

## NARRATIVAS TUPI DE CRIAÇÃO DA LUA: RECORRÊNCIAS E DISPERSÕES

Ivânia dos Santos NEVES<sup>1</sup>

**RESUMO:** Este artigo analisa, a partir da análise do discurso, três narrativas orais de grupos indígenas Tupi que mostram o nascimento da lua: *O nascimento de Zahy*, dos índios Tembé, *Os namorados irmão ou a Lua*, dos índios Macurap e *Kwarahy, Sahy, Sahy-Tatawai e o fogo Suruí*, dos índios Suruí-Aikewára.

**Palavras -chave:** Índios Tupi; Suruí; Memória Discursiva; Narrativas orais.

**RESUME:** Cet article analyse, en partant de l'analyse de discours, trois histoires orales indiennes Tupi que racontent la création de la lune : « Le naissance de Zahy » des indiens Tembé, « Les amoureux frangin ou la Luna » des indiens Makurape et « Kwarahy, Sahy, Sahy-Tatawai et le feu Suruí » des indiens Suruí-Aikewára.

**Mots-clés:** Indiens Tupi; Suruí; Mémoire discursive; Histories Oraux.

Minha tese de doutorado, na área da análise do discurso, teve como *corpus* principal as narrativas orais de grupos Tupi sobre a lua, sobre a criação do universo e sobre o nascimento dos primeiros homens. Inscrevi minha pesquisa em uma memória tupi que se constitui a partir das muitas dispersões históricas vividas pelos grupos e por algumas regularidades, que vão além da semelhança linguística. Fiz uma discussão exaustiva sobre mito e história e trabalhei com uma perspectiva da história que não privilegia o cânone ocidental e sua “sagrada escritura”. As narrativas orais e outras representações indígenas foram compreendidas como a história dos índios e não colocadas na categoria de mitos a-históricos.

No início da pesquisa, como eram grupos de língua e tradição Tupi, acreditava que encontraria um fio condutor entre as narrativas que atravessaria as cosmologias de todos os grupos. A pesquisa me mostrou, porém, que existem vários fios constituindo estas narrativas. Alguns atravessam algumas narrativas, outros atravessam outras, fazendo a tecitura de uma memória discursiva Tupi. Para passar de um fio a outro, também entendi que era necessário se despir de qualquer idéia de linearidade ou de sistemas fechados.

O nascimento da lua é um tema bastante recorrente nas narrativas Tupi. A bibliografia, desde os viajantes dos primeiros séculos de colonização até as etnografias contemporâneas, apresenta uma série destas narrativas. Durante a realização do meu trabalho de campo, estive com cinco grupos diferentes e todos encontraram uma forma particular de historicizar a

---

<sup>1</sup> Doutoranda em Linguística na Unicamp/ Professora da Unama - Universidade da Amazônia

origem da lua.

Neste artigo, analiso três narrativas orais de grupos indígenas Tupi que mostram o nascimento da lua: *O nascimento de Zahy*, dos índios Tembé, *Os namorados irmão ou a Lua*, dos índios Macurap e *Kwarahy, Sahy, Sahy-Tatawai e o fogo Suruí*, dos índios Suruí-Aikewára.

Nas duas primeiras narrativas, a exemplo de outras narrativas tupi, o incesto e as manchas de jenipapo são os fios condutores da história. A narrativa Suruí, no entanto, não apresenta esta regularidade. Pretendo analisar algumas possibilidades discursivas que expliquem por que os Suruí historicizaram a criação da lua de maneira tão singular.

Parto de dois princípios fundamentais da análise do discurso para analisar as narrativas. Defendo a idéia de que há uma *memória discursiva* tupi, constituída pelas dispersões históricas vividas pelos grupos e pelas regularidades que podemos encontrar em suas representações, aqui, especificamente as narrativas. E, procuro mostrar como as *condições de produção* colocam em circulação novos sentidos nas histórias dos índios.

### **Sobre memória discursiva**

A análise do discurso francesa trabalha com uma definição de memória que tem um caráter social. Mas a discussão sobre uma memória social ou coletiva, nas ciências humanas, na França, é anterior à criação do grupo de Pêcheux.

Segundo Maurice Halbwachs, sociólogo francês que viveu na primeira metade do século XX, a memória individual existe sempre a partir de uma memória coletiva. Os nossos sentimentos e os nossos posicionamentos se constituem a partir dos grupos sociais em que transitamos. Para Halbwachs, a memória individual seria apenas uma “intuição sensível”. Vejamos:

Haveria então, na base de toda lembrança, o chamado a um estado de consciência puramente individual que - para distingui-lo das percepções onde entram elementos do pensamento social - admitiremos que se chame intuição sensível. (Halbwachs, 1990:41).

O sociólogo levanta algumas questões que fundamentam a teoria da AD, como os casos dos “esquecimentos número 1 e 2” :

Quantas vezes exprimimos então, com uma convicção que parece toda pessoal, reflexões tomadas de um jornal, de um livro, ou de uma conversa. Elas correspondem tão bem à nossa maneira de ver que nos espantaríamos descobrindo

qual é o autor, e que não somos nós.

(...)

Toda a arte do orador consiste talvez em dar àqueles que o ouvem a ilusão de que as convicções e os sentimentos que ele desperta neles não lhes foram sugeridos de fora, que eles nasceram deles mesmo, que ele somente adivinhou o que se elaborava no segredo de suas consciências e não lhes emprestou mais que sua voz. (Halbwachs, 1990:41)

Retomando as discussões sobre memória coletiva, a AD vai criar uma definição própria de memória discursiva.

Toda produção discursiva se efetua em determinadas condições conjunturais de produção e remete, põe em movimento e faz circular formulações anteriormente já enunciadas, como um efeito de memória na atualidade de um acontecimento. (Courtine, 1981).

Apesar de ainda hoje muitos analistas continuarem fundamentando suas análises no eixo vertical que forma o interdiscurso, já nos anos de 1980, o grupo de Pêcheux se preocupava em deixar as análises menos estruturalistas.

O conceito de memória discursiva, em sentido próprio, foi cunhado por J.J. Courtine, em 1981; essa invenção, como todas as invenções, responde a parâmetros espaciais (o grupo de trabalho em torno de Pêcheux e de uma revista *Language*), temporais (começo da derrocada estruturalista e da terceira época da AD... (Paveau, 2007:239)

O fato é que no corpo teórico da AD, a definição de memória discursiva já tem uma trajetória, que dependendo do analista vai sofrer alguns deslocamentos. Atualmente, existe possibilidades de flexibilização da definição de uma memória discursiva (coletiva, social). Se por um lado há ainda quem queria restringi-la ao aspecto físico da materialidade, há quem fale sobre uma memória social também constituída por nossas reações emocionais.

Reconhecimento, laços de memória, emoções: eis aqui rapidamente esboçado o retrato da nossa memória cognitivo-discursiva. Reconhecemos facilmente que esta forma de “reconstrução”. Longe de ser estéril e mecânica aplicação de elementos linguageiros pré-formatados, ou uma coleção de lembranças embalsamadas, é um verdadeiro modo de configuração do mundo do discurso. (Paveu, 2007:248)

Em minhas análises, ainda há um outro deslocamento a ser feito a respeito de memória discursiva. Estas discussões tomam como materialidades significantes a língua escrita ou imagens. A oralidade já começa a receber alguma atenção. Mas as narrativas orais indígenas ainda são entendidas como a-históricas, ou seria a melhor afirmar, que não existe uma atenção

especial para esta questão. De qualquer forma, é preciso desconstruir a idéia do exótico, afinal de contas, fala-se muito pouco sobre a memória do exótico.

Estou chamando de fio dos discursos a parte material das narrativas que me possibilita relacioná-las. Estudiosos de mitologia poderiam interpretar estes fios como mitemas. Qual a diferença? A diferença é que estes fios do discurso se inscrevem na história dos índios, nos processos sociais, econômicos, culturais que eles viveram.

### **Sobre regularidades: incestos e manchas de jenipapo**

As duas narrativas seguintes, ambas de tradição e língua Tupi, são de etnias diferentes, com histórias e culturas diferentes. A primeira é Tembé e a segunda Makurap. Esse parentesco significa que são línguas, que muito provavelmente partiram de uma língua comum, distanciadas no tempo no espaço, mas que podem ter mantido algumas regularidades.

As semelhanças lexicais entre as línguas da família Tupi, num primeiro momento, coloca algumas questões da sociolingüística relacionadas às variações geográficas. No conceito tradicional de variação, as variantes pertencem à mesma língua, mas as variações a que se referem o quadro a seguir, se é que assim podem ser classificadas, acontecem no tronco lingüístico Tupi.

Tronco Tupi - denominações da lua	
<i>Zahu</i> – Tembé 1950	<i>Zahy</i> – Tembé século XXI
	<i>Sahy</i> – Suruí- Aikewára
	<i>Jay</i> – Asuriní do Xingu
	<i>Jaci</i> – Mbyá-Guarani RG

Nos anos de 1950, depois de um trabalho extenso e respeitado entre os Tembé-Tenetehara, Eduardo Galvão deixou registros importantes sobre a língua e a cultura dos índios. O antropólogo deu uma atenção especial à astronomia. Registrou o nome de suas constelações e de alguns outros astros celeste. Sobre a lua, além de registrar a palavra *Zahu*, também lhe chamou atenção a narrativa oral que explicava o seu nascimento. Atualmente, os Tembé vivem outra realidade e estão divididos em três grupos no Pará e no Maranhão. Atualmente, a denominação de lua entre eles é *Zahy*.

Entendo que as línguas Tupi passaram por diferentes processos de transformações fonológicas e, naturalmente, existe historicidade nestes processos, mas, não reside neles o

meu interesse. Meu trabalho é com as narrativas orais. Quando analisamos as narrativas, podemos observar que as semelhanças não se restringem apenas ao aspecto lexical. Mas vamos às narrativas.

#### *Narrativa 01: O nascimento de Zahy*

Há muito tempo, quando nossa nação ainda vivia nas margens de outro rio, nasceu Zahy, o filho do mais respeitado cacique que nosso povo tivera. Seu pai era um velho índio e, embora já tivesse dormido com muitas mulheres, nunca abandonara sua primeira esposa.

O casal, para tristeza de toda nação Tembé, por muito tempo não conseguiu ter um filho. Quando seus pais já nem acreditavam ser possível este sonho, sob a bênção de todos os deuses, o indiozinho Zahy nasceu.

Mas aquele que nascera para dar continuidade à honra de seu pai, muito cedo quebrou seu destino e as leis de nossa tribo.

Muito jovem, o índio desejou uma mulher proibida, sua tia. Seu pai já havia determinado um outro destino para a irmã de sua mulher. E, mesmo sabendo disso, Zahy não controlou seu amor.

Sempre que a noite chegava, o índio tateava no escuro para ir até a casa de sua tia, dormir com ela. Isso aconteceu noite após noite até que a jovem, sem saber quem se deitava com ela, pediu conselhos à índia mais velha da tribo.

A índia mais velha lhe sugeriu uma armadilha: para saber quem a visitava, a tia de Zahy deveria lambuzar os dedos com jenipapo e aguardar a partida de Kwarahy (sol).

Naquela noite, novamente, o jovem índio foi ao encontro de sua tia. Ela então afagou, várias vezes, o rosto do desconhecido, seguindo os conselhos da velha índia.

No dia seguinte, quando acordou, Zahy foi lavar seu rosto no rio. Viu as manchas do jenipapo deixadas pelos afagos de sua tia. Lavava insistentemente a face, mas as manchas não saíam...

Quando voltou para a aldeia, os deuses, a índia mais velha e sua tia descobriram quem era o amante misterioso. Zahy foi por isso expulso da Terra. Transformado em Lua, foi condenado a viver eternamente no céu.

Olhem, pequenos! É por isso que ainda hoje, quando olhamos para Lua, vemos aquelas manchas. São as marcas deixadas na face de Zahy por sua tia, mulher que ele mais desejou quando era um jovem índio e de quem ele teve que se afastar para sempre.

Por isso há um período (a Lua Nova) em que não podemos ver Zahy no céu à noite. É quando ele está lavando o seu rosto. Depois a seu tempo, quando ele reaparece (da Lua Crescente à Cheia) podemos ver seu rosto inteiro, ainda com as manchas de jenipapo. É por isso que Zahy traz chuva quando aparece. A água que lavava seu rosto escorre do céu e faz chover...

Narrador: Chico Rico

CORRÊA, Ivânia et al. *O Céu dos Índios Tembé*. Belém: Imprensa Oficial do Estado, 1999. 1ªed.

Os Tembé, hoje, vivem em três regiões dentro do Pará. A aldeia Tekohaw, de onde são os Tembé com quem tive contato, localiza-se às margens do Alto Rio Gurupi, na cidade de Paragominas-Pa. Segunda a FUNAI, somam um pouco mais de 700 índios.

Como aconteceu com quase todos os grupos indígenas brasileiros, o contato com a sociedade envolvente, nos anos de 1950, trouxe uma série de problemas para o grupo, como a morte de muitos índios. Mesmo neste período difícil, a população somava mais de 200 índios, segundo dados da FUNAI. Os Tembé sempre enfrentaram, em seu próprio universo, as dificuldades e nunca saíram como sociedade, de dentro da floresta.

Meu contato com os índios Tembé aconteceu de uma maneira bem inusitada. Conheci, em setembro de 1999, um grupo de 20 índios, no Planetário. Entre eles, dois índios me

chamaram mais atenção, Chico Rico, que narrou o mito *O Nascimento de Zahy* e Verônica Tembé, uma líder indígena.

Verônica é uma das índias mais velhas do grupo. Embora seja franzina, quando começou a falar, impôs silêncio a todos. Não era difícil perceber a importância dela para o grupo. Infelizmente não pude entendê-la plenamente, pois na maioria do tempo, como é de costume, falou em Tembé. Nos raros momentos em que usou a língua portuguesa, pudemos conversar um pouco sobre o mito Tembé de criação da lua. Ela dizia muito preocupada: “Filho não pode casar com mãe, nem com tia. Isso dá problema.”.

#### *Narrativa 02: Os namorados irmãos ou a Lua*

Um irmão vinha todas as noites à rede da irmã. Ela era solteira; começou a se queixar para os parentes:

- Há um moço que todo dia vem para minha rede, não me deixa em paz. Que será? Vou pintá-lo para ver quem é.

Fez tinta vermelha de urucum e passou nele, mas de manhã bem cedinho ele se lavou e tirou toda tinta. Ao olhar os rostos dos moços da aldeia, não dava para ela saber quem tinha marcado à noite. Passados alguns dias, a menina preparou tinta de jenipapo. O irmão chegou à noite, e depois de muito namorar, acabou adormecendo. Ela passou tinta no rosto do misterioso dorminhoco.

Cedinho, estavam todos se esquentando na fogueira, ainda escuro. Ela saiu e não o viu. Ele fora lavar o rosto numa bacia de barro – mas a tinta de jenipapo não saía. Sem perceber que ainda estava pintado, voltou para junto dos outros.

A irmã o viu logo, ficou tristíssima.

- Ah! É você, meu próprio irmão que vem dormir comigo! Pensei que fosse outra pessoa!

O irmão ficou morto de vergonha. Foi dizer a um amigo:

- Vou embora para o céu, só isso que eu posso fazer! Vou embora como Uri, a lua. E você avisa todo mundo que quando eu sair, vocês devem me chamar Uri. Vocês mesmos é que devem sair da maloca para me ver.

Assim o moço partiu da terra, virou Lua. Durante três dias, ninguém o viu. Estava escuríssimo. O amigo com quem ele falara não dizia nada a ninguém.

Três dias depois, apareceu a Lua.

- Olhem Uri, a Lua! – disse o amigo, e todos o acompanharam.

A irmã saiu para olhar. Já sabia que era ele. Assim que voltou para casa ficou menstruada – só por ter olhado o irmão.

Assim as mulheres ficaram menstruadas.

Narradora: Überká Sapé Makurap

MIDLIN, Betty. *Terra Grávida*. Rio de Janeiro: Rosa dos Ventos, 1999 p. 104-105

Nestas duas narrativas, o nascimento lua está associado ao incesto e as crateras lunares às manchas de jenipapo deixadas no rosto de um índio transgressor. Existem outras narrativas de grupos Tupi muito semelhantes. Os Jabuti, os Parakanã, por exemplo. Então, é possível falar sobre uma regularidade entre estas narrativas. Materialmente, o incesto e o jenipapo são fios discursivos que ligam estas narrativas a uma memória Tupi. Mas há de se tomar cuidado com estas conclusões. As narrativas, hoje, não têm, necessariamente, os mesmos significados históricos para os dois grupos.

A regularização se apóia necessariamente sobre o reconhecimento do que é repetido. Esse reconhecimento é da ordem do formal, e constitui um outro jogo força (...). Não há com efeito, nenhum meio empírico de se assegurar de que este perfil gráfico ou fônico corresponde efetivamente à repetição do mesmo significante. (ACHARD, 1999:16)

Para poder discutir sobre o significado destas duas narrativas para os Tembé e para os Makurap, seria necessário aprofundar um pouco mais sobre as histórias dos dois grupos. Neste artigo, porém, vou tratar mais especificamente da história dos índios Suruí.

### **As condições de produção da história recente dos índios Suruí**

#### *Narrativa 03: Kwarahy, Sahy, Sahy-Tatawai e o fogo Suruí*

Há muito tempo, no meio da floresta, na época em que nós, Suruí ainda éramos brabos, vivia um indiozinho malinador. Por mais que seus pais o alertassem sobre os perigos da vida, ele teimava em não acreditar na sabedoria de nosso povo.

Naquela época, o mundo era mais frio e mais escuro, ainda não existiam Kwarahy, Sahy, Sahy-Tatawai e o vento.

Os índios Suruí brabos também eram conhecedores de muitos segredos do Universo. O indiozinho era muito curioso e vivia perguntando sobre tudo. Um dia, ele viu uma cabaça fechada e quis saber o que havia lá dentro. Os mais antigos lhe disseram que o índio que mexesse naquela cabaça sagrada seria duramente castigado. Parece que essas palavras aumentaram ainda mais o desejo do jovem índio.

Alguns dias se passaram e ele não tirava da cabeça o desejo de abrir a cabaça. Até que um dia...

Todos estavam ocupados e o pequeno índio ficou sozinho diante da cabaça. Nervoso, o indiozinho malinador sentiu um frio na barriga. Suas mãos suavam... “Será duramente castigado...”

De uma vez só ele abriu a cabaça. De dentro saíram o fogo e o vento com tanta violência, que mataram o indiozinho. O vento se soltou e se espalhou pelo Universo. Já o fogo... Bem, o fogo também se espalhou no céu. Durante o dia, transformou-se em Kwarahy e ajudou a melhorar nossas roças. À noite, ele se transformou em Sahy, só que nós dormíamos nesse período e Sahy ficava muito sozinho. Então, o fogo resolveu dar-lhe um filho e criou Sahy-Tatawai. Ele não fica o tempo todo do lado do pai, mas podemos vê-los juntos no início da noite e no final da madrugada, brilhando no céu.

Esta narrativa foi contada por Arihêra Suruí, durante a realização do trabalho de campo entre eles. Era noite, mas o céu estava coberto de nuvens. Não pudemos ver nem a lua, nem as estrelas e os Suruí se ressentiam muito disso. Com a convivência entre eles, aprendi que não gostavam de contar histórias que envolvessem as estrelas, durante o dia. Ficavam incomodados de não poder mostrá-las, por isso as narrativas deveriam ser contadas preferencialmente à noite.

Arihêra é a matriarca de uma das mais importantes famílias Suruí. É mulher de um ex-cacique, Umassú, com quem têm quatro filhas e um filho. Entre os Suruí há poucos índios longevos. Os dois têm mais de 60 anos, por isso fazem parte do seletto e pequeno grupo de

índios responsável pela memória Suruí. Quando se pergunta aos Suruí quem seriam as pessoas ideais para contar suas histórias, os nomes de Arihêra e Umassú são sempre citados.

A seguir, um quadro comparativo das recorrências entre as três narrativas:

Recorrências:

Narrativa Makurap – Uri é um homem.

Narrativa Tembê - Zahy é um homem.

Narrativa Suruí - Sahy é um homem.

Narrativa Makurap – Transgressão – Uri deseja sua irmã.

Narrativa Tembê - Transgressão - Zahy deseja uma mulher proibida.

Narrativa Suruí - Transgressão - O indiozinho viola a cabaça sagrada.

Narrativa Makurap – vergonha – Uri vai embora da terra.

Narrativa Tembê - Punição - Zahy é expulso da terra.

Narrativa Suruí - Punição – O indiozinho morre.

Narrativa Makkurap – Solidão de Uri – Ele fica só no céu.

Narrativa Tembê - Solidão de Zahy – Criação de Zahy-Tatá, a mulher.

Narrativa Suruí - Solidão de Sahy – Criação de Sahy-Tatawai, o filho.

A partir das narrativas, é possível falar na possibilidade de uma dispersão da narrativa Suruí. Considerando que são grupos se originam de uma mesma língua, de uma mesma cultura. Mas a memória discursiva não é um sistema fechado.

Só por sua existência todo discurso marca a possibilidade de uma desestruturação-reestruturação dessas redes e trajetos: todo discurso é um índice potencial de uma agitação nas filiações sócio-históricas de identificação na medida em que ele constitui ao mesmo tempo um efeito dessas filiações e um trabalho (mais ou menos consciente, deliberado, construído ou não, mas de todo modo atravessado pelas determinações do inconsciente)... (Michel Pêcheux, 1997:56)

Entre as narrativas Makurap, Temb  e Suruí, há algumas recorrências, mas os Suruí não condenam o incesto, como as outras sociedades Tupi. Depois de algum tempo entre os Suruí, conhecendo a história do grupo, pude entender melhor por que as narrativas eram tão diferentes.

Na perspectiva discursiva, as narrativas se constituem com os diferentes processos históricos vividos pelos grupos. Zahy, Uri e Sahy se constituem com as diferentes histórias vividas pelos Temb , pelos Makurap e pelos Suruí-Aikewára. Não tenho muito a dizer sobre os Makurap, mas, falando mais especificamente dos Temb  e dos Suruí, que vivem, hoje nas fronteiras do Pará, podemos observar que eles estão sob o julgo das mesmas políticas públicas estaduais e há uma série de circunstâncias econ micas e sociais muito parecidas a que estão submetidos. A forma como reagem a tudo isso, no entanto, não é a mesma e existem acontecimentos bem singulares em suas histórias.

Como *zahy*, a lua dos Temb    estruturalmente parecida com *sahy*, esperava que esta semelhança também se estendesse ao plano das narrativas. Mas não encontrei o incesto e as manchas de jenipapo na narrativa Suruí, os fios do discurso que eu procurava.

Nos anos de 1960, os Suruí chegaram quase ao extermínio. Somavam apenas 23 índios e já se dava por certa a sua extin o. Nas palavras de Roque Laraia (1980: 111):

Podemos concluir, então, que o contato com sociedade brasileira, para os grupos Tupi, do vale do Tocantins, acarretou uma série de graves conseq ncias para a sobrevivência dos mesmos como grupos tribais.

Atingidos em seus territórios, pela penetra o de elementos de uma economia do tipo extrativista, os  ndios Aku -Assurini e Suruí viram-se diante de uma situa o competitiva, para a qual não estavam preparados. As rea o es diversas de cada grupo, belicosa no primeiro caso e pacífica no segundo, conduziram a um mesmo resultado: o início do processo de extin o.

Diferente das previsões, porém, depois de superar uma série de dificuldades, inclusive após uma desastrosa ida para as cidades da região, os Suruí decidiram voltar para suas terras e reestruturar o grupo. Neste período, houve uma reorganiza o da estrutura social e de parentesco do grupo. Os próprios Suruí admitem que as regras de incesto se flexibilizaram, neste período.

O incesto ganhou um novo estatuto para os Suruí. Segundo os relatos da  ndia Morena Suruí, filha mais velha de Arihêra e Umassú, quando deram início   reestrutura o do grupo, um dos critérios era evitar casamentos com não- ndios. Como o grupo era constituído por um número pequeno de índios e alguns da mesma família, isso significou uma flexibiliza o das regras matrimoniais. Não consegui saber exatamente como eram essas regras antes da

depopulação. Os Suruí não gostam muito de falar sobre este assunto.

Há, portanto, uma implicação ideológica em relação ao incesto. Seria estranho que mantivessem uma narrativa que condenasse tão abertamente as relações entre parentes. Esta narrativa materializa a história contada pelos Suruí. Ela também é marcada por relações de força.

Em toda sociedade a produção do discurso é ao mesmo tempo controlada, selecionada, organizada e redistribuída por certo número de procedimentos que têm por função conjurar seus poderes e perigos, dominar seu acontecimento aleatório, esquivar sua pesada e temível materialidade. (FOUCAULT, 2000: 8-9)

*Sahy* e *zahy* não representam apenas uma variante das línguas Tupi. Existe historicidade nesta diferença. Analisando as narrativas, podemos compreender o processo histórico que possivelmente determinou esta diferença materializada na linguagem. As condições de produção da história dos Suruí constituem a sua narrativa de criação da lua.

Existem acontecimentos na história recente dos Suruí que desautorizam a narrativa tradicional tupi de origem da Lua. Houve uma desestruturação nas instituições sociais dos Suruí. A narrativa, interpretada a partir da história do grupo, revela as transformações acontecidas na organização da família Suruí. Mas, a depopulação interferiu também na organização econômica, a distribuição das tarefas certamente também foi reorganizada, bem como o número reduzido de índios até impossibilitou a realização de rituais religiosos.

Agora, nada de fato garante que antes da depopulação havia uma outra narrativa de origem da lua, onde aparecia o incesto. Há narrativas como as do Mbyá-Guarani ou como as do Asuriní do Xingu em que a questão do incesto também não aparece. Eu não estou aqui propondo que a memória Tupi é um sistema fechado e que as narrativas que explicam o nascimento da lua necessariamente tenham que envolver incesto. O que pude observar é que existe uma regularização, mas ela não é absoluta.

E por que o incesto, entre os Suruí me despertou a atenção? A narrativa que conta como os Suruí nasceram fala que depois de uma grande água, sobreviveram apenas Mutum, o primeiro homem e Wiratinga, a primeira mulher. Arihêra Suruí, quando me contou esta história, imediatamente afirmou que a história de Adão e Eva também tinha casamento de irmão com irmão. Se não, como teria sido? Visivelmente o incesto era um tema que incomodava o grupo. Quando lhes contei a narrativa Tembê que narra o nascimento de Zahy, eles ficaram meio aborrecidos e me contaram a sua narrativa que explica o nascimento de Sahy e afirmaram que esta era a verdadeira história da lua.

Existem, certamente, outras formas de analisar estas narrativas, mas o meu caminho foi este. Eu vim da antropologia e realizei um trabalho de campo entre os Suruí. Muitas vezes a minha forma de interpretar é apenas descrevendo o que vivi entre eles. Para a análise do discurso, a descrição já é uma forma de interpretação. Por que selecionei estes e não outros elementos?

Michel Pêcheux(1983) mostra como compreende “o acontecimento, a estrutura e a tensão entre descrição e interpretação”, analisando os momentos que se seguiram ao resultado da vitória de Mitterand, na França, em 1981. Segundo ele, imediatamente, o resultado, o acontecimento, começa a se estruturar em linguagem e a ativar a memória dos franceses, da luta socialista, com o enunciado “On a gagné”.

Segundo Pêcheux (1983: 29):

O confronto discursivo sobre a denominação deste acontecimento improvável tinha começado bem antes do dia 10 de maio, por um imenso trabalho de formulações (retomadas, deslocadas, invertidas, de um lado e de outro do campo político) tendendo a prefigurar discursivamente o acontecimento, a dar-lhe forma e figura.

No caso da narrativa Suruí, as instituições envolvidas são bem diferentes das francesas. Mas, sem dúvida, houve entre os índios uma movimentação de sentidos, que não aconteceu instantaneamente. Pode-se falar tranquilamente em deslocadas, retomadas, invertidas. Houve uma desestruturação da sociedade Suruí, que se reestruturou também como linguagem.

Assim como o enunciado francês, a narrativa constitui um novo momento, um novo discurso. Estes discursos textualizados são interpretações que as sociedades dão para a sua história.

## REFERÊNCIAS

ACHARD, Pierre. **Memória e produção discursiva do sentido**. In NUNES, José Horta (org). *O papel da memória*. Campinas: Pontes, 1999

CORRÊA, Ivânia et al. **O Céu dos Índios Tembé**. Belém: Imprensa Oficial do Estado, 1999. 1ªed.

\_\_\_\_\_. **Interseções de Saberes nos céus Suruí**. Belém:UFPA, 2004 – Dissertação de Mestrado

COURTINE, J.-J.. **Analyse du Discours Politique**.In Revista Langage , 62. (1981)

FOUCAULT, Michel. **A ordem do discurso**. São Paulo: Edições Loyola, 2000

HALBWACHS, Maurice (1877-1945). **A memória coletiva**. São Paulo: Vértice, 1990.

LARAIA, Roque de Barros. **Tupi: índios do Brasil atual**. São Paulo: FFLCH/USP, 1986 (1972)

LARAIA, Roque de Barros; DAMATTA, Roberto. **Índios e castanheiros: a empresa extrativista e os índios no Médio Tocantins**. Rio de Janeiro : Paz e Terra, 1979. (Estudos Brasileiros, 35) 2ªed.

MINDLIN, Betty. **Terra Grávida**. Rio de Janeiro: Record, Rosa dos Ventos, 1999.

PAVEAU, Marie-Anne. Reencontrar a memória : percurso epistemológico e histórico. In FERREIRA, Maria Cristina et Indusky, Freda(org). **Análise do discurso no Brasil: mapeando conceitos, confrontando limites**. São Carlos: Claraluz, 2007

PÊCHEUX, Michel. *O Discurso: estrutura ou acontecimento*. Campinas: Contexto, 1983

\_\_\_\_\_. *Semântica e Discurso: uma crítica à afirmação do óbvio*; tradução Eni Pulcinelli Orlandi [et al] Campinas: Editora da Unicamp, 1997