome veio de uma música; e minha formação vem de histórias contadas pelo meu avô, pelo meu tio avô, pelas pessoas que conheci/conheço pelo mundo afora e pelos meus professores.

Em algum momento dessa narrativa, mais precisamente no Ensino Médio, tive a oportunidade de compartilhar a vida com os *Mbyá Guaraní* da *Tekoa Kuaray Rexé*¹. A partir daí, comecei a traçar caminhos que sempre me levam a outras formas de pensar e ser, fazendo com que, mesmo depois de sair da escola e dessa vida em conjunto, eu leve nossas narrativas aonde quer que vá.

Entretanto, mesmo com grandes afinidades pelo narrar, a palavra literatura me causava um certo desconforto devido ao fato de que não tive uma boa formação literária na escola. Com esse pensamento, entrei no curso de Letras almejando ser professora de Espanhol e linguista. No meu primeiro semestre, tive a oportunidade de conhecer e me apaixonar pela Linguística da Enunciação de Benveniste e quis direcionar minha monografia de uma forma que envolvesse a Enunciação e a cultura/língua indígena. Pensava em abordar isso separando a Linguística da Literatura, já que, na minha mente, elas assim eram. O texto que eu até então havia planejado reduzia a língua indígena em análises racionais e simplórias e se (pre)ocupava em criticar a academia por não ter uma produção e uma visão decolonial. No entanto, com o decorrer do curso, mais uma vez na minha narrativa de vida, algo me fez querer traçar novos caminhos: a professora Sabrina, que nesta monografia me orienta, me fez experienciar a Literatura. Isso me deu outros sentidos²: redirecionando meu olhar e meu coração, entendi, então, que a Linguística está para a Literatura da mesma forma que a língua está para a cultura (ou vice-versa). Experienciar a Literatura me fez olhar para esse passado não tão

¹ Estudei no IFRS – Câmpus Osório e atuei como bolsista de iniciação científica no projeto “Resgate histórico e cultural da comunidade indígena Sol Nascente (Kuaray Rexé)” do NEABI.

² Sentido aqui entendido como sentimento, direção e significado ao mesmo tempo.

distante com os *Guaraní* e perceber o “estado de poesia”³ que constui a narrativa deles, a minha e a nossa.

É por isso, e por muito do que ainda vou narrar aqui, que esta monografia comunica um estudo que, de certa forma, relata o meu processo de (trans)formação docente e, por conseguinte, pessoal. É um texto que diz como eu saí da fala “não gosto de literatura” para a fala “sou professora de literatura”. Nele, tento elucidar o conceito de experiência e relacioná-lo com a literatura indígena para demonstrar o quanto isso é necessário e constitutivo de nós mesmos.

Diante disso, neste trabalho, falo sobre Literatura Indígena e Experiência. Questiono-me sobre o que as relações de interpretância e de experiência da leitura do mito podem evocar. Assim, traço o principal escopo de investigar o que as relações de interpretância e experiência da leitura do mito indígena “WUHŪ SIRUBU, PENEIRA DE ARUMÃ”, de Jaime Diakara, podem evocar. Já, como objetivos específicos, estabeleço: a) definir o conceito de experiência, bem como suas qualidades; b) relacionar os conceitos de linguagem, narrativa e leitura como experiência; c) interpretar o mito indígena “WUHŪ SIRUBU, PENEIRA DE ARUMÃ”, de Jaime Diakara, para poder estabelecer relações de interpretância.

Assim sendo, inspirada nas seguintes palavras do escritor indígena Ailton Krenak, nos motivo a pensar sobre caminhos para que, cada vez mais, nos aproximemos do olhar para a leitura literária como experiência (trans)formativa:

“Se as pessoas não tiverem vínculos profundos com sua memória ancestral, com as referências que dão sustentação a uma identidade, vão ficar loucas neste mundo maluco que compartilhamos” (KRENAK, 2019, p. 9).

Ao encontro do pensamento da citação acima, Walter Benjamin, ao perceber o retorno dos veteranos do pós-guerra mundial, se deparou com a formação de uma sociedade moderna que “se caracteriza[va] pelo declínio de um passado comum a ser transmitido” (LIMA; BAPTISTA, 2013, p. 462), já que, na época, de tudo se fez para apagar a violência do passado nas memórias. Por esse motivo, o homem moderno “não podia mais comunicá-la [a experiência] ou tampouco invocar o peso contido no saber da tradição” (LIMA; BAPTISTA, 2013, p. 462).

³ Uso o termo cunhado pelo cantor e compositor Chico César que define “estado de poesia” como “um estado alterado de dentro para fora, é como vi meu estado de origem e como me vi”. Disponível em <<https://www.chicocesar.com.br/index.php/release/estado-de-poesia/>>. Acesso em 20 mar 2021.

No tempo que agora passa, não vivemos em período de Guerra Mundial, mas há outro mal que assombra a sociedade moderna: escrevo estas linhas no contexto brasileiro de pandemia da COVID-19. Neste exato momento, há milhares de pessoas no mundo à beira da morte; há governantes e civis que pouco se importam com isso; e há milhares de pessoas em quarentena há mais de um ano (sobre)vivendo dentro de quatro paredes em diversas condições socioeconômicas. Depois de haver escrito a primeira parte do texto que havia planejado no início do curso, pensava sobre o real sentido dele dentro dessa realidade incomum e inédita. De fato, não o encontrei. Até que, no meio dessas indagações, li o livro “Ideias para adiar o fim do mundo”, do antropólogo indígena Ailton Krenak, e comecei a entender os reais sentidos de para onde eu precisava me aventurar.

Viver uma pandemia e ter tantas outras frustrações na vida faz com que a nossa saúde mental fique fragilizada e, no meio de uma busca de sentidos, nos encontramos com a necessidade da experiência, com a necessidade de que algo nos aconteça. Entretanto, essa experiência é cada vez mais rara (LARROSA, 2011). E a nós (sociedade moderna) carece, cada vez mais, confessar essa pobreza de experiência para que possamos lidar com ela (LIMA; BAPTISTA, 2013).

Krenak, em seu livro, nos convida a realizar exatamente essa confissão e fazer algo com ela para que possamos seguir experienciando:

O tipo de humanidade zumbi que estamos sendo convocados a integrar não tolera tanto prazer, tanta fruição de vida. [...] a minha provocação sobre adiar o fim do mundo é exatamente sempre poder contar mais uma história [...]. É importante viver a experiência da nossa própria circulação pelo mundo, não como uma metáfora, mas como fricção, poder contar uns com os outros. (KRENAK, 2019, p.13)

Assim, cabe a nós realizar o resgate de nós mesmos, de nossas narrativas ancestrais já que, como muito bem aponta Benjamin (1994, p. 197): “arte de narrar está em vias de extinção”. E (re)contar e (re)lembrar histórias, ainda mais no atual e delicado momento, se torna extremamente necessário ou, como bem aponta Krenak (2019, p. 9), “vamos ficar loucas neste mundo maluco que compartilhamos”.

Ora, se Benveniste afirma que “bem antes de comunicar, a linguagem serve para *viver*” [grifo do autor] (1974/1989, p. 222) e se a tradição oral está cada vez mais sendo deixada para trás, cabe a nós, em diálogo com o título do livro de Krenak, “adiar o fim do mundo” e propor novas formas de/do narrar e de se relacionar com ele. À vista disso, Larrosa (2011, p. 10) traz a leitura como

experiência, sendo uma relação com o texto, com isso que me passa, com algo que tem lugar em mim e me (trans)forma. Relacionando a Benveniste (1974/1989), faz eu dizer de mim para ti (eu-tu) em um espaço único e irrepetível (aqui-agora). O texto da leitura funciona como uma relação entre experiência e subjetividade, logo é necessário “pensar a experiência desde um ponto de vista da formação e da transformação da subjetividade” (LARROSA, 2011, p.15), já que “pensar a leitura como formação supõe cancelar essa fronteira entre o que sabemos e o que somos” (LARROSA, 2007, p. 133).

É aí que entra a Literatura indígena. Os povos originários do nosso território nos ensinam com as suas narrativas como podemos saber das nossas: “Vi as diferentes manobras que os nossos antepassados fizeram e me alimentei delas, da criatividade e da poesia que inspirou a resistência desses povos” (KRENAK, 2019, p.14). Nos últimos tempos, eles se preocuparam não só em registrar suas narrativas, mas também compartilhar conosco esse saber ancestral para que o “fim do mundo” seja adiado e para que todos possamos andar juntos. O escritor indígena Daniel Munduruku, na contracapa do livro “NÓS” (que posteriormente iremos comentar), escreve que ouvir, sentir e ler Literatura indígena “é mergulhar em um infinito que nos une com o desconhecido. É, sobretudo, alimentar nosso espírito com o mistério presente em todas as coisas, independente de quem somos, de como vivemos e do que temos”. Assim, não padecemos de repetir a história.

Por fim, cabe aqui comentar que a estrutura deste trabalho de conclusão de curso se dá com a construção de, em um primeiro momento, uma introdução, que traz a justificativa, os escopos e a delimitação da temática do estudo. Em um segundo momento, um capítulo aborda bibliograficamente os pilares da experiência a partir das teorias desenvolvidas por Émile Benveniste, Walter Benjamin e Jorge Larrosa. Em um terceiro momento, abordo a metodologia, a partir da perspectiva de Benveniste de análise da escrita a partir da interpretância e dos termos e procedimentos que tornam e retornam. Por fim, apresento os resultados obtidos, a discussão feita relacionando a bibliografia e o que encontrei no conto, a conclusão, as referências e o anexo do mito.

2 PILARES DA EXPERIÊNCIA

Para dissertar sobre a experiência no mito, nos ancoramos nas leituras teóricas de Émile Benveniste, Walter Benjamin e Jorge Larrosa. Em primeiro momento, a partir da Linguística da Enunciação, refletimos sobre a linguagem como experiência. Em segundo momento, sob o ponto de vista da crítica literária, pensamos a narrativa como experiência. Em terceiro momento, reflexionamos sobre a leitura como experiência, tentando evidenciar como os dois a experiência da linguagem e a narrativa se dão na prática. E, por fim, relacionamos os tópicos anteriores, aplicando-os à literatura e à cosmovisão indígena.

2.1 LINGUAGEM COMO EXPERIÊNCIA HUMANA

Benveniste, em 1952¹, quando compara a comunicação animal e a linguagem humana, apresenta uma semelhança entre a comunicação das abelhas e a nossa: as abelhas conseguem simbolizar, possuem a capacidade de criar e interpretar “signos” com significados. Entretanto, o que elas fazem com o comunicado é o fator em que se estabelece essa discrepância: o processo de comunicação desses insetos tem como resultado uma conduta e não uma resposta, não possibilitando um diálogo e sim uma decifração de códigos. A partir de uma dança, as abelhas informam onde está o local em que as companheiras podem buscar mais pólen. As companheiras, a partir do comunicado, vão até o local, buscam o pólen e voltam para a colmeia. Nenhuma refuta, concorda, pergunta ou constrói uma mensagem sobre a mensagem (BENVENISTE, 1996/1995 *apud* VIER, 2008, p. 21). É por essa razão que “há algo incontornável no movimento dos humanos em direção ao significado” (VIER, 2008, p. 20). É na linguagem e pela língua que o homem fundamenta na sua realidade o conceito de “eu”, de locutor, de quem diz de si mesmo, do seu mundo e, logo, existe nele (BENVENISTE 1996/1995 *apud* FLORES, 2013, p. 98).

É impossível desassociar o ser humano da linguagem. Ao mesmo tempo que é inaceitável pensar que a linguagem é apenas um instrumento da comunicação porque “falar de instrumento é pôr o homem em oposição à natureza. A picareta, a

¹ Comunicação animal e linguagem humana. In Benveniste (1996). Problemas de linguística geral I. Campinas: Pontes, 1995. p. 60-67

flecha, a roda, não estão na natureza. São fabricações. A linguagem está na natureza do homem, que não a fabricou” (BENVENISTE, 1995, p. 285). Isso se dá por consequência da reflexividade da linguagem, uma vez que, ao contrário das abelhas, os seres humanos não a limitam à uma representação do mundo e são capazes de produzir metassignificâncias (significância sobre significância), fazendo com que a linguagem se prolifere por si só.

Por servir para viver (BENVENISTE, 1974/1989, p. 222), podemos criar sentido na nossa experiência (na experiência humana) por meio da linguagem. Como veremos em breve, é ela que possibilita a transmutação da experiência em signos. Ou seja, é por meio dela e pela língua que traçamos uma ponte que conecta o que vivemos com o que somos.

2.1.1 Transmutação da experiência em signos

[...] isto, o sentido ou o sem-sentido, é algo que tem a ver com as palavras. E, portanto, também tem a ver com as palavras o modo como nos colocamos diante de nós mesmos, diante dos outros e diante do mundo em que vivemos. E o modo como agimos em relação a tudo isso. (LARROSA, 2002, p. 21)

A língua, segundo Benveniste, é "o sistema ao qual os falantes de uma comunidade estão expostos desde sempre" (FLORES; TEIXEIRA 2005, p. 34). Ela é "concebida como sistema interpretante do sistema de valores culturais" (SILVA; KNACK; JUCHEM, 2013, p. 4), dizendo do indivíduo e da sociedade. Para o autor, "nada pode ser compreendido que não tenha sido reduzido à língua [...]. É graças a este poder de transmutação da experiência em signos e de redução categorial que a língua pode tomar por objeto qualquer ordem de dados e até a sua própria natureza" (BENVENISTE, 1974/1989, p. 99).

Partindo dessa perspectiva, Silva, Knack e Juchem (2013, p. 4) ressaltam que língua e cultura também se apresentam como indissociáveis: a primeira se manifesta quando convertida em discurso e se exhibe como interpretante da sociedade; e a segunda se manifesta no domínio semântico, porém carrega valores do domínio semiótico por distinguir o que tem ou não tem sentido. Como é sempre colocando a língua em ação que se produz o discurso e é pelo discurso que o homem comunica, "não há relação direta entre homem e mundo nem entre homem e homem" (SILVA; KNACK; JUCHEM, 2013, p. 11).

Assim, é por meio da linguagem que o homem consegue representar sua relação com o mundo e, por conseguinte, dessa interação (seja dele com o mundo ou com outro homem) é que a experiência que ele vive (o que cria sentido) “se reatualiza pela articulação semiótico-semântica” (SILVA; KNACK; JUCHEM, 2013, p. 11).

Neste sentido, transmutar experiência em signos é nada menos do que viver e, por meio da língua, armazenar e comunicar o que se vive. Isso faz com que se siga vivendo e, por consequência, faz com que se siga encontrando novos sentidos para que, constantemente, o homem atualize a língua em palavra, se instaure como sujeito dela e signifique a experiência.

2.1.2 Homem, locutor e sujeito

Por mais que tenham uma distinção conceitual tênue, é fundamental diferenciar homem, locutor e sujeito para entender o processo enunciativo e como se dá a experiência pela linguagem.

Segundo Flores (2008), “homem” para Benveniste é o ser que está no mundo pela linguagem na repetibilidade da língua. Em contribuição, a leitura de Ono (2007) nos aclara que, ao se singularizar na repetibilidade da língua, o homem funda um locutor. Esse locutor é quem atualiza a língua em palavra (BENVENISTE, 1966/1995); é quem une o semiótico e o semântico. O “[...] locutor é convidado a falar e, conseqüentemente, se apropria da língua” (Benveniste, 1966/1995, p. 165).

No que concerne ao sujeito, Vier (2008) demonstra que, na Linguística de Enunciação de Benveniste, não há “um estudo do sujeito tomado como entidade” (VIER, 2008, p. 27), há um estudo das marcas do sujeito no enunciado. O principal foco do teórico é a significação, pois ele “teoriza sobre a representação do sujeito na língua e não sobre o *sujeito* em si” [grifo da autora] (VIER, 2008, p. 27) é “na instância de discurso na qual *eu* designa o locutor e que este se enuncia como 'sujeito'” [grifo do autor] (Benveniste, 1966/1995, p. 288).

É a partir da representação do sujeito na língua é que podemos encontrar a subjetividade e a intersubjetividade. Tendo a necessidade de significar a experiência, o homem funda um locutor que se instaure como sujeito; este enuncia de si de uma forma única e irrepitível e precisa de um outro para poder comunicar

esse sentido. Por essa razão, para significar, é preciso comunicar, pois assim eu marco minha existência no mundo.

2.1.3 Comunicação e significação da experiência: (inter)subjetividade

Pensamento
Mesmo o fundamento singular do ser humano
De um momento
Para o outro
Poderá não mais fundar nem gregos nem baianos
Gilberto Gil

Tendo do pressuposto de que a linguagem não é um mero instrumento da comunicação e de que o homem está para a linguagem assim como ela está para ele, Benveniste, no artigo intitulado *Da subjetividade na linguagem*, afirma que

Não atingimos nunca o homem separado da linguagem então vemos nunca inventando-a. Não atingimos jamais o homem reduzido a si mesmo e procurando saber a existência do outro. **É um homem falando que encontramos no mundo, um homem falando com outro homem e a linguagem ensina a própria definição de homem** (BENVENISTE, 1995, p. 285-286 [grifos meus])

Dessa forma, podemos afirmar que é na linguagem e pela língua que o homem se instaura como “sujeito”, e a “subjetividade”, em resumo, nada mais é do que a capacidade do locutor de propor-se como tal. Assim,

[A subjetividade] Define-se não pelo sentimento que cada um experimenta de ser ele mesmo (esse sentimento, na medida em que podemos considerá-lo, não é mais que um reflexo) mas como a unidade psíquica que transcende a totalidade das experiências vividas que reúne, e que assegura a permanência da consciência. Ora, essa "subjetividade" [...] não é mais que a emergência no ser de uma propriedade fundamental da linguagem. É "ego" que diz ego. Encontramos aí o fundamento da "subjetividade" que se determina pelo status linguístico de "pessoa". (BENVENISTE, 1995, p. 286)

Dessa forma, a subjetividade abarca no discurso tudo o que o sujeito vive(u) e, também, como ele se coloca no mundo pelo status linguístico de pessoa, já que uma “língua sem expressão da pessoa é inconcebível” (BENVENISTE, 1995, p. 278). Essa “pessoa” não se refere a dos pronomes pessoais, mas sim a da “a pessoa que enuncia a presente instância de discurso que contém *eu*. Instância única por definição, e válida somente na sua unicidade” na condição de diálogo [grifo do autor] (BENVENISTE, 1995, p. 278). Em outras palavras, a subjetividade seriam as

marcas do sujeito no discurso, pois tratar da linguagem sob o viés da linguística da enunciação é também tratar da subjetividade.

A realidade desse *eu* que enuncia é da ordem do discurso. “É, portanto, verdade ao pé da letra que o fundamento da subjetividade está no exercício da língua” (BENVENISTE, 1995, p. 288). Ademais, para se instaurar como sujeito é imprescindível a presença de um outro. A subjetividade desdobra-se da intersubjetividade que nada mais é do que a “condição da presença humana na linguagem na qual *eu* e *outro* se pressupõem mutuamente” [grifos do autor] (FLORES, 2013, p. 124). Nesse sentido.

A referência do eu só vale por um tempo de discurso dado. Passado esse limite, minha voz não é mais garantida. Quando o outro diz *eu*, não se trata mais de mim. Ao contrário do que se possa pensar, não são meramente informações que trocamos nesse vai-e-vem entre *eu* e *tu*. O que está em jogo na comunicação intersubjetiva é uma troca de posição entre dois protagonistas. Ocupar a posição *eu* no discurso é reconhecer-se um direito no espaço simbólico, é assegurar-se da própria existência [grifos da autora] (TEIXEIRA, 2006, p. 240).

Isso acontece pois o homem tem a necessidade de referir a experiência para possibilitar ao outro conferi-la: "aquele que fala faz renascer pelo seu discurso o acontecimento e a sua experiência do acontecimento. Aquele que ouve apreende primeiro o discurso e, através desse discurso, o acontecimento reproduzido" (BENVENISTE, 1995, p. 26). Assim, se dá o processo de co-referência, em que o exercício da linguagem apresenta dupla função: o locutor representa a realidade e o outro recria ela (SILVA; KNACK; JUCHEM, 2013, p. 3).

O locutor e o alocutário usam da língua para realizar essa troca, entretanto, eles precisam estar inseridos na mesma cultura (ou um entender da do outro) para que se entendam. Isso é justificado pelo fato de que “o signo não tem relação natural com o que simboliza, é preciso que, para que um locutor tenha acesso à experiência do outro, tenha se instaurado nos símbolos particulares à sociedade em que vive” (SILVA; KNACK; JUCHEM, 2013, p. 3). Desse modo, funda-se uma dupla experiência humana inscrita na relação intersubjetiva inerente à linguagem.

Isso faz da linguagem o princípio da comunicação intersubjetiva pela qual o locutor expressa sua experiência com a "realidade", a sua realidade, uma vez que é sempre dentro da língua e pela língua que homem e sociedade se determinam mutuamente, e, assim, à medida que o homem fala/escreve, aprende com a língua o mundo e a cultura (SILVA; KNACK; JUCHEM, 2013, p. 10).

Por conseguinte, a partir da intersubjetividade e da subjetividade, podemos observar que o movimento de ocupar um espaço que tenha sentido no mundo e de comunicar o que se vive nele é como se fosse uma egrégora discursiva que dá sentido para o que somos, o que sabemos e o que vivemos. Como é pela língua que comunicamos, acabamos organizando diversas formas desse comunicar. Nesse sentido, sob o ponto de vista da experiência, a narrativa é o que mais se aproxima do que se apresenta como uma possibilidade de compartilhamento de experiência em discurso.

2.2 NARRATIVA COMO EXPERIÊNCIA

2.2.1 Atemporalidade do saber

Enquanto tivermos coragem de reviver todas as histórias pelas quais passamos e pelas quais passaram nossos antepassados, estaremos dando sentido ao nosso existir e reconheceremos que viver vale a pena.

Daniel Munduruku – As serpentes que roubaram a noite e outras histórias

Lima e Baptista (2013, p. 462), ao discorrerem de uma forma geral sobre a obra do filósofo Walter Benjamin, apresentam o conceito de saber da experiência como um conhecimento acumulado e transmitido entre gerações por meio de histórias, parábolas ou provérbios. A tradição oral torna-o múltiplo, inexato, irreduzível e inédito. Esse saber constituía e fazia parte plenamente da história do homem do passado (precedente ao homem moderno).

Segundo os autores, Benjamin defendia a ideia da permanência da juventude como uma atitude espiritual em que um sujeito está sempre aberto para o novo, sem estar fundado por autoridades de saberes que buscam sempre uma verdade exata e racional. Dito de outro modo, para o filósofo, sempre precisamos olhar para cada acontecimento que nos chega como algo que não conhecíamos para que isso passe a nos habitar e a nos reinventar.

A forma de comunicação desses conteúdos espirituais é por meio da linguagem, sendo esta a condição para a experiência (LIMA; BAPTISTA, 2013, p. 461). A “linguagem aparece como elemento estruturante tanto do conhecimento quanto da experiência” (LIMA; BAPTISTA, 2013, p. 460). Assim sendo, a experiência apresenta-se como “a uniforme e contínua multiplicidade do conhecimento”

(BENJAMIN, 2000, p. 108) cuja estruturação é linguística, sendo enraizada na cultura popular.

Insertado no contexto das grandes Guerras e da industrialização da sociedade, Benjamin se preocupou em anunciar que os acontecimentos históricos da época geraram uma impossibilidade da capacidade de comunicar esses conteúdos, tornando a experiência rara de acontecimento para os sujeitos modernos e ocasionando o padecimento da sua identidade. Por haver um passado constituído de vivências dolorosas, a sociedade moderna evita olhar para atrás e procura conectar-se com pouco e com a ideia de seguir sempre em frente. A partir disso, há um declínio da experiência e carece a essa sociedade confessá-lo para que assim possa “se concentrar nas demandas de sua pobre experiência a fim de ter clareza quanto aos limites e possibilidades” (LIMA; BAPTISTA, 2013, p. 461 *apud* BENJAMIN, 1987, p. 119), possibilitando o decaimento dessa pobreza.

O saber da experiência faz-se necessário na constituição dos sujeitos, pois diz do passado e do presente, projetando possibilidades para um futuro. Por essa razão, ele é atemporal. Outrossim, sua atemporalidade também é constituída pelo fato de ser um saber difundido oralmente. Esse conhecimento popular, do boca a boca, exige a presença de um sujeito que o transmita: o narrador.

2.2.2 O sujeito que trabalha com a experiência

Eu creio no poder das palavras, na força das palavras, creio que fazemos coisas com as palavras e, também, que as palavras fazem coisas conosco.
Jorge Larrosa

No texto “O narrador”, Benjamin (1994) estabelece uma associação entre experiência e narração². Nesse contexto, há a presença desse sujeito que trabalha com a experiência e a transmite através do que narra. A sua história comunica conhecimento útil para a vida (trans)formando o sujeito ouvinte. A narrativa tem essa intenção de educar e apresentar solução de problemas pragmáticos, constituindo e organizando a sabedoria popular. Ela proporciona esse encontro com a experiência pois

O que se conta tem um caráter fácil, [...] fascinado pela simplicidade. A narrativa congrega algo de pragmático, pois sua verdadeira essência

² Série de experiências são transmitidas através da cultura oral

contém em si, oculta ou abertamente, um senso prático, uma dimensão utilitária, um propósito definido (MEINERZ, 2008, p. 39).

Outra associação presente no texto é a relação entre experiência e viagem. O narrador (síntese de mestre e sábio) é apresentado por meio de dois arquétipos pilares com capacidade de trocar experiências:

- a) Narrador sedentário: o agricultor, aquele que permanece em seu território e dele se alimenta para narrar;
- b) Narrador viajante: marinheiro, aquele que viaja se enriquece de histórias e de experiências.

Ambos se constituem com histórias de outros fundidas com as suas, pois as conhecem integralmente pôr as vivenciarem ou pôr as ouvirem de outros narradores. Eles têm o dom do conselho, porque podem recorrer à própria vida relacionando a sua experiência mais íntima com aquilo que aprendeu na tradição, tendo em vista que “‘dar conselho’ significa muito menos responder a uma pergunta do que fazer uma proposta sobre a continuidade de uma estória que neste instante está a se desenrolar” (BENJAMIN, 1994, p. 200).

Dessa forma, o narrador trabalha com a experiência a partir de um processo artesanal. Seja pela voz, pelo olhar, pelo movimento das mãos, pela forma de contar, o narrador grava suas marcas na narrativa. Os próximos narradores também o farão assim. E, por essa razão, é que a narrativa é um processo artesanal e coletivo.

2.2.3 Processo artesanal e coletivo

Eu não tenho velhos livros como eles [os brancos], nos quais estão desenhadas as histórias dos meus antepassados. As palavras dos *xapiri* são gravadas no meu pensamento, no mais fundo de mim.

Davi Kopenawa – A queda do véu

A narração é um processo coletivo, é uma troca entre sujeitos. Um deles se abre para compartilhar um saber e o outro se abre para recebê-lo. Essa abertura paciente faz com que esse saber seja armazenado na memória, tenha espaço dentro de cada sujeito. Isso acaba constituindo uma cultura, um modo de ser e de existir. E, também, constitui o narrador, que sempre terá suas raízes nessa coletividade, no seu povo (BENJAMIN, 1994, p. 241). Pois

Contar e ouvir histórias pressupõe a condição de entregar-se ao tédio do ritmo com que a história é narrada, ao ritmo de um trabalho artesanal em que, pacientemente, se esquece de si mesmo e se entrega ao processo de fiar, tecer ou confeccionar objetos (MEINERZ, 2008, p. 41).

A narrativa é algo que exige tempo e paciência, “é a forma artesanal de comunicação” (BENJAMIN, 1994, p. 205). Ela imerge “essa substância na vida do narrador para, em seguida, retirá-la dele próprio”. Dessa forma, ela sempre terá as marcas de quem a narra, da mesma forma que a mão do artista molda sua escultura.

Nesse contexto, se instaura a associação entre memória e reprodução da narrativa, sendo a primeira transmitida e preservada pelo exercício da segunda: o “ouvinte desapaixonado interessa-se, antes de tudo, pela possibilidade de assegurar para si a retransmissão daquilo que lhe contém. Sendo assim, a memória é, em primeiro lugar, a capacidade épica” (BENJAMIN, 1994, p. 210). O que mantém vinculado ouvinte e narrador nesse ofício é o interesse em conservar o que foi narrado e, logo, o interesse de conservar a si mesmo e ao outro.

Apesar desse ofício possuir a qualidade de ser lento e coletivo, a modernidade foi diluindo-o em premissas imediatistas e racionalistas

2.2.4 Declínio do ofício artesanal

Walter Benjamin estabelece ao romance e à informação a responsabilidade do declínio da narrativa. “Escrever um romance significa chegar ao ponto máximo do incomensurável na representação da vida humana” (BENJAMIN, 1994, p. 201). Por ser longo, ele transforma a narrativa em um texto complexo e difícil de ser reproduzido no boca a boca. O narrador do romance é um indivíduo solitário, com um leitor solitário que, em sua ilha psíquica tem seu foco central no sentido da vida que sempre acaba com sua morte, seja ela de um personagem, de um narrador ou do próprio romance. Esse narrador fundado no ideal burguês introspectivo se distancia das culturas populares e não procura transformar/educar o leitor.

Outrossim, Benjamin traz a figura do historiador e do jornalista como aqueles que se preocupam em explicar a realidade com a racionalidade, sem as nuances insinuosas da narrativa. Seu leitor é um ser em que a informação não se transforma em conhecimento útil (não lhe transmite uma moral ou ensinamento) e tampouco se armazena na memória, já que “quase nada mais do que acontece é abrangido pela

narrativa, e quase tudo pela informação. Pois a metade da habilidade de narrar reside na capacidade de relatar a estória sem ilustrá-la com explicações”. (BENJAMIN, 1994, p). E é aí que mora a necessidade da interpretação: a narrativa envolve também a sua recriação e reprodução artesanal. Como a informação não implica isso, o declínio desse ofício é cada vez mais intenso.

Visto que a modernidade implica o excesso de informação, de imediatismo e de falta de experiência, torna-se necessário resgatar, dentro do que vivemos agora, o que ainda possibilita o acontecimento da experiência. Nesse sentido, a leitura entra em cena com um papel fundamental para que, neste mundo moderno, nós não padeçamos pela falta de que algo nos aconteça.

2.3 LEITURA COMO EXPERIÊNCIA

Até o momento, nos preocupamos em entender como se dá a criação de sentido a partir da experiência. Entretanto, não nos debruçamos tanto sobre o conceito da própria e como, na atualidade, a partir da linguagem, podemos propiciar espaços para que ela aconteça.

2.3.1 Isso que me passa

Em suas obras, Jorge Larrosa define a experiência como “isso que me passa”. Para poder explicar melhor a frase, ele pontua três dimensões que concebem a experiência: 1) exterioridade, alteridade, alienação; 2) reflexividade, subjetividade, transformação; e 3) passagem, paixão.

A primeira dimensão trata do **isso** no “isso que me passa”. Ela “supõe [...] um *acontecimento* ou [...] o passar de algo que não sou eu” [grifo do autor] (LARROSA, 2011, p. 5) que não depende de mim, que não é uma projeção de mim mesmo. É algo exterior a mim, “[...] outra coisa do que aquilo que eu penso, do que eu antecipo, do que eu posso, do que eu quero” (LARROSA, 2011, p. 5). A essa dimensão, o autor atribui os conceitos de princípio de alteridade, de princípio de exterioridade e de princípio de alienação, pela razão de que *isso* que me passa é radicalmente exterior e oposto à minha existência.

A segunda dimensão trata do **me** no “isso que me passa”. Ela supõe que “o lugar da experiência sou eu. É em mim [...] onde se dá a experiência, onde a

experiência tem lugar.” (LARROSA, 2011, p. 6). A ela o autor atribui o conceito do princípio da reflexividade, pois experiência é um movimento de ida e volta. Um movimento de

[...] *ida* porque supõe um movimento de exteriorização, [...] de movimento que vai ao encontro com isso eu me passa, ao encontro do acontecimento. É um movimento de *volta* porque a experiência supõe que o acontecimento afeta a mim [grifos do autor] (LARROSA, 2011, p. 7).

Nesse sentido, posto em relação ao acontecimento, o sujeito da experiência se exterioriza, se altera e se aliena (LARROSA, 2011, p. 7). Aí, entra o segundo princípio dessa dimensão: experiência é sempre subjetiva, pois o lugar da experiência é o sujeito que deixa que algo lhe passe, que é aberto/exposto e sensível. Por conseguinte, ela é sempre única para cada um, impossibilitada de repetir-se independentemente do espaço-tempo. E, por fim, no último princípio dessa segunda dimensão, o sujeito se abre para a própria transformação, faz a experiência sua própria transformação, sendo aí o instante em que a ideia de experiência se relaciona com a ideia formação.

A última dimensão trata do ‘*passa*’ do “isso que me passa”. Ela entende a experiência como passagem, percurso, viagem. Supõe “uma saída de si para outra coisa” (LARROSA, 2011, p. 8). O sujeito da experiência aparece como um território de passagem: “ao passar por mim deixa um vestígio, uma marca, um rastro, uma ferida” (LARROSA, 2011, p. 8). Ele é entendido como alguém passional, paciente desse algo que acontece. Por isso, se desenvolve a ideia de a “experiência não se faz, mas se padece”.

Dessa forma, entender a experiência como “isso que me passa” não só nos faz compreender como ela acontece, mas, também, os desdobramentos que ela evoca. Um desses desdobramentos é o saber da experiência, uma vez que ele é um modo que o mundo encontrou de nos mostrar a verdade sobre a vida.

2.3.2 A experiência é a voz da verdade

A experiência não é aquilo que nos passa e o modo como atribuímos sentido a ele, senão como o modo pelo qual o mundo nos mostra sua face inteligível, a série de regularidades a partir das quais podemos conhecer a verdade das coisas e dominá-las (LARROSA, 2007, p. 138)

Afirmar que a experiência é a voz da verdade não diz respeito a existência de uma verdade absoluta e imutável. Na realidade, diz respeito a forma que compreendemos as coisas, a forma que se instauram sentidos em nós. A experiência não é só “isso que me passa”, isso que é exterior a mim, que acontece em mim por eu ser exposta ou que me (trans)forma; mas também é algo que gera um saber que vai fazer com que eu seja quem sou. A resposta àquilo que me passa é a relação que eu tenho com isso. E é essa relação que gera o **saber da experiência**. Lendo Larrosa, podemos entendê-lo da seguinte forma:

Durante séculos, o saber humano foi entendido como *pathen máthos*, como uma aprendizagem seja pelo sofrimento, seja por aquilo pelo qual alguém passa. Esse é o saber da experiência: o que se adquire pelo modo como se vai respondendo àquilo que se passa ao longo da vida e o que vai conformando o que alguém é (LARROSA, 2011, p. 137)

Para o autor, o saber da experiência é caracterizado pelo:

- a) Saber finito “que revela ao homem singular sua própria finitude” (LARROSA, 2007, p. 137). Ele lembra do caminho a se seguir para chegar ao limite da experiência ou, melhor dito, limite da vida, em que o homem alcança sua plenitude total (a morte) e, logo, o sentido de tudo;
- b) Saber particular, subjetivo e pessoal, em que ninguém possa viver a experiência do outro sem revivê-la, reconstruí-la, ressignificá-la;
- c) Saber “que não pode se separar do indivíduo concreto no qual se encarna” (LARROSA, 2007, p. 138). Ao oposto do saber científico que está externo ao indivíduo e não o transforma, o saber da experiência configura no indivíduo um modo de se conduzir e um estilo de ser e existir;
- d) Saber tem a ver com a *vida boa* que “ensina a *viver humanamente* e a conseguir a *excelência* em todos os âmbitos da vida humana: no intelectual, no moral, no político, no estético etc.” [grifos do autor] (LARROSA, 2007, p. 138).

Como descrito, esse saber está intrinsecamente relacionado com a (re)criação de um conhecimento que tenha sentido para o sujeito. Ele consegue aplicá-lo em sua vida e pode desenvolvê-lo. O afastamento desse saber que a sociedade moderna vem realizando só faz com que ele se torne cada vez mais raro, não desenvolvendo um saber ativo com o poder de encarnar no sujeito e guiá-lo para uma plenitude.

Em suma, o saber da experiência torna o mundo palatável, contribuindo para a compreensão do que nos acontece e do que somos. Projetando esse saber para algo pragmático, em suas obras, Larrosa nos apresenta a leitura em alusão a algo que permite captar qual é a dimensão experiencial dessa prática.

2.3.3 Experiência por meio da leitura

Um livro deve ser um pico de gelo que rompa o mar congelado que temos dentro.
Franz Kafka

Larrosa (2011), do ponto de vista da educação, abraça a concepção de que a experiência da leitura é um ótimo exemplo que torna possível a visualização das dimensões e do saber da experiência. Ele corrobora com a ideia de que é inevitável ler um livro sem que a relação com essa leitura nos (trans)forme e nos ponha em questão naquilo que somos. Para que o texto seja “isso” que nos aconteça, não basta apenas saber decifrar códigos para compreender o que está sendo dito: é necessário que, na minha relação com o texto, permeiem as dimensões da experiência (exterioridade, alteridade e alienação; reflexividade, subjetividade e transformação; passagem e paixão). Ou seja, é necessário que o texto seja algo que eu não conheça, totalmente exterior a mim; é necessário que eu me abra e me aventure para que esse texto totalmente desconhecido, perigoso, imprevisível e inexato me atravessasse e me transforme; e é necessário que, inevitavelmente, eu padeça desse acontecimento, que dessa relação eu seja afetada, pois pensar “a leitura como formação implica pensa-la como uma atividade que tem a ver com a subjetividade do leitor; não só com o que o leitor sabe, mas também com aquilo que ele é.” (LARROSA, 2007, p. 129).

Segundo o autor, o conhecimento moderno (ciência e tecnologia) vai em um caminho antagônico ao seu precedente. Além de priorizar a racionalização e o objetivismo, ele produz algo que não é imediatamente acessível. Há um grande excesso de informação, mas elas apenas passam e não **nos** passam. “Vemos o mundo diante dos nossos olhos e permanecemos exteriores, alheios, impassíveis” (LARROSA, 2007, p. 132). Consumimos qualquer informação (seja arte ou não) tratando de conseguir uma satisfação instantânea, um prazer imediato.

Conseqüentemente, esse tipo de conhecimento se separa da formação do sujeito cognoscente.

Por ter a prerrogativa da ignorância, a leitura do conhecimento moderno “não nos afeta, dado que transcorre num espaço-tempo separado: no ócio ou no instante que precede o sono, nem o imaginário se misturam com a subjetividade que comanda a realidade” (LARROSA, 2007, p. 130). Em função disso, a experiência da leitura tem um papel formativo: ela consegue suprimir as fronteiras entre o imaginário e o real, entre o conhecimento e o sujeito cognoscente. Ela torna essas linhas imaginárias menos nítidas e conecta aquilo que somos com aquilo que nos encontramos.

O ato de imaginar que a leitura convoca, reproduz e cria conhecimentos se dá, justamente, pela capacidade produtiva da linguagem (ver item 2.1). Já que

A imaginação entendida linguisticamente, não só tem uma relação reprodutiva com a realidade dada [...], senão também, e sobretudo, uma relação produtiva da linguagem [...]. A imaginação, assim como a linguagem, produz realidade, a incrementa e a transforma (LARROSA, 2007, p. 131)

É por isso que pensar formação como leitura implica uma relação de produção de sentido. E cada sentido que se produz é exclusivamente novo e irrepitível: essa construção não pode ser planejada de modo técnico, não se pode reduzir e tampouco se pode antecipar o seu resultado. Como já dissemos, a leitura não se resume a compreender e decifrar e, se formos entender que tudo o que nos passa pode ser considerado um texto, imprescindivelmente, temos que ter capacidade de escuta e de prestar atenção, pois cada texto (situação na nossa vida), tem muito a *nos* dizer.

Podemos também “imaginar”, dentro desse contexto, uma forma da vida humana e se “a vida humana tem uma forma, ainda que seja fragmentária, ainda que seja misteriosa, essa forma é a de uma narrativa: a vida humana se parece a uma novela.” (LARROSA, 2007, p. 141). Mais atrevidamente, poderíamos “imaginar” que há uma magia dentro dessa forma. E essa “magia” podemos chamar de literatura. Daí, elevamos a leitura a outra instância: diferente dos textos jornalísticos, a escrita/leitura literária envolve “suspender a segurança de todo código [linguístico], levá-lo ao limite de si mesmo, e permitir a sua transgressão” (LARROSA, 2007, p. 145). Dessa forma,

A autocompreensão narrativa não se produz em uma relação não mediada sobre si mesma, se não nessa gigantesca fonte borbulhante de histórias que é a cultura e em relação à qual organizamos a nossa própria experiência (o sentido daquilo que nos passa) e a nossa própria identidade (o sentido de quem somos) (LARROSA, 2007, p. 145).

O código da palavra literária transcende a palavra em experiência. Ele

[...] está nessa palavra mesma e não fora dela, em uma espécie de enroscamento da linguagem. E esse jogo, aberto e não finalizado, indefinido, é o que faz com que a experiência da leitura possa ir mais adiante da 'leitura' de um texto a partir do sistema formal em que está construído." (LARROSA, 2007, p. 145)

Por fim, experiência da leitura seria um movimento imaterial orgânico que acontece dentro de nós e traz esse poder de (re/co)criar sentidos. Ela jamais "[...]seria fazer com que o texto assegurasse seu sentido no mundo (nesse mundo feito de coisas, ideias etc.), mas sim fazer com que o mundo suspenda por um instante seu sentido e se abra a uma possibilidade de re-significação" (LARROSA, 2007, p. 145).

À vista disso, tanto na educação formal como na educação "da vida", torna-se cada vez mais pensar e abordar a leitura literária como (trans)formação e (re)criação de sentido. Nesse seguimento, a literatura indígena, carregada de oralidade e de saber ancestral, aparece como uma possibilidade de encontro isso que nos põe em questão com aquilo que somos.

2.4 É PRECISO LER E RELER

É por causa da repetição constante dessas histórias que esse povo [Munduruku] relembra seu sentido de existir e permanece atuante e lutando pelo direito de viver. É assim que damos sentido e valor à nossa existência (MUNDURUKU, 2001, p. 8).

Após entender que homem, língua e cultura estão inatamente relacionados; que a linguagem e a língua possibilitam que exista uma ponte entre o mundo e o que tem sentido; após entender que o que vivemos precisa ser comunicado a outro; que comunicamos por meio de uma narrativa que nos (trans)forma; e que a leitura aparece como uma forma moderna de ter acesso a narrativas e, logo, a experiências, podemos afirmar que a literatura permite que o homem tenha acesso a experiência do outro de uma forma única e subjetiva.

Em encontro a isso, Benjamin (1994, p.) muito bem nos explica que a “experiência propicia ao narrador a matéria narrada. E, por sua vez, transforma-se na experiência daqueles que ouvem a estória”. Dessa forma, quando um narrador (locutor) ocupa a posição de “eu” no discurso (ou seja, quando narra), ele reconhece a si mesmo um direito no espaço simbólico e se assegura da própria existência (TEIXEIRA, 2006, p. 240).

Relacionar esse entendimento com a literatura indígena nos possibilita indagar sobre uma experiência por meio da leitura dessas produções. Como os povos originários possuem uma tradição oral coletiva, a “cada ato de contar, não é apenas a narrativa em si que é repetida, mas também toda a tradição oral da [de uma] comunidade é revivida” (SOUZA, 2006). Muito disso pode ser observado no conteúdo dessa própria literatura como abaixo é demonstrado nas palavras do yanomami Davi Kopenawa:

Eu não tenho velhos livros como eles [os brancos], nos quais estão desenhadas as histórias dos meus antepassados. As palavras dos xapiri são gravadas no meu pensamento, no mais fundo de mim. São palavras de Omama. São muito antigas, mas os xamãs as renovam o tempo todo. Desde sempre, elas vêm protegendo a floresta e seus habitantes. Agora é minha vez de possuí-las. Mais tarde, elas entrarão na mente de meus filhos e genros, e depois, na dos filhos e genros deles. Então será a vez deles de fazê-las novas. Isso vai continuar pelos tempos afora, para sempre. Dessa forma, elas jamais desaparecerão. Ficarão sempre no nosso pensamento, mesmo que os brancos joguem fora as peles de papel deste livro em que elas estão agora desenhadas. [...] Não poderão ser destruídas pela água ou pelo fogo. [...] Muito tempo depois de eu já ter deixado de existir, elas continuarão tão novas e fortes como agora [...]. Eu, um Yanomami, dou a vocês, os brancos, esta pele de imagem que é minha. (KOPENAWA; ALBERT, 2015, p. 65-66)

Como podemos ler, é da cultura dos Yanomami que a forma com que eles se relacionam com o mundo seja literária, seja narrativa e esteja atemporalmente presente aqui-agora, sempre sendo recriada e continuando, em alusão às palavras de Kopenawa, “tão novas e fortes como agora”.

Outrossim, Larrosa (2011, p. 9), ao comentar sobre a leitura como experiência, ressalta a importância da presença da relação que temos com o texto lido. Texto este que funciona como algo que nos acontece. Nesse sentido, levando em consideração as dimensões da experiência (ver item 2.3.1), o “texto tem que ter algo de incompreensível para mim, algo de ilegível. De todo modo, o decisivo, [...] não é qual livro, mas o que nos passa com a sua leitura” (LARROSA, 2011, p. 9). Tendo em vista isso, podemos considerar as palavras abaixo de Daniel Munduruku,

escritas no prefácio do livro “As serpentes que roubaram a noite e outras histórias”, como um exemplo da forma que temos que relacionar com essas narrativas:

Não são histórias muito fáceis de compreender, não. E não são fáceis porque elas ocorreram em um tempo em que o tempo ainda não existia. [...] Mas existe uma maneira de compreender os mitos [...]: é preciso ler e ouvir os mitos não com os ouvidos que ficam na cabeça, pois eles costumam nos enganar, mas com os ouvidos que existem lá no fundo do coração – o ouvido da Memória. O conhecimento que cai nesse ouvido adormece, fica lá escondidinho, e, depois, quando a gente menos espera, ele surge de novo (MUNDURUKU, 2001, p. 7-8).

Assim como Larrosa (2011, p. 9) defende que o leitor que lê “A Metamorfose”, de Kafka, e não fica impávido quando se olha no espelho é um leitor que não fez nenhuma experiência; aqui defendo que o leitor que lê literatura de autoria indígena e não se questiona sobre si mesmo é um leitor, em alusão às palavras do autor, analfabeto. O texto de autoria indígena, por estar carregado de cultura, nos exige tempo e atenção de leitura, nos exige sair de nós mesmos e questionar o que tem ou não sentido. Apenas assim, poderemos entendê-lo. Por isso, Daniel Mundukuru diz que “não são histórias muito fáceis” e que temos que ouvi-las “com os ouvidos que existem lá no fundo do coração”. Em suma, por ser necessário ler e reler esses textos, cabe aqui abordar o conceito de ruminação proposto pelo filósofo alemão Friedrich Nietzsche.

2.4.1 O ilegível para nós: ruminação como relação da leitura

Vier (2016), ao realizar um estudo semiológico da escrita de Benveniste no Dossiê Baudelaire, traz em cena o texto ilegível. Por Benveniste não ser uma leitura linear e fácil, a autora evoca o conceito de ruminação, cunhado por Nietzsche, para poder argumentar que os manuscritos podem, sim, ser um objeto de estudo. Afirmação esta podemos observar no seguinte excerto: “não é porque não há um texto legível que o DB deixe de trazer precioso material sobre a teoria enunciativa de Benveniste” (VIER, 2016, p. 79).

Nesse sentido, o que é importante, nessa tese, é a “ideia de que a escrita ali presente coloca-se como um espaço para a inscrição do pensamento, que, no momento em que é colocado no papel, tem lugar” (p. 77). Lugar este como um território para que a escrita seja ressignificada por meio da leitura, já que “[...] toda escrita comporta algo do inacabado e por isso de uma linguagem que serve para

viver" (p. 81). À vista disso, inspirada em Vier (2016, p. 80), também proponho, a partir da leitura da escrita de autoria indígena, "re-dirigir nosso olhar para a linguagem poética via linguística".

Isso posto, trago a escrita do filósofo Nietzsche que, em suas obras (2004, 2009), nos apresenta a premissa de leitura como arte, corroborando com as ideias de Jorge Larrosa de que a leitura deve ser lenta, contra o movimento imediatista do deglutir que a sociedade moderna promove. Por essa razão, "é imprescindível ser quase como uma vaca e *não* um "homem moderno" [grifo do autor] (NIETZSCHE, 2009, p.14).

Usar a metáfora sobre a digestão do animal muito nos cabe nesta monografia para poder reflexionar sobre a experiência, visto que, para o autor, o leitor do seu texto precisa compreender o segredo de ler entrelinhas. E essa ideia vai de encontro ao que Walter Benjamin (2000) promove de que a narrativa não deve ser lógica nem explicativa. E, também, de que ela é passada de geração em geração o que, por sua vez, faz com que ela carregue a sabedoria da vida e um conhecimento complexo. Afinal, como aponta Nietzsche (2004, p. 46-47), se o leitor de seu texto "[...]quer colher no chão os frutos que gerações inteiras podiam somente obter, é preciso então temer que ele não tenha compreendido o autor".

Por conseguinte, a premissa de ruminação aqui colocada supõe que o

O imediatismo não produz sentido em ciência: pesquisar não é colher informações no texto. Um texto [...] não serve para dar respostas: é preciso, pois, aprender a pensar enquanto se lê, ou seja, não vir com pressupostos para a pesquisa, mas deixar o texto significar (VIER, 2016, p. 81)

A partir do exercício dessa propriedade bovina, nosso olhar investigativo não se direciona para buscar respostas, mas percursos/caminhos para essa viagem de encontro com a experiência. Assim, "é preciso deixar a escrita do texto ocupar seu lugar e (re)significar seu dizer a partir do outro. A ruminação, então, é possibilidade de leitura de uma pesquisa em enunciação" (VIER, 2016, p. 81). Dito de outro modo, a ruminação também se apresenta como uma relação necessária com o texto para que ele seja *isso* que nos acontece (ver item 2.3.3).

3 CAMINHO METODOLÓGICO

A metodologia do estudo que aqui disserto é entendida como uma preparação para a viagem ao desconhecido: a leitura do mito. Em primeiro momento, trato de contextualizar o objeto de viagem (análise). Em seguida, a partir da leitura de Benveniste (1969/1989), abordo o que o autor estabelece como relação de interpretância. Por fim, trago a ruminância como inspiração para encontrar os fatos enunciativos do estudo.

3.1 O QUE NOS ATINGE: “NÓS” EM NÓS

O objeto de análise deste trabalho de conclusão é a escrita do mito “WUHU SIRUBU, PENEIRA DE ARUMÃ”, de Jaime Diakara. Em outros termos, em alusão ao que Vier (2016, p. 83) propôs, não é o mito em si alfabeticamente registrado, mas sim a enunciação dele, o fato de um indígena haver escrito uma narrativa da sua cultura para não indígenas, visando a valorização e ressignificação do entendimento que o seu leitor tem sobre essa narrativa e sobre a população originária do nosso país (SOUZA, 2006).

O mito compõe o livro intitulado “Nós: uma antologia de literatura indígena”. Direcionado ao público infanto-juvenil, a obra que reúne dez histórias escritas por doze autores indígenas foi publicada no ano de 2019 e é organizada e ilustrada por Mauricio Negro. As narrativas que o compõem são: “Amor Originário”, de Aline Ngrentabare L. Kayapó e Edson Kayapó (Povo Mebengôkré kayapó); “Hariporia, a origem do açaí” de Thiago Hakiy (Povo Saterê-mawé); “Guarūguá, o peixe-boi dos maraguá”, de Yaguarê Yamã e Lia Minápoty (Povo Maraguá); “Yawareté Açú, o jabuti e a onça pintada”, de Rosi Waikhon (Povo Pirá-tapuya waíkhana); “Jibikí Porikopô, o furto da panela de barro”, de Ariabo Kezo (Povo Balatiponé Umutina); “Wató, a pedra do fogo”, de Cristino Wapichana (Povo Taurepang); “Wuh Siburu, peneira de arumã”, de Jaime Diakara (Povo Timuko Masá Desana); “Os raios luminosos”, de Jera Poty Mirim (Povo Guarani Mbyá); “Pokrane e Kren, por que não havia gêmeos entre os Krenak”, de Ailton Krenak (Povo Krenak); “Kaudyly Umenobyry, nos primórdios dos tempos”, de Estevão Carlos Taukane (Povo Kurâbakairi).

Cada história conta um pouco sobre a cosmovisão e a cultura de cada um dos povos. Em alusão ao nome do livro, Negro (2019, p. 9) comenta que esses autores são “legítimos herdeiros de diferentes etnias, [...] [que] oferecem uma oportunidade de desatar alguns desses ‘nós’” construídos no passar dos séculos pelo discurso eurocêntrico que invisibilizou as narrativas dos povos nativos.

Nesse rumo, a obra desperta na pessoa que a lê a necessidade de renunciar o que se conhece e o que se é para negar o eurocentrismo e, a partir dessa negação, procurar identificar o que tem sentido para ela, o que permite mergulhar na sua própria cultura que foi abdicada por causa dos “nós” eurocêntricos. Assim, ela vai de encontro ao que não entende para que a leitura lhe aconteça.

3.2 ENCONTRO COM AQUILO QUE TORNA E RETORNA

A escrita do mito “WUHU SIRUBU, PENEIRA DE ARUMÃ” foi escolhida como objeto de análise deste estudo pelo fato de que, entre todas as narrativas do livro, essa se apresenta com mais características ruminantes. Dito isso, me inspiro em Vier (2016) para poder estruturar o percurso metodológico deste trabalho.

A autora (2016, p. 83-84) entende por escrita ruminante "uma escrita que torna e retorna com certa insistência a alguns termos e procedimentos e que aponta para a nota como lugar para a formação do pensamento teórico". Nessa perspectiva, reconhecemos a escrita como um sistema semiológico diferente da língua, pois o que lemos na escrita é sempre discurso: “escrita é a representação da língua e não a própria língua” (VIER, 2016, p. 84). Sobre isso, Benveniste (2014, p. 149) explica que “[a] grafia não permite o acesso direto à língua”, pois ela é um sistema não linguístico. Dessa forma, para pesquisar a escrita, é mandatório acessar a língua.

Por conseguinte, a análise é estruturada na relação entre dois sistemas (um linguístico e um não linguístico) e, para isso, é necessário pensar os dois princípios que Benveniste (1969/1989) determina para essas relações:

- a) O primeiro é de que “[n]ão há 'sinonímia' entre sistemas semióticos; [ou seja] não se pode 'dizer a mesma coisa' pela fala e pela música [, por exemplo]” (BENVENISTE 1969/1989, p. 53). Tendo em vista uma relação semiótica, não se pode converter fala em música, já que suas unidades e funcionamentos são discrepantes (VIER, 2016, p. 85);

- b) O segundo é de que "[o] valor de um signo se define somente no sistema que o integra" (BENVENISTE, 1969/1989, p. 54). Tomando o exemplo da palavra "sol", no sistema semiológico da música é uma nota e no da língua é o astro rei/estrela. E um não tem relação com o outro.

Diante desses dois princípios,

decorrem duas exigências metodológicas para relacionar sistemas distintos: a relação entre sistemas semióticos precisa ela mesma ser de natureza semiótica e a relação entre sistemas semióticos será colocada a partir de um sistema interpretante e outro interpretado. (FLORES, 2013 apud VIER, 2016, p. 85)

A partir disso, cabe, nesta investigação, usar a relação entre sistemas de natureza de interpretância que, segundo Benveniste (1969/1989, 2014), é uma relação que se estabelece entre um sistema interpretante e um sistema interpretado. De todo modo, vale ressaltar que, dentro dessa relação, "a língua é o interpretante de todos os sistemas semiológicos. [Pois] A língua comporta ao mesmo tempo a significância dos signos e a significância da enunciação" (BENVENISTE, 1969/1989 apud Vier, 2016, p. 86). Assim, aqui, nos interessa as relações de interpretância que se tem ao ler o que está escrito.

Estabelecida a categoria usada para a determinação do *corpus* de análise (o que não entendemos), resta agora falar sobre como será feita a escolha e a análise dele.

3.3 TRAJETO PARA A CONSTITUIÇÃO DO *CORPUS* DE ANÁLISE

Vier (2016, p. 87), em sua tese, nos demonstra que "cada objeto de estudo estabelece problemas específicos". Isso acontece, pois, não só a escrita se singulariza a cada leitura, mas, também, o pesquisador também o faz ao realizar a análise. Por conseguinte, a autora, em referência a Flores (2001), afirma que não encontramos dados no objeto de estudo e, sim, fatos. "[...] [P]orque realmente não se trata de algo 'dado' enquanto evidência, mas do produto de um construto teórico" (FLORES, 2001, p. 59).

Assim sendo, a partir dos termos e procedimentos que tornam e retornam no mito, os fatos enunciativos que encontrarei funcionarão como *corpus* de análise deste estudo. Nesse sentido, esse tornar e retornar "funciona como categoria de

análise na medida em que é pela insistência enunciativa [...] que serão estabelecidos os fatos para análise" (VIER, 2016, p. 87).

Em concernimento à determinação das etapas de análise, buscarei, na escrita do mito, os termos e procedimentos ruminantes para realizar, inspirada em Vier (2016, p. 88), o seguinte trajeto:

- a) Observar, a partir dos traços da escrita, como os termos e os procedimentos tornam e retornam;
- b) Derivar dessa observação uma reflexão;
- c) Evidenciar de que forma essa reflexão se coloca como um encontro com a experiência.

Em seguida, trato de narrar o a experiência de análise da leitura do mito.

4 ANÁLISE DOS FATOS ENUNCIATIVOS

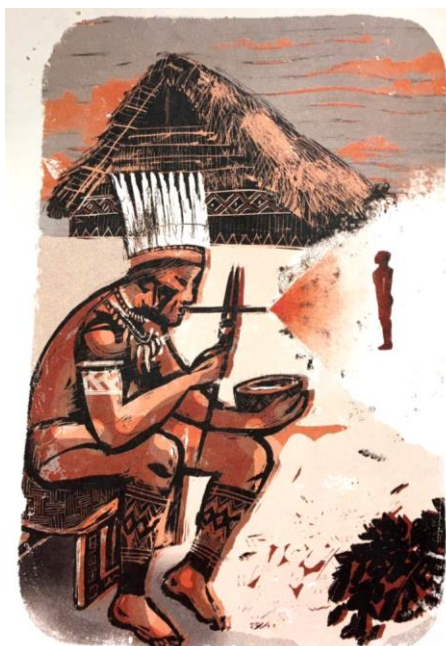
Este capítulo apresenta a interpretância dos fatos enunciativos encontrados a partir da leitura da escrita do mito, levando em consideração os passos apresentados no capítulo 3. No princípio, trato dos termos “cuia de ipadu”, “lago de nuvens em forma de caverna”, “colunas”, “bastões” e “peneira de arumã”. Depois, faço uma reflexão sobre a relação deles com os pilares referenciais expostos.

Por fim, vale ressaltar que o que busco aqui fazer não é uma explicação do mito. No texto, reside uma narrativa e, logo, reside algo inexato, imprevisível, alheio a mim que passará a me habitar e me transformar. Dessa forma, não posso prever nenhum resultado, pois explicar o mito é praticamente impossível. O que, sim, busco fazer é estabelecer uma relação de interpretância entre o enunciado e a minha leitura, verificando como o enunciado me habita e é ressignificado por mim.

4.1 CAMINHOS, PORTAS E CHAVES

O mito “Wuhx Siburu: Peneira de Arumã” começa com a descrição de um momento em que um velho indígena se junta com crianças em frente à uma maloca para contar uma história sagrada. Na primeira página, há uma ilustração (Figura 1) de como o velho se prepara para poder narrar a história. Ele está sentado com um bastão e uma cuia na mão. A partir do desenho, pude interpretar como acontece a preparação do narrador para a narração.

Figura 1: Velho indígena narrando o mito “Wəhə Siburu: Peneira de Arumã”



Fonte: NEGRO, 2019, p. 80.

Seguindo a leitura (tanto da escrita quanto da imagem), os primeiros termos que me chamaram a atenção, ou seja, que tornam e retornam foram a “cuia de ipadu” e a “cuia”. Abaixo, segue quadro que organiza e nomeia cada trecho em que o termo torna e retorna:

Quadro 1: Trechos em que os termos “cuia de ipadu” e “cuia” aparecem

Trecho 1 (T1)	Trecho 2 (T2)	Trecho 3 (T3)	Trecho 4 (T4)	Trecho 5 (T5)
<p>“Primeiro ele se sentou no banco, com um bastão cerimonial na mão direita, uma forquilha de cigarro ritual e um suporte de cuia de IPADU. [...] Concentradíssimo no corpo e na alma, respirou fundo antes de beber da cuia ancestral e começar a narrativa” [grifo do autor] (DIAKARA, 2019, p. 81).</p>	<p>“Com uma cuia, BAFOROU AS BOCHECHAS conforme o cerimonial de mastigar ipadu” [grifo do autor] (DIAKARA, 2019, p. 81)</p>	<p>“Ao redor, flutuavam sete cuias de vida, que piscavam na escuridão” (DIAKARA, 2019, p. 82)</p>	<p>“- Umuri Neku tinha cansado da solidão. Logo teve a ideia de transformar as vidas que flutuavam nas sete cuias do Umusi Dihtaru, o lago das nuvens, em seres iguais a ele, e os chamaria de Umuri Mahsa: Gente do Universo.” (DIAKARA, 2019, p. 82).</p>	<p>“Como já falei, no princípio eram só nuvens, colunas, cuias de vida e escuridão” (DIAKARA, 2019, p. 82).</p>

Fonte: Elaborado pela autora

Quando penso no significado da palavra “cuia” na minha cultura, a entendo como um objeto que é o fruto da cuieira. Desse fruto é removida a polpa e é feita a secagem para que possa ser usado para tomar chimarrão. Entretanto, olhando para a imagem e lendo os trechos acima citados, percebi que o uso dessa cuia não era esse. Isso vai em encontro ao que Larrosa (2007, p. 145) disserta sobre a linguagem literária possibilitar que o sentido de uma palavra seja ressignificado. Nesse sentido, a partir da leitura do estudo etnográfico de Lolli (2014, p. 283), pude ressignificar esse termo lendo o seguinte trecho:

Nas narrativas míticas, a gênese dos benzimentos se confunde com a gênese do universo, na medida em que são processos intrincados. Nas histórias sobre as gêneses primordiais, os benzimentos aparecem associados ao ipadu, à cuia de ipadu, ao tabaco, à forquilha do tabaco, ao banco, ao bastão etc. - conhecidos em seu conjunto como instrumentos de vida e transformação. A gênese do universo acontece através da mistura destes instrumentos. Tudo que é engendrado nesta fase aparece sob a condição de pessoa.

Ou seja, para os Desana, a “cuia” é um instrumento sagrado que os conecta com o divino, que compõe os seus rituais e a sua tradição. Fato esse, também, pode ser evidenciado a partir da leitura de Azevedo (2019):

Quando se reúne em certa ocasião, seja em grande *poose* (dabucuri) ou no tardar do dia, o especialista se senta no *kumuro* (banco) e passa o *paātu waharo* (cuia de ipadu) aos seus cunhados, genros e outros que se encontram naquela ocasião do ritual ou do tardar do dia. Nesse instante, se conecta com o *Umukohoñeku* (Avô do Universo) para ele se sentir perto e aberto, pronto para interação dos conhecimentos no *paātu baãnaïse* (círculo noturno de coca).

Então, para esse povo, a narrativa não só é composta por elementos da oralidade da língua, mas, também, por instrumentos simbólicos. A partir da citação acima, podemos imaginar o mesmo evento que Walter Benjamin (1994, p. 241) descreve sobre a narrativa ser um processo artesanal, coletivo e lento; sobre, nela, haver dois parceiros no seu acontecimento (narrador e ouvinte); e sobre a constituição da memória e identidade.

Compreendido isso, retomo ao termo “cuia” dentro da concepção na minha cultura e o relaciono com a roda de chimarrão, com o que acontece quando tomamos chimarrão em grupo: contamos histórias, conversamos, damos conselhos e fortalecemos vínculos. Com isso, passei a olhar esse ritual cultural de outra forma.

Regressando ao T1 e indo para o T2, vejo a cuia como um instrumento que conecta não só o velho e as crianças com o Avô do Universo, mas, também, com a criação da vida e de sua transformação. Vida essa não só como o nascimento de alguém, mas como qualquer acontecimento.

No T3, saio desse contexto da cuia material, que, inclusive, seguramos em nossas mãos, e vou para o contexto imaterial. Ao descrever o mundo antes da criação da Terra, a cuia entra para um coletivo que cuias que são “da vida” e, com o advindo do T4, o Avô do Universo as transforma em sereis iguais a ele, a Gente do Universo.

Mais uma vez, mesmo que de forma imaterial, as cuias são relacionadas ao emprego de gerar vida e transformação. Tanto que, antes de falar da mudança das cuias em Gente, o autor escreve “Assim era o mundo antes da formação da Terra e da transformação da humanidade” (DIAKARA, 2019, p. 82). Ou seja, a “essência” da humanidade já existia antes dela existir com essa forma de “Gente”: ela era cuia e passou a ser Gente. Por conseguinte, no T5, o autor retoma a importância desse entendimento com o termo “Como já falei”, o que me leva a ressignificar, novamente, o termo cuia: ela não só conecta com o plano sagrado, mas também possibilita a existência do povo.

No texto “Gaapi, a bebida cósmica dos Desana (Um ensaio desenhístico)”, Diakara (2018), ao fazer um ensaio sobre sua dissertação que abordou o Gaapi¹, descreve um pouco mais do significado da cuia para o seu povo, falando sobre um ritual de passagem que tem o intuito de proteger o corpo:

Os *Umukori Mahsu Gaahpidari* [gaapi utilizados em rituais de passagem da adolescência] estão sempre associados a duas cuias, a de cima representa Abe [o Sol] e todo o processo de sabedoria, acessado pelos kumuã [conhecedores]. No seu rosto estão os grafismos que representam a luz e a força: as linhas gráficas com cores diferentes que saem dessa cuia em direção a cuia de baixo são a energia de gaapi mahsu [gente do gaapi], dando força para os três povos indígenas, representados na cuia de baixo, onde estão os elementos representativos de cada um deles: o banco dos Pamurĩ Mahsa (Tukano), a forquilha com o cigarro dos Umurĩ Mahsa (Desana), e o suporte dos Yukuduka Mahsa (Tuiuka). (DIAKARA, 2018)

Jaime Diakara representa a descrição da citação acima a partir da ilustração da Figura 2, que compõe a sua dissertação de mestrado.

Figura 2: *Umukorĩ gaapida* (Gaapi do dia), que representa Abe (sol)

¹ Que segundo ele é um elemento fundamental para acesso aos conhecimentos sobre o nosso mundo e outros mundos.



Fonte: DIAKARA, 2008, p. 40

As cuias, nesse sentido, conectam os povos da família linguística Tukano com Abe (o sol, a força divina da criação). Na cuia superior, habita a própria força, e, na inferior, a “Gente”. Pelos grafismos, a “gente do gaapi” envia a força vital para os povos.

Dessa forma, depois ler esse ensaio e essa imagem, retorno ao mito, mais precisamente no T4, e consigo reestabelecer a relação de interpretância do termo “cuia”: foi graças a essa imagem que o significado que vem em seguida na frase “E terão a mesma capacidade de criar e multiplicar” (DIAKARA, 2019, p. 82) me habitou com uma profundidade maior.

O termo “cuia” tem um sentido que não cabe dentro da palavra e transcende qualquer interpretação rasa e simples que possamos vir a ter. Para que eu criasse significado, foi necessário usar de outro sistema semiótico. Benveniste (1969/1989, p. 53) justifica isso no primeiro princípio da relação de interpretância, dizendo que não há sinonímia entre dois sistemas semióticos. Como consequência disso, apesar

de haver uma pequena relação da cuia que conheço com a cuia dos Desana, não posso pensar a cuia como a do chimarrão, ela não abarca o significado da cuia no sistema semiótico dos Desana. Logo, pude perceber que a cuia é a chave para a conexão, criação e transformação da vida.

Em seguida do termo “cuia”, vem o termo “*ipadu*”. Essa palavra, em primeiro momento, aparece destacada, pois é usada na cultura dos indígenas do alto Amazonas. O destaque dela me direcionou a uma consulta para que entendesse sua definição. De acordo com o glossário do livro, *ipadu* é um “arbusto da família das eritroxiláceas, muito semelhante à coca, com propriedades anestésicas, cultivado pelos caboclos e indígenas do alto Amazonas” (NEGRO, 2019, p. 87). Eis aí o próximo movimento: o termo “*ipadu*” torna e direciona para a definição do glossário e, depois, retorno para o texto. Após, surge o segundo movimento: relaciono o *ipadu* com a cuia.

Dessa forma, entendo que o *ipadu* é uma erva sagrada usada para gerar vida e transformação. Ao encontro disso, uma cuia de *ipadu* benze tanto o narrador quanto os ouvintes para o encontro com algo maior. Afirmo isso, pois o estudo de Lolli (2014, p. 283) citado anteriormente descreve esse acontecimento como benzimento. E, segundo o dicionário Caldas Aulete, benzer é o ato de “1. Dar a bênção a, invocar graça divina para (algo ou alguém), inclusive si mesmo”².

Assim, ao tornar e retornar, o termo “cuia de *ipadu*” parece evocar o sentido de uma chave que leva ao caminho de encontro com o sagrado, com o ancestral e, logo, com os próprios desana. Para existir uma chave, é necessário existir uma porta. A porta separa os dois mundos (Terra e sagrado/espiritual), mas não os desconecta. Entretanto, não é ela quem faz a conexão entre eles. Quem a faz é a chave e quem a usa, pois, para usá-la, é necessária uma ação. E essa ação é abrir-se. E é abrir a porta que está dentro da própria pessoa. O movimento é para dentro, por isso, a ação é “abrir-se a porta”. Esse movimento se relaciona muito com o “isso que me acontece” de Larrosa (2011). Por isso que, ao interpretar esse termo, entendo que a “cuia de *ipadu*” leva ao caminho da experiência.

A seguir, trago não só um termo, mas estruturas frasais que tornam e retornam para poder falar sobre a criação da Terra que sustenta a vida, que sustenta a Gente do Universo.

² BENZER. In: Dicionário Caldas Aulete. [Lexikon Editora Digital]. Disponível em <https://aulete.com.br/benzer>. Acesso em: 3 jun 2021.

4.2 GÊNESIS

Depois da preparação para o ritual, o velho desana começa a narrar a criação da Terra. Em primeiro instante, ele fala como era o mundo antes dessa criação.

No Quadro 2 abaixo, pude observar, mais precisamente, o momento em que esses trechos aparecem:

Quadro 2: trechos sobre a criação da Terra

Trecho 6 (T6)	Trecho 7 (T7)
<p>“Antigamente existia somente esse ser iluminado [Umuri Ñekɛ, o Avô do Universo] na escuridão. Umuri Ñekɛ apareceu por si próprio. Naquela época havia um lago de nuvens em forma de caverna e as faces de quatro colunas de cores diferentes: vermelho amarelo, azul e verde. Nesse lago havia uma coluna central brilhante, com as quatro cores misturadas. Nela não se podia encostar. Ao redor flutuavam sete cuias de vida, que piscavam na escuridão. Assim era o mundo antes da formação da Terra [...]” (DIAKARA, 2019, p. 82)</p>	<p>“Como já falei, no princípio eram só nuvens, colunas, cuias de vida e escuridão. Faltavam a terra, as águas, as matas, os rios, os animais, os peixes. Por isso, antes de criar outros seres, a primeira coisa a fazer era a terra onde se pudesse morar. A Terra que antes não havia [...]” (DIAKARA, 2019, p. 82).</p>

Fonte: Elaborado pela autora

Em primeiro momento, quando li o T6, percebi que é complexo abstrair para imaginar o que é descrito. Tentei desenhar, ler, reler e ler mais uma vez. Foi apenas após ler o ensaio e a dissertação de Diakara (2008) que consegui visualizar o que aparece no T6. Isso aconteceu, pois pude ter contato com a Figura 3: a partir dela, consegui estabelecer relações com o que estava sendo lido na escrita e no desenho abaixo:

Figura 3: Dinâmica do umūsī Pahtoro de *Abe* e *Buho* - antes da origem do mundo



FONTE: DIAKARA, 2008, p. 26

Pude ver perfeitamente as cuias, as colunas, as cores, o lago, as nuvens e pude interpretar como se dá a conexão do enunciado escrito com o ilustrado. Dessa forma, mais uma vez, foi necessário acessar outro sistema semiótico para estabelecer relações de interpretância. Após isso, percebi que, no T6 e no T7, os termos “nuvens”, “colunas” e “cuias” tornavam e retornavam.

Como demonstrei no item 4.1, as cuias são as chaves de conexão, transformação e criação de vida e que o Avô do Universo as transformou em Gente do Universo. Inspirada nisso, passei a olhar para “nuvens”, “colunas” e “Terra” da mesma forma que olhei para “cuias”. Pelo fato de mitos terem como característica a presença de um simbolismo, tive que recorrer a um Dicionário de Símbolos para poder seguir o caminho de interpretância.

Ao buscar sobre a simbologia da palavra “nuvem”³, encontrei que esse termo “[...] simboliza uma divisão que separa dois mundos cósmicos. Como produtora da chuva, a nuvem tem uma relação com a manifestação celeste, simbolizando o devir de metamorfoses”.

Fiz o mesmo com o termo “lago” e o Dicionário de Símbolos⁴ indica que ele:

[...] é um símbolo feminino, muitas vezes o lar de monstros e magia, poderes místicos, especialmente em tempos egípcios. Lago, como a água, pode ser o doador da fertilidade. Além disso, ele pode representar a transição da vida, morte e ressurreição.

Outra vez, retorno ao mito e volto a pensar o “lago de nuvens em forma de caverna” (DIAKARA, 2019, p. 82). Adentrando a esse simbolismo e a relação dele com a Figura 3, pude ressignificar o “lago de nuvens”.

A partir do que traz o dicionário, pude entender esse lago como um espaço místico e sagrado, que abriga fertilidade e poder de criação. Por ser de nuvens, ele separa os mundos cósmicos e simboliza o devir da transformação. Dessa forma, esse espaço é o que possibilita o Avô do Universo criar a terra e transformar as cuias em Gente do Universo (T4).

Olhando para a Figura 3 e lendo o T6, é possível perceber que as colunas coloridas que alimentam cada cuia estão conectadas a coluna central que é descrita como a que ninguém pode tocar. De acordo com o ensaio de Diakara (2018), esse pilar representa o Abe (Sol), por isso era o mais brilhante e ninguém chegava perto. Além disso, o indígena ainda pontua:

[...] Essas cuias representavam a fonte de vida e a força dos seres humanos. O líquido derretido do breu caía na forma de linhas e se juntavam dentro das cuias. Esse evento significava a reconstrução da vida de Abe, e o breu derretido simbolizava a sua força essencial. (DIAKARA, 2018).

Retornando ao mito, interpretei que antes de se transformar em Gente, os seres de vida, nessa outra forma, já eram alimentados vitalmente por Abe e que

³ NUVEM. In: Dicionário de Símbolos. Disponível em <https://www.dicionariodesimbolos.com.br/nuvem/>. Acesso em 8 jun 2021.

⁴ LAGO. In: Dicionário de Símbolos. Disponível em <https://www.dicionariodesimbolos.com.br/lago/>. Acesso em 8 jun 2021.

essa alimentação voltava dos seres para ele, gerando uma egrégora da transformação e da (re)criação⁵.

Dentro desse mesmo contexto, aparece o termo “coluna” que, segundo o site Infopédia⁶, possui a seguinte simbologia:

A coluna, como um elemento da arquitetura e da construção, é um símbolo de suporte e de força, mas também de eixo ou centro do mundo. A coluna imita e simboliza ainda a Árvore da Vida e, por arrastamento, é também uma representação da fecundidade, da ligação da Terra com o Céu e da harmonia do mundo. [...]

Nas culturas antigas da **Península Ibérica**, as colunas eram uma espécie de linguagem abstrata e mágica. Esta noção leva-nos à trilogia de coluna-árvore-linguagem secreta de Baudelaire: ‘A natureza é um templo onde pilares vivos libertam por vezes palavras confusas por onde o homem passa, entre as florestas de símbolos.’ [grifo do autor].

Ela é, então, mais um elemento que conecta os mundos e conecta as energias. Em alusão às palavras de Baudelaire na citação acima, os “pilares vivos libertam por vezes palavras confusas”, ou seja, no caso do mito, as colunas conectam a energia de Abe às cuias. Essas palavras confusas se instauram nos serves de vida, sendo (re)significadas, por isso, também alimentam o Abe. Em contribuição a essa ideia, por remeter, também, a fecundidade, elas evocam um sentido de como se elas fossem um cordão umbilical do devir da grande criação do Avô do Universo, a Terra.

Assim, ao tornar e retornar, esse trecho suscita o sentido de que, antes do mundo existir⁷, ele já existia, mas de outra forma. A transformação dele acontece a partir de um parto cósmico. Por conter simbolismo de transformação, divisão entre mundos e fecundidade, o lago de nuvens é como se fosse o útero da Terra; e as colunas os cordões umbilicais que carregam a energia vital para os seres de vida (compreensão que ainda desenvolveremos com mais detalhes).

Em seguida, iremos para a parte em que o velho conta sobre a próxima ação do Umuri Ñeku.

⁵ Isso é uma informação necessária para poder ter mais dimensões de sentido na leitura do último parágrafo do mito que depois tratarei.

⁶COLUNA. *In*: Infopédia. Disponível em [https://www.infopedia.pt/\\$coluna-\(simbologia\)](https://www.infopedia.pt/$coluna-(simbologia)). Acesso em: 7 jun 2021.

⁷ Referência ao título “Antes o mundo não existia” do livro de mitologia dos antigos Desana narrado pelos indígenas Umusi Pārōkimu e Tōrāmu Kehiri.

4.2.1 Base da formação Terra

Em um segundo momento da narração sobre a criação da Terra, o velho passa a detalhar como o Avô do Universo a fez. Em primeiro lugar, ele se preocupa com a base. Isso podemos ver nos seguintes trechos:

Quadro 3: trechos sobre a base da Terra

Trecho 8 (T8)	Trecho 9 (T9)
<p>“Primeiro, preparou os seus instrumentos. Seriam eles as bases para a criação da Terra. Confeccionou então dois bastões, quatro peneiras de ARUMÃ e a esteira de PARIS de zarabatana” (DIAKARA, 2019, p. 83).</p>	<p>“Umuri Ñeku cruzou os dois bastões lança chocalho e os arremessou no espaço. Eles formaram a base da terra. E o Avô do Universo os abençoou: ‘Esses bastões é que vão sustentar a terra. Um será osso de mulher. O outro, osso de homem. Dos bastões nascerão os seus filhos, que crescerão nesta terra que não terá fim” (DIAKARA, 2019, p. 83).</p>

Fonte: Elaborado pela autora

No T8, “as bases para a criação da Terra” são entendidas como instrumentos sagrados, de uma forma mais geral de formação. Entretanto, no T9, o termo “base” é ressignificado e o termo “bastão” ocupa seu espaço para ter o sentido de base principal da estrutura da Terra. Eis aí, um novo movimento de tornar e retornar: base se transforma em bastão e, semanticamente falando, o “bastão” abre uma margem de conexão com o termo “colunas”.

Nesse sentido, pude conectar a simbologia de coluna com bastão: são o que dão suporte para a ligação com o espiritual. Em seguida, o velho descreve que o Avô do Universo arremessou os dois bastões no espaço, dizendo que são eles que irão sustentar a terra e que um é osso de mulher e o outro osso de homem. Os bastões, então, são o que sustentam a terra de forma dual.

A ideia do “osso” me remeteu a estrutura corporal, pois os ossos são o que dão firmeza ao corpo. E, se for pensar qual estrutura óssea é a principal por dar essa firmeza, penso na coluna vertebral (outra conexão com o termo “coluna”).

A coluna vertebral⁸ é o eixo central do corpo e também constitui um importante eixo de comunicação entre o sistema nervoso central e o sistema nervoso periférico. O sistema nervoso central é o centro de processamento de informações do nosso corpo, ele recebe e interpreta estímulos. O sistema nervoso periférico é responsável por transmitir as informações dos órgãos sensoriais para o sistema nervoso central⁹. Nesse sentido, pensar o bastão como coluna vertebral da terra, remete, novamente, ao cordão umbilical de transmissão da energia vital de Abe e também do seu próprio conhecimento, já que a sua energia contém informação sagrada de criação e transformação.

Além disso, no T9, o velho fala: “Dos bastões nascerão os seus filhos, que crescerão nesta terra que não terá fim” (DIAKARA, 2019, p. 83). Nesse sentido, pude interpretar que, da mesma forma que $\text{Umuri N\~{e}ku}$ criou a Gente do Universo e a Terra, elas, por terem as “mesma[s] capacidade[s] de criar e multiplicar” (DIAKARA, 2019, p.82) que o Avô do Universo têm, a partir dessa base, darão seguimento ao trabalho de $\text{Umuri N\~{e}ku}$, proporcionando a harmonia do mundo.

Assim, ao tornar e retornar, o termo “bastão” evoca o sentido de ser a base principal da terra que conecta a Terra com o mundo celestial.

No próximo item, tratarei do termo que dá título ao conto.

4.2.2 Peneira de arumã

Finalmente, chegamos ao termo que dá nome ao mito “peneira de arumã”. A partir da organização do Quadro 4 abaixo, percebi que ele é o que mais torna e retorna no texto:

⁸ COLUNA VERTEBRAL. *In*: Toda Matéria. Disponível em <https://www.todamateria.com.br/coluna-vertebral/#:~:text=A%20coluna%20vertebral%20ou%20espinha,canal%20medular%20da%20coluna%20vertebral>. Acesso em: 10 jun 2021.

⁹ SISTEMA NERVOSO. *In*: Toda Matéria. Disponível em <https://brasilecola.uol.com.br/biologia/sistema-nervoso.htm>. Acesso em: 10 jun 2021.

Quadro 4: trechos em que o termo “peneira de arumã” aparece.

Trecho 10 (T10)	Trecho 11 (T11)	Trecho 12 (T12)	Trecho 13 (T13)	Trecho 14 (T14)	Trecho 15 (T15)
<p>“Primeiro, preparou os seus instrumentos. Seriam eles as bases para a criação da Terra. Confeccionou então dois bastões, quatro peneiras de ARUMÃ [...]” (DIAKARA, 2019, p. 83).</p>	<p>“- Logo depois, Umuri Neku jogou uma peneira de arumã de sapo em cima dos bastões cruzados e dessa maneira a benzeu, enquanto a girava: ‘Esta peneira de arumã de sapo formará a primeira camada da terra. É ela que vai gerar a Gente do Universo. Essa peneira será o ar puro, a carne, o osso, o sangue e a saúde da Gente do Universo. O leite e o mel, que nunca terão fim” (DIAKARA, 2019, p. 83).</p>	<p>“Então, Umuri Neku cobriu a primeira peneira com a outra de arumã de cobra. E da mesma forma a benzeu: ‘Esta peneira de arumã de cobra formará a segunda camada da terra. É ela que vai gerar a Umuri Mahsa. É ela que vai gerar a Gente do Universo. Esta peneira será o ar puro, a carne, o osso, o sangue e a saúde da Gente do Universo. O leite e o mel, que nunca terão fim” (DIAKARA, 2019, p. 83).</p>	<p>“Pegou em seguida uma peneira de arumã de água e a jogou sobre as outras duas, assim abençoando: ‘Esta peneira de arumã de água vai gerar os rios e os lagos para a Gente do Universo, para que tenham bebida e saúde para sempre’.” (DIAKARA, 2019, p. 84).</p>	<p>“- Umuri Neku pegou uma peneira de arumã de massa de mandioca e a lançou sobre as demais, abençoando: ‘Esta peneira de massa de mandioca vai gerar as frutas do mato. É ela que vai garantir comida e saúdes infinitas para a Gente do Universo’. Assim se formou a quarta camada da terra” (DIAKARA, 2019, p. 84).</p>	<p>“Finalmente apanhou uma peneira de arumã de fartura, fez uma nova bênção e a jogou por cima das outras: ‘Esta peneira de arumã de fartura será também terra. Porque ela vai dar alimento e saúde eternos a Umuri Mahsa”</p>

Fonte: Elaborado pela autora

No T10, a palavra “arumã” aparece destacada para direcionar o leitor ao glossário que a define como “espécie de cana de colmo liso e reto, da família das matantáceas, que cresce em regiões semialagadas. Também conhecida pelos povos indígenas por guarimã, é empregada na cestaria” (NEGRO, 2019, p. 87). Além disso, na parte do livro em que o povo Desana é descrito, me deparo com a seguinte informação: “Os Desana são especialistas em certos tipos de cestos trançados, como os apás, balaios com aros internos de cipó, e os cumatás, usados para peneirar a mandioca” (NEGRO, 2019, p. 86).

Lido isso e levando em consideração a forma que o povo tem de lidar com instrumentos (vide item 4.1), logo pensei que a peneira de arumã tem um significado simbólico para os Desana, já que ela se relaciona com a cestaria que diz da maneira deles de se relacionar com a natureza.

A partir disso, fui, então, buscar o significado da palavra “peneira” no dicionário. Encontrei que ela é um instrumento que “serve para deixar passar as substâncias reduzidas a pequenos fragmentos [...]”¹⁰. Ou seja, peneirar envolve um processo de separação de componentes de uma mistura.

Lendo do T11 ao T15, percebi que Umuri Ñeku usa cada uma das peneiras para formar as camadas de terra da Terra. Nesse sentido, entendendo-as como “um símbolo de separação, seleção, crítica ou crivo pelo qual se deve passar”¹¹, remetendo a um movimento de escolha, consegui relacionar a categorização de cada peneira¹² com suas funções para poder interpretar que isso foi resultado da reflexão que o Avô do Universo teve para poder criar a Terra de acordo com as necessidades da Gente do Universo¹³.

Entretanto, era difícil para mim visualizar uma Terra feita de peneiras. Fui, então, buscar no Google imagens das peneiras de arumã dos desanas para ver se algo me ocorria e, no final, encontrei a Figura 4:

Figura 4: Peneiras de arumã desana



Fonte: Peneiras de arumã ... (2021)

¹⁰ PENEIRA. *In:* Dicio – Dicionário Online de Português. Disponível em <https://www.dicio.com.br/peneira/>. Acess em: 8 jun 2021.

¹¹ PENEIRA. *In:* Significado dos símbolos. Disponível em <https://www.significadodossimbolos.com.br/busca.do?simbolo=Peneira>. Acess em: 9 jun 2021.

¹² Peneira de arumã de sapo, de cobra, de água, de mandioca e de fartura.

¹³ “Umuri Ñeku refletiu bastante sobre como fazer a Terra como ainda não era. E botou o plano em prática” (DIAKARA, 2019, p. 83).

A presença dos grafismos nas peneiras de arumã me chamou a atenção e, como já havia visto grafismos como símbolo de conexão com o sagrado na Figura 2, fui buscar a simbologia deles para os povos originários.

Silva (2015, p. 22), indígena Guaraní, ao falar sobre a simbologia dos grafismos, afirma que:

A importância da forma associada à ergonomia da natureza vem sendo aperfeiçoada a cada ano após ano. Esses artefatos [grafismos] têm a função de integrar a beleza ao sagrado. Símbolos, que foram sagrados para nossos ancestrais, nunca serão modificados, apenas está sendo recriada ou reproduzida. [...]

A simbologia inserida no grafismo e no artefato, não só transmite a tradição que vem sendo passado de geração em geração, como também de comunicar a comunidade envolvente através de uma mensagem simbólica. [...]

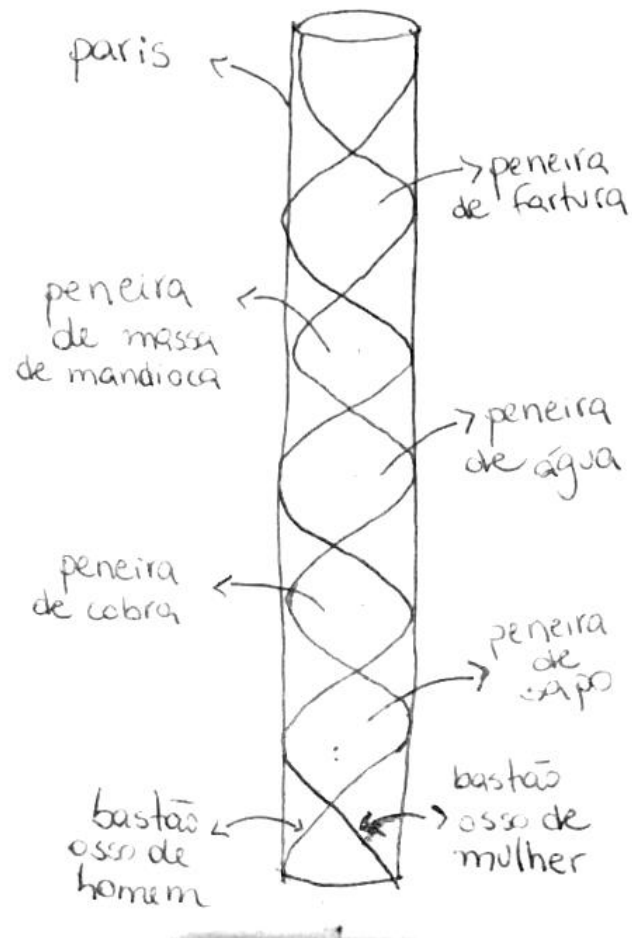
O grafismo não é apenas para representar algo do objeto fisicamente, ou seja, uma simples decoração vai muito, (sic) além disso. Eles têm a função de informar às pessoas que não conhecem a sua história cultural, religiosa, ritos e mitos. Ao trançarem os cestos, os guarani, transformam o elemento morte em elemento vida. Ao conferirem a esses cestos uma utilização sagrada, eles estão devolvendo a vida sua pureza original. Eles estão elevando a morte à dimensão da vida.

Assim, tanto o artesanato indígena, quanto os grafismos que estão nele representados são uma forma que esses povos encontram para perpetuar mensagens simbólicas que suas divindades emitem. A palha, que era uma planta viva e morreu, retorna à vida como uma peneira, um instrumento sagrado, que carrega a ancestralidade do povo.

Ao ler a Figura 4 e a citação de Silva, lembrei de algo que eu conheço: as mandalas, que são formas que representam a harmonia do cosmos e a energia divina. Com base nisso, interpretei as peneiras da Figura 4 são como mandalas para os Desana. Relacionando isso com o que o dicionário traz sobre peneira, vi que, na história, a peneira não só separa a Terra em camadas, tendo cada uma sua função, mas, também, conecta a Terra e os seres de vida à rede cósmica do Universo.

Não obstante, as palavras ainda não me bastaram para conseguir ter maior dimensão das peneiras e dessa Terra que o Avô do Universo fazia. Por essa razão, fiz o seguinte desenho, a partir da leitura do T11 ao T15:

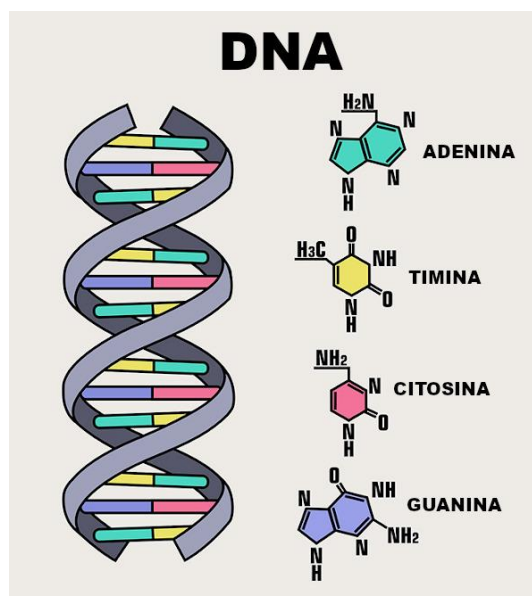
Figura 5: desenho que demonstra minha depreensão da estrutura da Terra



Fonte: Elaborada pela autora

Depois de desenhar a Figura 5 e olhar para ela, na mesma hora, me lembrei da imagem do DNA, representado na Figura 6:

Figura 6: Representação do DNA.



Fonte: DNA ... (2021)

Com a Figura 5 e a Figura 6, consegui traçar um paralelo entre a molécula de DNA (elemento que carrega instruções genéticas que coordenam o desenvolvimento e funcionamento de todos os seres vivos e que transmite as características hereditárias de cada um deles) e a Terra que estava sendo criada.

À vista disso, por tornar e retornar, pude interpretar que o termo “peneira de arumã” evoca o sentido de algo que contém o DNA cósmico necessário para a criação do mundo. Por essa razão, a terra, em alusão às palavras do mito, “não terá fim”. Por essa razão, a peneira de arumã é um instrumento de transformação e criação em que passam as substâncias transformadas em pequenos fragmentos que darão à Gente do Universo tudo o que é necessário para viver.

Em seguida, tratarei de estabelecer conexões entre todos os termos e o referencial teórico que abordei no item 2, Pilares da experiência.

4.3 PENEIRANDO NÓS

Em último movimento, cabe, neste subcapítulo, olhar para todos os termos em direção à última parte do mito: depois de empilhar as peneiras em cima dos bastões, de cobrir essa estrutura com a esteira de paris e de benzê-la como um todo, surge Yebá Buró, que torna possível o aparecimento das Gentes do Universo na Terra. Depois disso, aparece o fechamento, com seguinte trecho:

Os jovens compreenderam como tudo se formou. E o motivo por que quando escavamos o solo várias camadas se revelam, que são justamente as peneiras utilizadas por Umuri Neku para formar a terra. O velho desana arrematou:

- Na natureza tudo é indissociável. Uma árvore é um ser humano. Suas folhas são cabelos. Os galhos são braços. Raízes, pés. Por sua vez, a terra é a carne do corpo. É pelos rios irrigada, como as veias que fazem nosso sangue correr. Quando morremos, nosso corpo é devolvido à Mãe Terra, retorna às origens. O mito desana é ciência indígena, sabedoria vivenciada. E a terra, crianças, é o reflexo do céu. (DIAKARA, 2019, p. 85).

Levando em consideração que o acontecimento da criação da Terra e da Gente do Universo envolveu a cuia de ipadu, o lago de nuvens e colunas, os bastões e as peneiras, apreendi que a citação acima fecha a escrita do mito com um ensinamento de grandes dimensões.

A criação do planeta onde habito, na cosmovisão dos Desana, envolveu um processo simbólico que, até então, eu jamais poderia sentir ou entender. Quando li o mito pela primeira vez, achei ele algo totalmente diferente de tudo o que eu já havia lido. Como comentei anteriormente, tive que lê-lo e relê-lo várias vezes. Mas, mesmo achando-o complexo, esse final me marcou muito. Assim, eu queria encontrar o sentido do que estava escrito.

A partir do que apreendi dos termos tratados nos itens anteriores, consegui relacionar as camadas da terra que vejo com as peneiras quando cavo chão e, também, consegui depreender o que torna a terra um reflexo do céu.

Percebi que, para os Desana, a terra, a natureza e os seres de vida são compostos por esses simbolismos que têm o saber da vida. E isso é visto dentro ou fora de cada um de nós; dentro ou fora das coisas da natureza e da própria Terra, já que todos a compomos. Tudo no Universo, por compartilhar da mesma força vital, compartilha o mesmo DNA. Assim, “a terra é reflexo do céu”. Assim, interpreto que a ergonomia cósmica está inscrita em todas as coisas.

Dessa forma, resta aqui voltar para os termos e identificar, teoricamente, os movimentos que realizei para chegar a essa ideia.

4.3.1 Palavra (des)emaranhada

Dentro da relação de interpretância entre a escrita e a leitura do conto, pode olhar para ele de duas formas: a primeira é o evento narrativo que acontece no mito

e a segunda é a relação de interpretância estabelecida, ou seja, a leitura dele como experiência.

Diakara escreve sobre um evento de narração, em que o velho desana é o narrador e a sua narrativa transmite grandes ensinamentos às crianças da aldeia. Isso vai de encontro ao que Benjamin (1994) disserta sobre a narrativa pertencer às camadas populares da sociedade e sobre o narrador usar ter suas raízes nessas camadas. Nesse sentido, a sabedoria ancestral desana é de onde o velho colhe conhecimento para compartilhar. E, ao reatualizá-la, ele faz a semeadura para que outros possam colhe-la no futuro. Por ser passada de geração para geração¹⁴, da mesma forma que Benjamin defende, o velho convida seus ouvintes para “gravar na memória” o que ouvirão para que a história permaneça viva.

Outro aspecto importante dessa narrativa o de que é por ela que o conhecimento sagrado encontra o caminho para ganhar espaço na narração, e, por conseguinte, no discurso. Assim, o enunciado que será emitido pelo velho narrador (locutor) está carregado com o saber da experiência que, seguindo o que aponta Larrosa (2007, p. 137-138), possibilita aos ouvintes o conhecimento da verdade das coisas, a dominação delas, bem como a possibilidade de reconstruir/ressignificar esse conhecimento e também alcançar uma a plenitude. Nesse sentido, entre o locutor e o ouvinte, se instaura uma relação de (inter)subjetividade (BENVENISTE, 1995) em que a existência de quem narra e dos ancestrais que já narraram é assegurada e ganha espaço, ocupa um lugar neste mundo e é ressignificada e perpetuada por quem ouve.

Ademais, na relação de interpretância, há um aspecto muito presente que nos leva a significação: o simbolismo, principalmente na peneira. O ato de relacionar a peneira com as mandalas me fez consultar um livro que já estava empoeirado na minha prateleira: “MANDALAS”, de Rüdiger Dahlke (2000). Nele, o autor fala que mandalas são encontradas em todas as culturas e seres humanos. Além disso, ele fala sobre o caminho que elas nos fazem traçar para o centro de nós mesmos. Dahlke, da mesma forma que os povos originários, defende que é aí que mora o conhecimento divino e que esse nos guia na caminhada da vida.

¹⁴ “Gravem na memória esta história sagrada. Porque um dia serão vocês a contar para os seus filhos. E depois, seus filhos contarão para os seus netos. E a história vai vingar de geração em geração, porque é parte do nosso corpo material e espiritual [...]” (DIAKARA, 2019, p. 81-82)

Em determinado momento do livro, Dahlke trata do paradoxo da linguagem. Esse conceito aponta à necessidade da (re)criação de sentido a partir do símbolo (semiótica), e não da palavra. Isso me remeteu, imediatamente, ao que Silva (2015) fala em seu trabalho sobre os grafismos.

Abaixo segue o trecho que trata do paradoxo:

O uno, o centro da mandala, foge a toda representação intelectual, e vive, contudo, dentro de todos nós. Não poderemos encontra-lo com a ajuda da nossa vontade e do nosso intelecto, embora os dois participem do processo e do caminho, nele adquirindo sentido e função [...], só que infelizmente não são suficientes. Nossa linguagem, que é, sobretudo, quase sempre a expressão do nosso pensamento, não facilita o caminho para o centro, para o essencial; ao contrário, parece que ela nos distancia [...]. Desse modo, contudo, ela ao mesmo tempo nos ajuda, pois quanto mais longe nos leva, mais ela nos aproxima (DAHLKE, 2000, p. 13).

Esse paradoxo se dá pelo fato de que, com os simbolismos que venho demonstrando neste estudo, não posso pensar apenas na palavra. Há outros sentidos semióticos que as imagens evocam para que o significado dela aconteça. Benveniste explica isso justificando que a “linguagem é o mais econômico dos simbolismos. Ao contrário de outros sistemas representativos, não exige nenhum esforço corporal, não impõe manipulação laboriosa” (BENVENISTE, 2005, p. 30). E ele ainda pontua:

A linguagem, porém, é realmente o que há de mais paradoxal no mundo, e infelizes daqueles que o não veem. Quanto mais nos adiantarmos, mais sentiremos esse contraste entre a unicidade como categoria da nossa percepção dos objetos e dualidade cujo modelo a linguagem impõe à nossa reflexão. Quanto mais penetrarmos no mecanismo da significação, melhor veremos que as coisas não significam em razão do seu *serem-isso* substancial, mas em virtude de traços formais que as distinguem das outras coisas da mesma classe que nos cumpre destacar. [grifo do autor] (BENVENISTE, 2005, p. 45).

Da mesma forma que Dahlke, Benveniste defende que a linguagem nos aproxima e nos afasta do sentido, “da verdade do mundo”. Assim, é do contraste dos seus elementos composicionais que a linguagem produz o significado. Lembremos que não há sinonímia entre dois sistemas semióticos. Nesse sentido, para poder trabalhar com a leitura como experiência, o acesso a mais de um sistema semiótico é imprescindível.

À vista disso, como já dizia Larrosa (2007, p. 131), o texto literário permite que imaginemos e isso está relacionado à nossa capacidade de poder reconstruir a

realidade de acordo com o sentido que damos para ela. Fato que vai de encontro ao que Benveniste promove sobre (inter)subjetividade: a linguagem é dupla uma experiência humana em que locutor e alocutário co-re-criam o sentido da vida singularmente a todo momento. Dessa forma, a leitura como experiência desse conto implica transcender a palavra, suspender o significado dela e atualizá-lo a partir do que vivemos (da nossa experiência). Por isso que, por exemplo, quando interpretei o termo cuia, disse que nunca mais verei a roda de chimarrão da mesma forma.

Outrossim, por conter a palavra emaranhada, a literatura e a arte (aplicando esse conceito aos grafismos que os indígenas fazem) nos possibilitam contatos com os símbolos podem nos guiar de modo direto ao saber da experiência.

Benjamin (1994) já dizia que o saber da narrativa está nas entrelinhas, nada é explicado, calculado ou previsto. Larrosa (2002), ao encontro disso, ainda ressalta que a leitura não é uma decifração de códigos. Ela é o que consegue suprimir as fronteiras entre o conhecimento e o sujeito cognoscente, conectando aquilo que somos com aquilo que encontramos: a experiência. Sendo assim, retorno as palavras de Vier (2016, p. 81) que dizem que um texto não serve para dar respostas, mas, sim, caminhos de encontro ao sentido.

Por fim, voltando ao livro de Dahlke sobre mandalas e símbolos, compreendemos que

o símbolo sempre contém tudo, ou seja, os dois lados da polaridade. [...] Em outros termos, o símbolo não exclui, mas inclui, e não impõe limites, tal como as palavras e os números. Desse modo, jamais poderá satisfazer o intelecto [...]. O símbolo abrange o paradoxo e, por isso, é mais verdadeiro que qualquer outra coisa no mundo [...] (DAHLKE, 2000, p. 14).

Dessa forma, ler o mito com os olhos voltados para a racionalidade não trará nenhum sentido.

No próximo item, apresento as considerações finais sobre o que essa interpretância me evocou.

6 CONSIDERAÇÕES FINAIS

Se eu quiser falar com Deus
 Tenho que ficar a sós
 Tenho que apagar a luz
 Tenho que calar a voz
 Tenho que encontrar a paz
 Tenho que folgar os nós
 Dos sapatos, da gravata
 Dos desejos, dos receios
 Tenho que esquecer a data
 Tenho que perder a conta
 Tenho que ter mãos vazias
 Ter a alma e o corpo nus
 Se eu quiser falar com Deus
 Tenho que aceitar a dor
 Tenho que comer o pão
 Que o diabo amassou
 Tenho que virar um cão
 Tenho que lambar o chão
 Dos palácios, dos castelos
 Suntuosos do meu sonho
 Tenho que me ver tristonho
 Tenho que me achar medonho
 E apesar de um mal tamanho
 Alegrar meu coração
 Se eu quiser falar com Deus
 Tenho que me aventurar
 Tenho que subir aos céus
 Sem cordas pra segurar
 Tenho que dizer adeus
 Dar as costas, caminhar
 Decidido, pela estrada
 Que ao findar, vai dar em nada
 Nada, nada, nada, nada
 Nada, nada, nada, nada
 Nada, nada, nada, nada
 Do que eu pensava encontrar
 Gilberto Gil – Se eu quiser falar com Deus

Começo o último capítulo desde estudo com essa canção de Gilberto Gil e proponho a relação dela com o título desta monografia: “Quando a gente lê de coração aberto a magia acontece”.

Quando me matriculei na cadeira de TCC I, tinha uma ideia totalmente diferente do que aqui pude desenvolver. Eu queria, de certa forma, buscar nas palavras o sentido do que os indígenas dizem. Sempre as vi com grande profundidade, entretanto, sentia que faltava algo.

Por forças maiores, decidi dar um hiato de 1 ano entre o TCC I e o TCC II. Nesta pausa, muito aconteceu e voltei ao texto com outros olhos. Uma das coisas que aconteceu foi o meu desejo de voltar a ser professora (houve um momento do

curso que eu havia desistido disso) outra coisa que aconteceu foi que eu, finalmente, me abri para a literatura.

Durante o curso todo, sempre tive dificuldade com as cadeiras que diziam respeito a ela, chegando até a dizer que eu a odiava. Depois de respirar fundo, fazer terapia e perder um pouco da minha rigidez, fui para a cadeira de TCC II com outra proposta. A prof^a Dr^a Sabrina, minha orientadora, me direcionou para as leituras que aqui abordei e elas acabaram me levando ao encontro do mito que aqui interpretei.

Trago isso para poder afirmar que desde o primeiro momento, essa escrita se demonstrou para mim como uma experiência, eu só não sabia aonde iria chegar. Por essa razão, que trago Gilberto Gil para falar, com essa forma tão mágica, o que fui capaz de sentir e viver desenvolvendo este estudo. Abrir-me para o que aqui estava prestes a acontecer exigiu que eu estivesse, em alusão às palavras do artista, decidida “pela estrada que ao findar, vai dar em nada do que eu pensava encontrar”. E, realmente, quem começou querendo olhar para palavra e, agora, escreve que sobre o não olhar apenas para ela chegou em um lugar que JAMAIS pensou que iria encontrar.

Quando questioneei “o que as relações de interpretância e experiência que a leitura do mito indígena podem evocar?”, logo, imaginei a transformação. Entretanto, fui muito além disso.

Estabelecer relações de interpretância e realizar a leitura do mito sob o viés da experiência me mostrou que é necessário, no momento da leitura, desapegar da escrita. E esse desapegar não é simplesmente jogar as palavras do texto fora, como se não tivessem valor. Mas, sim, permitir que a escrita torne e retorne em diferentes sistemas semióticos. Cada termo aqui abordado serviu para mostrar que uma palavra que carrega traços multissemióticos (em função de que na sua cultura ela foi instaurada dessa forma e de que ela foi, também, posta de forma literária) implica, diretamente, uma leitura multissemiótica. Em função da linguagem ser paradoxal, e da língua ser interpretante de todos os sistemas, a palavra carrega essa característica de sempre ser atualizada a cada momento que é referida.

Dessa forma, posso, categoricamente, afirmar que linguagem é experiência humana pois não há nada mais humano do que ser e não ser ao mesmo tempo, do que singularizar-se em cada momento da existência. Assim, ler sob o viés da experiência faz com que, depois da leitura, nunca mais consigamos ser os mesmos.

Nós damos adeus ao que éramos e damos espaço para o que somos. E isso é o devir constante de nós mesmos.

Esse é um porto forte deste estudo, mas, também um ponto fraco. Por trabalhar com relações de interpretância e de experiência e por entender que a linguagem é paradoxal, a singularização desta pesquisa faz com que ela seja humana e, logo, indeterminada. O que aqui se lê é uma possibilidade de tantas outras que o mito poderia evocar de sentido. Durante a leitura, encontrei alguns outros termos que tornavam e retornavam, mas decidi não abordá-los. Há, também, outros elementos sobre a mitologia dos Desana que acabei não citando. Isso pode gerar algumas interrogações ou algumas interpretações não tão completas como a que tive e, talvez, não tenham cabido nas palavras que aqui escrevo.

Por essa razão, em estudos futuros, seria necessário dar conta desses outros termos e conhecimentos culturais que vão poder reatualizar a interpretação aqui narrada. Outra possibilidade seria pensar como levar o que aqui reflexiono para a sala de aula de uma forma didática. Pois, cada vez mais que mergulho na literatura, penso que minha prática docente deve se direcionar para esse caminho: o da leitura como experiência.

Por fim, a partir da afirmação anterior, questiono quem me lê a pensar sobre a transformação que passei depois de realizar o estudo e a graduação: para quem antes dizia que não seria professora e que não gostava de literatura passar a dizer que é professora de literatura, muita experiência aconteceu, não? Assim, desejo que cada vez mais nós possamos nos flexibilizar para que a magia vida nos aconteça, tanto nos desenvolvimentos pessoais, quanto na prática docente.

REFERÊNCIAS

AZEVEDO, Suegū Dagoberto Lima. Paātu: pó da memória do Yepamahsã. In: **Cadernos do NEAI**: Escritos dos alunos e pesquisadores do Núcleo de Estudos da Amazônia Indígena. Manaus, 28 out. 2019. Disponível em: <https://cadernosdoneai.wordpress.com/2019/10/28/paatu-po-da-memoria-do-yepamahsa-por-suegu-dagoberto-lima-azevedo/>. Acesso em: 25 mai 2021.

BENJAMIN, Walter. **O narrador**: considerações sobre a obra de Nikolai Leskov. Magia e técnica, arte e política: ensaios sobre literatura e história da cultura. São Paulo: Brasiliense, 1994, p. 197-221.

BENVENISTE, É. [1967] A forma e sentido na linguagem. In: _____. [1974] **Problemas de lingüística geral II**. Campinas: Pontes, 1989. p. 220-242.

BENVENISTE, É. [1969] Semiologia da língua. In: _____. [1974] **Problemas de lingüística geral II**. Campinas: Pontes, 1989. p. 43-67.

BENVENISTE, É. A linguagem e a experiência humana. In: _____. [1974] **Problemas de linguística geral II**. 4.ed. Campinas: Pontes, 1989. p. 68-80.

BENVENISTE, É. **Últimas aulas no Collège de France** (1968 e 1969). Edição estabelecida por Jean-Claude Coquet e Irène Fenoglio. Trad. Daniel Costa da Silva et al. São Paulo: Editora Unesp, 2014.

BENVENISTE, Émile. (1974). **Problemas de linguística geral II**. Campinas, SP: Pontes, 1989.

BENVENISTE, Émile. A forma e o sentido na linguagem. In: _____. **Problemas de lingüística geral II**. Campinas: Pontes, 1989. p. 220-242.

BENVENISTE, Émile. Da subjetividade na linguagem. In: _____. **Problemas de Linguística Geral I**. Campinas, SP: Pontes, 1995, p. 284-293.

BENVENISTE, Émile. Problemas de linguística geral I. Trad. Maria da Glória Novak e Maria Luisa Neri, com revisão do prof. Isaac Nicolau Salum. 5ª ed. Campinas: Pontes, 2005. 387 p.

DAHLKE, Rüdiger. **Mandalas**: formas que representam a harmonia do cosmos e a energia divina. 6. ed. São Paulo: Pensamento, 2000. 352 p. Tradução de Margit Martincic.

DIAKARA, Jaime. Gaapi, a bebida cósmica dos Desana (Um ensaio desenhístico). *In: Cadernos do NEAI*: Escritos dos alunos e pesquisadores do Núcleo de Estudos da Amazônia Indígena. Manaus, 27 ago. 2018. Disponível em: <https://cadernosdoneai.wordpress.com/2018/08/27/gaapi-a-bebida-cosmica-dos-desana-um-ensaio-desenhistico-por-jaime-diakara/>. Acesso em: 25 mai 2021.

DIAKARA, Jaime. Wuhu Siburu, peneira de Arumã. *In: NEGRO, Maurício (Org.). Nós*: uma antologia de literatura indígena. São Paulo: Companhia das Letrinhas, 2019. p. 80-89.

DNA. *In: GOOGLE* imagens. Mountain View: Google, 2021. Disponível em https://www.google.com/imgres?imgurl=https%3A%2F%2Fpt-static.z-dn.net%2Ffiles%2Fd06%2F35a0ff3ec04346d285779b385916b52c.jpg&imgrefurl=https%3A%2F%2Fbrainly.com.br%2Ftarefa%2F31700838&tbnid=luJie4oGkypYtM&vet=12ahUKEwjpyL3ww5fxAhWxDLkGHe9hD5MQMygAegQIARAg..i&docid=UY-7w4CEHBJ32M&w=1080&h=1175&q=dna%20desenho&hl=pt_BR&ved=2ahUKEwjpyL3ww5fxAhWxDLkGHe9hD5MQMygAegQIARAg. Acesso em: 10 jun 2021.

FLORES, V. do N. Princípios para a definição do objeto da linguística da enunciação: uma introdução (primeira parte). *In: Letras de Hoje*. v. 36, n. 4, Porto Alegre, dez. 2001, p. 7-67

FLORES, V. do N. Sujet de l'enonciation et ébauche d'une réflexion sur la singularité énonciative. *In NORMAN, C. (coord). Paralleles Floues*: vers une théorie de l'activité de langage, 2008.

FLORES, V. do N.; TEIXEIRA, M. **Introdução à linguística da enunciação**. São Paulo: Contexto, 2005.

FLORES, Valdir do Nascimento. **Introdução à teoria enunciativa de Benveniste / Valdir do Nascimento Flores**. – 1. Ed. São Paulo: Parábola, 2013.

KOPENAWA, Davi; ALBERT, Bruce. **A QUEDA DO CÉU**: palavras de um xamã yanomami. São Paulo: Companhia das Letras, 2015. 734 p. Tradução de Beatriz Perrone-Moisés.

LARROSA, Jorge Bondia. **Notas sobre a experiência e o saber de experiência**. Rev. Bras. Educ., Rio de Janeiro, n. 19, p. 20-28, Apr. 2002 . Disponível em <http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S1413-24782002000100003&lng=en&nrm=iso>. Acesso em: 14 ago. 2019.

LARROSA, Jorge. Experiência e alteridade em educação. **Reflexão e Ação**, Santa Cruz do Sul, v. 19, n. 2, p. 04-27, jul./dez. 2011.

LARROSA, Jorge. Literatura, experiência e formação: uma entrevista com Jorge Larrosa. In: VIEGA-NETO, Alfredo et al. **Caminhos investigativos I: novos olhares na pesquisa em educação**. 3. ed. Rio de Janeiro: Lamparina, 2007. Cap. 6. p. 129-156. Tradução de Alfredo Viegá-neto.

LIMA, J. G.; BAPTISTA, L. A. ITINERÁRIO DO CONCEITO DE EXPERIÊNCIA NA OBRA DE WALTER BENJAMIN. Princípios: **Revista de Filosofia (UFRN)**, v. 20, n. 33, p. 449-484, 14 jul. 2015.

LOLLI, Pedro. Atravessando pessoas no noroeste amazônico. **Mana: Estudos de Antropologia Social**, Rio de Janeiro, v. 2, n. 20, p. 281-305, ago. 2014. Disponível em: <https://www.scielo.br/j/mana/a/TCK4vVQ7tcnqb3zzv5F7M5t/?lang=pt>. Acesso em: 29 maio 2021

MUNDURUKU, Daniel. **As serpentes que roubaram a noite**: e outros mitos. São Paulo: Peirópolis, 2001. 56 p. (II).

NEGRO, Maurício (org.). **Nós**: uma antologia de literatura indígena. São Paulo: Companhia das Letras, 2019. 127 p.

NIETZCHE, F. W. **Escritos sobre educação**. Trad. Noéli Correia de Melo Sobrinho. Rio de Janeiro: Ed.PUC-Rio; São Paulo: Loyola, 2004. Trad. Noéli Correia de Melo Sobrinho. Rio de Janeiro: Ed.PUC-Rio; São Paulo: Loyola, 2004.

NIETZCHE, F. W. **Genealogia da moral**: uma polêmica. Trad. Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2009.

NIETZCHE, F. W. NIETZCHE, F. W. **Genealogia da moral**: uma polêmica. Trad. Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2009.

ONO, A. **La notion d'enonciation chez Émile Benveniste**. Limoges: Lambert-Lucas, 2007.

PENERIAS DE ARUMÃ. In: GOOGLE imagens. Mountain View: Google, 2021. Disponível em https://www.google.com/imgres?imgurl=https%3A%2F%2Fi.pinimg.com%2Foriginals%2F30%2F55%2F28%2F3055286a76efa412cffbdf907b84f80b.png&imgrefurl=https%3A%2F%2Fbr.pinterest.com%2Fpin%2F381680137173630128%2F&tbnid=QN2pqlLgsJfaAM&vet=12ahUKEwjvyM-dwZfxAhUhNrkgHWe_Bo0QMygHegUIARDPAQ..i&docid=f-8IRrQHMHbwuM&w=324&h=324&q=peneira%20de%20arum%C3%A3&ved=2ahUKEwjvyM-dwZfxAhUhNrkgHWe_Bo0QMygHegUIARDPAQ. Acesso em: 5 jun 2021.

SEVERO, R.T. **Língua e linguagem como organizadoras do pensamento em Saussure e Benveniste**. Entretextos, Londrina, v. 13, n. 1, p. 80-96, jan./jun. 2013. Disponível em <http://www.uel.br/revistas/uel/index.php/entretextos/article/view/14495>>. Acesso em 05 dez. 2019.

SILVA, Alexandrina da. **O GRAFISMO E SIGNIFICADOS DO ARTESANATO DA COMUNIDADE GUARANI DA LINHA GENGIBRE** (desenhos na cestaria). Trabalho de Conclusão de Curso (Licenciatura Intercultural Indígena do Sul da Mata Atlântica) - Universidade Federal de Santa Catarina, Florianópolis, 2015.

SILVA, Carmem Luci da Costa; KNACK, Carolina; JUCHEM, Aline. A linguagem e a experiência humana em sala de aula. **Letras & Letras**: revista do Instituto de Letras e Lingüística da Universidade Federal de Uberlândia., Uberlândia, v. 29, n. 1, p. 1-18, set. 2013. Disponível em: <http://www.seer.ufu.br/index.php/letraseletras/article/view/25919/14250>. Acesso em: 4 mai. 2021.

SOUZA, Lynn Mario T. Menezes de. **Uma outra história, a escrita indígena no Brasil**. 2006. Publicado no site Povos indígenas no Brasil. Disponível em: https://pib.socioambiental.org/pt/Uma_outra_hist%C3%B3ria,_a_escrita_ind%C3%A9gena_no_Brasil. Acesso em: 25 maio 2021.

TEIXEIRA, M. **Palavras para fazer ouvir interrogações**. Organon. Porto Alegre. n40/41. dez., 2006. p. 231-253

VIER, S. **Da singularidade na/da linguagem: um estudo enunciativo em canções de Chico Buarque**. 2008. 101f. Dissertação (mestrado) - Universidade do Val do Rio dos Sinos, Programa de Pós-Graduação em Linguística Aplicada, São Leopoldo, RS, 2008.

VIER, Sabrina. **QUANDO A LINGÜÍSTICA ENCONTRA A LIGUAGEM**: da escrita de Émile Benveniste presente no Dossiê Baudelaire ao estudo semiológico de uma obra literária. 2016. Tese (Doutorado em Linguística Aplicada) – Programa de Pós-Graduação em Linguística Aplicada, Universidade do Vale do Rio dos Sinos, São Leopoldo, 2016.

ANEXO A – O MITO “PENEIRA DE ARUMÃ” (DIAKARA, 2019, P. 81-89)



W̄H̄H̄ SIBURU, PENEIRA DE ARUMÃ

Narrativa umuko masá desana



JAIME DIAKARA

Ao cair da tarde na aldeia, um velho indígena juntou as crianças em frente à maloca para contar uma história sagrada sobre a origem da Terra. Primeiro ele se sentou no banco, com um bastão cerimonial na mão direita, uma forquilha de cigarro ritual e um suporte de cuia de **IPADU**. A criançada ao redor, sentada no chão, observou atenta cada gesto e cada movimento. Concentradíssimo no corpo e na alma, respirou fundo antes de beber na cuia ancestral e começar sua narrativa. No silêncio, apenas murmurando, acendeu e fumou o seu cigarro. Com uma cuia, **BAFOROU AS BOCHECHAS** conforme o cerimonial de mastigar o ipadu. É essa a vivência espiritual de um sábio do povo desana, na sua forma de interagir e dialogar com seus ancestrais, e também de envolver as crianças, convocadas a cerrar os olhos para melhor ouvi-lo narrar:

— Meus netos, prestem atenção no que vou contar agora. Gravem na memória esta história sagrada. Porque um dia serão vocês a contar para os seus filhos. E depois, seus filhos contarão para os seus netos. E a história vai vingar de

geração em geração, porque é parte de nosso corpo material e espiritual, como nossos ancestrais consideravam os grandes mistérios e segredos que ʘmūrī Ñeku, o Avô do Universo, usou na criação da Terra para sustentar a vida. Antigamente existia somente esse ser iluminado na escuridão. ʘmūrī Ñeku apareceu por si próprio. Naquela época havia um lago de nuvens em forma de caverna e as faces de quatro colunas de cores diferentes: vermelho, amarelo, azul e verde. Nesse lago havia uma coluna central brilhante, com as quatro cores misturadas. Nela não se podia encostar. Ao redor flutuavam sete cuias de vida, que piscavam na escuridão. Assim era o mundo antes da formação da Terra e da transformação da humanidade.

O velho desana fez uma pausa e continuou:

— ʘmūrī Ñeku tinha cansado da solidão. Logo teve a ideia de transformar as vidas que flutuavam nas sete cuias do ʘmusī Dihtaru, o lago de nuvens, em seres iguais a ele, e os chamaria de ʘmūrī Mahsa: Gente do Universo. O Avô do Universo, em voz alta, anunciou assim o seu desejo: "tuonāri mahsu, sábio eu sou. E assim como eu, tuoyāri mahsa, sábios também eles serão. E terão a mesma capacidade de criar e multiplicar!". Como já falei, no princípio eram só nuvens, colunas, cuias de vida e escuridão. Faltavam a terra, as águas, as matas, os rios, os animais, os peixes. Por isso, antes de criar outros seres, a primeira coisa a fazer era a terra onde se pudesse morar. A Terra que antes não havia, não era redonda, tampouco quadrada. Não tinha forma alguma, cor ou luz.

Ḥmūrī Ñeku refletiu bastante sobre como fazer a Terra como ainda não era. E botou o plano em prática. Primeiro, preparou os seus instrumentos. Seriam eles as bases para a criação da Terra. Confeccionou então dois bastões, quatro peneiras de ARUMÃ e a esteira de PARIS de zarabatana. E aí começou a obra. Ḥmūrī Ñeku cruzou os dois bastões lança-chocalho e os arremessou no espaço. Eles formaram a base da terra. E o Avô do Universo os abençoou: "Esses bastões é que vão sustentar a terra. Um será osso de mulher. O outro, osso de homem. Dos bastões nascerão os seus filhos, que crescerão nesta terra que não terá fim".

As crianças permaneceram atentas e o velho desana prosseguiu:

— Logo depois, Ḥmūrī Ñeku jogou uma peneira de arumã de sapo em cima dos bastões cruzados e dessa maneira a benzeu, enquanto a girava: "Esta peneira de arumã de sapo formará a primeira camada da terra. É ela que vai gerar a Gente do Universo. Essa peneira será o ar puro, a carne, o osso, o sangue e a saúde da Gente do Universo. O leite e o mel, que nunca terão fim". Então, Ḥmūrī Ñeku cobriu a primeira peneira com outra, de arumã de cobra. E da mesma forma a benzeu: "Esta peneira de arumã de cobra formará a segunda camada da terra. É ela que vai gerar Ḥmūrī Mahsa. É ela que vai gerar a Gente do Universo. Esta peneira será o ar puro, a carne, o osso, o sangue e a saúde da Gente do Universo. O leite e o mel, que nunca terão fim". Pegou em seguida uma peneira de arumã de água e a jogou sobre as outras duas, assim abençoando: "Esta peneira de

arumã de água vai gerar os rios e os lagos para a Gente do Universo, para que tenham bebida e saúde para sempre". Naquele momento surgiram os mares, rios, lagos, igarapés e lagoas.

As crianças mantinham-se quietas e encantadas.

— ʘmūrī Ñeku pegou uma peneira de arumã de massa de mandioca e a lançou sobre as demais, abençoando: "Esta peneira de massa de mandioca vai gerar as frutas do mato. É ela que vai garantir comida e saúde infinitas para a Gente do Universo". Assim se formou a quarta camada da terra. Finalmente apanhou uma peneira de arumã de fartura, fez uma nova bênção e a jogou por cima das outras: "Esta peneira de arumã de fartura será também terra. Porque ela vai dar alimento e saúde eternos para ʘmūrī Mahsa". A partir daquele instante, a terra e a água começaram a coexistir. Tinha a forma de um amontoado de peneiras redondas a primeira terra feita por ʘmūrī Ñeku. Ao constatar que tudo tinha dado certo, ele benzeu mais uma vez a terra criada: "Terra de ar puro, terra geradora da Gente do Universo, terra sadia, eu a purifico. Esteira de paris de crescimento da ʘmūrī Mahsa, paris de ar puro, paris de leite, paris de mel, paris de saúde". Assim falou e abriu os paris. E espalhou pela terra as suas benditas obras.

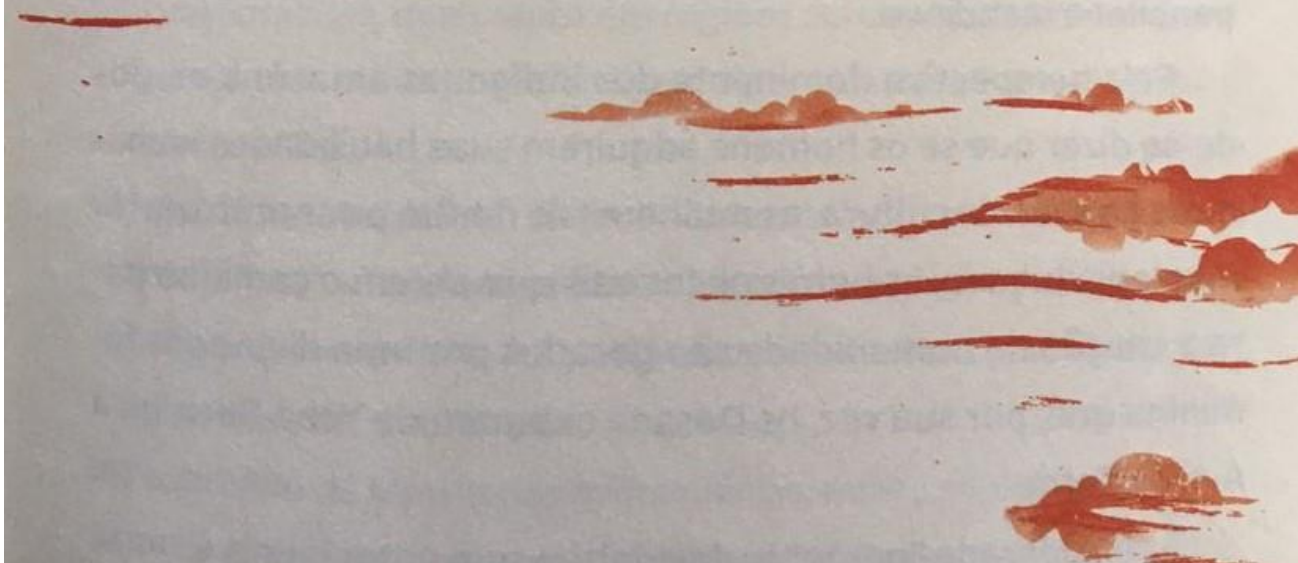
Àquela altura, os pequenos questionavam como tinham enfim aparecido as Gentes do Universo. O velho sábio desana chegou ao ponto:

— Assim que ʘmūrī Ñeku terminou o ritual, apareceu uma mulher. Essa mulher se chamava Yebá Buró, a Avó da Terra. A velha era o primeiro retrato da mulher-mãe, à qual as mães

das gerações futuras iriam se assemelhar. Percebiam que era impossível para Ƨmūrī Ñeku criar a Gente do Universo sem a participação de Yebá Buró.

Os jovens compreenderam como tudo se formou. E o motivo por que quando escavamos o solo várias camadas se revelam, que são justamente as peneiras utilizadas por Ƨmūrī Ñeku para formar a terra. O velho desana enfim arrematou:

— Na natureza tudo é indissociável. Uma árvore é um ser humano. Suas folhas são cabelos. Os galhos são braços. Raízes, pés. Por sua vez, a terra é a carne do corpo. É pelos rios irrigada, como as veias que fazem nosso sangue correr. Quando morremos, nosso corpo é devolvido à Mãe Terra, retorna às origens. O mito desana é ciência indígena, sabedoria vivenciada. E a terra, crianças, é o reflexo do céu.



POVO UMUKO MASÁ DESANA



Autodenominam-se Umuko Masá, que significa “Gente do Universo”. Habitam principalmente o rio Tiquié e seus afluentes Cucura, Umari e Castanha, o rio Papuri (especialmente em Piracuara e Monfort) e seus afluentes Turi e Urucu, além de trechos dos rios Uaupés e Negro. E também cidades da região. São um dos dezesseis povos da família linguística tukano oriental que moram no Brasil e na Colômbia, sendo aproximadamente 1,5 mil indivíduos no Brasil, distribuindo-se em cerca de sessenta comunidades misturadas às de outros povos da mesma família linguística. Existem aproximadamente trinta divisões entre os Desana — chefes, mestres de cerimônia, rezadores, ajudantes etc. Os Desana são especialistas em certos tipos de cestos trançados, como os apás grandes, balaios com aros internos de cipó, e os cumatás, usados para peneirar a mandioca.

Pela perspectiva dominante dos indígenas amazônicos, pode-se dizer que se os homens adquirem suas habilidades xamânicas através da cultura, as mulheres as detêm por natureza. Na mitologia tukano, os heróis ancestrais que abrem o caminho para a criação da humanidade são gerados por uma divindade feminina que, por sua vez, os Desana chamam de Yebá Buró, ou a Avó da Terra.

É considerada “gente” toda criatura que entre iguais é capaz de ver, ouvir e falar, bem como agir intencionalmente, ainda que

haja gentes de espécies diferentes. Como parte integrante de um cosmo vivo, os seres humanos, os animais, as plantas e os peixes são "gentes" de um mesmo sistema, que é revitalizado durante os rituais de YURUPARI. Esses rituais fomentam a reprodução das plantas e dos animais, asseguram o ordenamento das estações e a fertilidade da natureza. Ao supervisionarem e promoverem esses rituais, os mestres podem incorporar os poderes e as identidades dos criadores ancestrais, inclusive a de Yurupari, fonte e espírito da vida vegetal, um dos filhos da primeira mulher.

Fonte: <<http://bit.ly/2GtOMzM>>.

GLOSSÁRIO



ARUMÃ: espécie de cana de colmo liso e reto, da família das matantáceas, que cresce em regiões semialagadas. Também conhecida pelos povos indígenas por guarimã, é empregada na cestaria.

BAFORAR AS DUAS BOCHECHAS: símbolo das duas portas ancestrais, onde Tɔoñarĩ Mahsu se identifica no ritual do Idapu. A bochecha esquerda é a porta onde o sol nasce, e a bochecha direita, onde o sol se põe.

IPADU: arbusto da família das eritroxilácias, muito semelhante à coca, com propriedades anestésicas, cultivado pelos caboclos e indígenas do alto Amazonas.

PARIS: termo que em nheengatu designa o cercado para a pesca, feito de varas e talas. É também o cercado de proteção da família na ocasião do nascimento de uma criança ou ainda da mulher menstruada.

YURUPARI: ancestral que é fonte e espírito da flora, evocado pelas flautas e trombetas sagradas, feitas do tronco da palmeira paxiúba, que correspondem aos seus ossos e incorporam o seu sopro e canto.



JAIME DIAKARA é indígena do povo desana, do grupo Wari Dipu-tiro Porã. É graduado em licenciatura em pedagogia intercultural indígena pela Universidade do Estado do Amazonas (UEA), mestre em antropologia social pela Universidade Federal do Amazonas (Ufam) e colaborador do Núcleo de Estudos da Amazônia Indígena (Neai). Agente cultural, escritor, professor indígena, conhecedor de cosmologia desana, contador de história e ilustrador. Foi vencedor da coleção Proarte de Literatura de 2013 da Secretaria de Cultura do Estado do Amazonas, vencedor do Concurso FNLIJ/UKA Tamoios de Textos de Escritores Indígenas 2012 e menção honrosa pela Fundação Nacional do Livro Infantil e Juvenil (FNLIJ) no Rio de Janeiro, em 2012. Autor dos livros infantojuvenis *Yahi Puíro Ki'ti: A origem da constelação da Garça*, publicado pela editora Valer; *Waímurã Ki'tiakã: Historinhas dos animais*, publicado pela Secretaria de Cultura do Amazonas; e *Wahtirã, a lagoa dos mortos*, pela editora Autêntica, com o qual venceu o

10º Concurso FNLIJ/UKA Tamoios de Textos de Escritores Indígenas. Participou da antologia literária na revista *Leetra Indígena* da Universidade Federal de São Carlos (UFSCar), lançou o poema "Dessana" no livro *Im Flug der Harpyie. No Voo da Harpia: Indigene Poesie und Prosa aus dem brasilianischen Regenwald*, publicado na Alemanha, e é autor do calendário lunar do povo desana.

