

---

---

## O USO DA ESCRITA ENTRE OS TIMBIRA\*

*Maria Elisa Ladeira\*\**

### Resumo

Este texto procura verificar o modo e as condições (as determinações culturais) de apropriação da escrita por povos ágrafos, através da análise do caso dos povos Timbira, grupos indígenas do sul do Maranhão e norte do Tocantins (centro norte brasileiro). Resultado de uma reflexão determinada por uma práxis na área de educação indígena, o artigo procura situar o alcance da alfabetização - na língua indígena e no português - em grupos que conservam a sua língua enquanto um sistema vivo e operante, e com uma memória centrada na transmissão oral. Analisando as marcas do modelo oral de comunicação, expressão e transmissão, o uso que os Timbira fazem da escrita e a forma de utilizá-la em suas relações com os "brancos", o artigo propõe expor o vigor da permanência da "mentalidade tradicional oral" e sua independência em relação à apropriação de uma "habilidade da escrita".

Tem sido prática comum entre os que se dedicam à questão da educação indígena a teorização a respeito das vantagens da cultura escrita. Pattanayak chama-nos a atenção sobre como alguns estudiosos ocidentais têm valorizado exageradamente a escrita, devido ao papel decisivo que ela "desempenhou no desenvolvimento do que podemos

---

\* Este artigo foi inspirado na leitura do texto de Joanne Bennett e John W. Berry, "A Escrita Silábica dos Crees" (in *Cultura escrita e oralidade*, David R. Olson e Nancy Torrance, Editora Ática, 1995). Eni Orlandi, Maurizio Gnerre, Pedro Garcia, Waldemar Ferreira Netto e Gilberto Azanha contribuíram com comentários e sugestões.

\*\* Mestre em Antropologia Social, Doutoranda em Sociolinguística na USP e bolsista do CNPQ. É coordenadora do Centro de Trabalho Indígena (CTI).

chamar de modernidade!”. Esta teorização, que tem proclamado, das maneiras mais sutis, a vantagem da cultura escrita sobre a oralidade, não se detém no que nos parece o fundamental: as diferenças entre estas duas formas de expressão. E, perigosamente, esta teorização tem embasado uma política educacional para os grupos indígenas muitas vezes equivocada.

Desde 1975 vimos refletindo e exercitando algumas práticas relativas à aquisição da escrita pelos Timbira, através de ações “educativas” envolvendo a implantação de escolas, formação de professores indígenas, organização de materiais didáticos, etc.. E temos nos questionado, nestes anos todos, sobre o alcance e o lugar da alfabetização em grupos indígenas que conservam a sua língua enquanto um sistema vivo e operante<sup>2</sup>.

Os debates sobre a questão da alfabetização nos grupos indígenas têm se centrado nas possíveis conseqüências ou benefícios da aquisição da escrita. As justificativas para a alfabetização, quer seja em português, quer seja na língua indígena, utilizadas tanto pelo discurso indígena como pelo discurso indigenista e cientificista, variam de uma “utilidade prática” (escrever bilhetes, fazer contas) a uma “conscientização política de seus direitos” (para o branco não enganar mais a gente), ao “progredir na vida” (arranjar emprego na cidade ou na FUNAI), ou até para “preservar a tradição” (o poder escrever cantos e mitos para ninguém esquecer). A reificação destas “capacidades” que podem ser adquiridas através da aquisição da escrita encobre o caráter valorativo desta

---

<sup>1</sup> D. P. Pattanayak, “A Cultura Escrita: um Instrumento de Opressão”. In *Cultura escrita e oralidade*. David R. Olson e Nancy Torrance, Editora Ática, 1995.

<sup>2</sup> As assertivas a respeito dos grupos Timbira constantes neste artigo estão embasadas em uma relação iniciada com estes grupos em 1974, quando do início de minha pesquisa de campo entre os grupos Canela Ramkokameka e Apãniekra, e depois estendida em 1975 e 1976 entre os krahô, quando durante 17 meses coordenei, pela FUNAI, um Programa de Educação Indígena. Os dados obtidos nestas etapas, acrescidos de outros obtidos em retornos esporádicos entre estes grupos em 1977 e 1979, embasaram minha dissertação de mestrado sobre parentesco, apresentada em 1982 na USP. A partir de 1979, com a fundação do CTI, Centro de Trabalho Indigenista, continuei a visitar periodicamente, até os dias atuais, os Krahô. Minha relação com os Apinajé se dá a partir de 1982 quando, através do Convênio CVRD/FUNAI, passo a assessorá-los, inclusive quanto à delimitação/demarcação de seu território. Com os Kricati meu relacionamento tem início em 1989, quando assumo, como perita indicada pela ABA, a assessoria para a delimitação de seu território. A partir de 1993, o trabalho na área de educação, desenvolvido intermitentemente desde 1975 junto aos Krahô, pôde, por um apoio da Rainforest da Noruega, ser discutido com os demais grupos Timbira, incluindo aí os Gavião-Pykobjê.

argumentação: a possibilidade da passagem de um tempo pré-histórico, mítico, oral, narrativo, para um tempo histórico, textual, escrito, interpretativo, reflexivo<sup>3</sup>.

Olson e Torrance nos chamam a atenção sobre os efeitos da escrita quando apontam que “*é enganoso pensar a escrita em termos de suas conseqüências. O que realmente importa é aquilo que as pessoas fazem com ela e não o que ela faz com as pessoas. A escrita não produz uma nova maneira de pensar, mas a posse de um registro escrito pode permitir que se faça algo antes impossível: reavaliar, estudar, reinterpretar e assim por diante. De maneira similar, a escrita não provoca a mudança social, a modernização ou industrialização. Mas ser capaz de ler e escrever pode ser crucial para o desempenho de certos papéis na sociedade industrial, também podendo ser completamente irrelevante para o desempenho de outros papéis em uma sociedade tradicional...*”<sup>4</sup>.

Na verdade ainda são pouco divulgadas as pesquisas sobre as funções sociais da escrita em povos ágrafos e, principalmente, sabemos muito pouco como estas funções se relacionam com aquelas proporcionadas pela oralidade entre os grupos indígenas brasileiros.

A possibilidade do uso da escrita, quer seja em português, quer seja na língua indígena, parece-nos ser predeterminada pelas condições sociolingüísticas do grupo indígena em questão. São estas condições e a possibilidade do uso da escrita (utilização possível da escrita) pelos Timbira que analiso neste texto. Qual tem sido o uso dado pelos Timbira à palavra escrita? O que representa, atualmente, a aquisição desta habilidade pelos diferentes grupos Timbira?

Existem algumas diferenças sociais e lingüísticas entre os diferentes grupos Timbira que ocupam os cerrados do sul do Maranhão e do norte do Tocantins, mas de modo geral estes grupos são suficientemente similares para serem considerados conjuntamente<sup>5</sup>. Os

<sup>3</sup> Para esta questão, ver Ladeira, M. E. “Sobre a Língua da Alfabetização”. In *Educação Indígena*, Cadernos da Comissão Pró-Índio, 1979.

<sup>4</sup> D. R. Olson e N. Torrance, “Introdução”. In *Cultura escrita e oralidade*. Editora Ática, 1995.

<sup>5</sup> Os Timbira ocupam tradicionalmente uma grande extensão de terra situada nos cerrados do norte de Goiás e sul do Maranhão, regiões que foram gradativamente colonizadas a partir do início do século passado, por frentes de penetração agropastoris vindas do Piauí. Até as décadas de 30/40 do século passado, os 30 grupos Timbira ainda existentes resistiram, por meio das armas, ao avanço desta frente colonizadora sobre seus territórios. A partir desta data, a convivência pacífica com os regionais é marcada por um período de

Timbira atuais vêm sendo alvo, desde o contato com as frentes colonizadoras, em meados do século passado, de várias tentativas de alfabetização; em um primeiro momento no português, e mais recentemente, há 25 anos pelo menos, na língua materna.

Desde o século passado os grupos Timbira têm consciência, e um discurso justificativo, da necessidade do domínio oral do português, para a sobrevivência no mundo do *cupẽ* (termo utilizado pelos Timbira para designar o “outro”, o “estranho”, e que atualmente designa o “homem branco”, os “não índios”). Há uma aceitação implícita entre eles de que a convivência, sempre que possível pacífica, entre índios e brancos, passa pelo domínio da negociação em português.

A língua Timbira é, basicamente, a língua usada para a comunicação e expressão em todo o universo dos grupos Timbira. Os adultos só conversam entre si nessa língua, com ocasionais inserções de palavras ou expressões em português. As crianças normalmente chegam à escola falando apenas algumas palavras em português, mas com o ouvido predisposto à incorporação dos sons da língua portuguesa. Esta predisposição ao português se deve à exposição ao rádio e às visitas dos regionais em suas aldeias, ou às estadias nas Casas do Índio da FUNAI, localizadas em centros urbanos, para tratamento de saúde de algum parente próximo (pai, mãe, irmão, avó, etc.). A presença dos

---

“acordos” que caracterizaria a relação entre ambos até meados deste século. Nesses acordos os índios davam permissão temporária para a invernada do gado dos fazendeiros em suas terras, em troca da doação de algumas cabeças de gado. Este procedimento resultou na conseqüente invasão das terras indígenas, na depopulação drástica do grupo e na diminuição crescente da caça disponível para sua sobrevivência. Atualmente os territórios ocupados pelos Timbira são descontínuos, formando pequenas ilhas que variam de 50 a 300 mil hectares, cercadas ou invadidas por pequenas fazendas de gado, em uma região onde os conflitos pela posse da terra são violentos. A nação Timbira é formada, atualmente, pelos grupos indígenas Krahô (TO), Kricati (MA), Apinajé (TO), Canela-Apâniekra (MA), Canela-Ramkokameka (MA), Gavião-Pykojê (MA) e os Gavião-Parkatejê (PA). Somam uma população aproximada de 5 mil índios, distribuídos em 22 aldeias. Este artigo não considera, em sua referência aos Timbira, os Gavião-Parkatejê do Pará, cuja história de contato e situação atual são por demais particulares.

<sup>6</sup> Há na história dos Mâkraré, subgrupo dos chamados Krahô, uma união de um grande chefe com uma mulher negra. Essa descendência, que deu origem a atual “aldeia” Morro do Boi, é reconhecida como “parente” por este subgrupo Krahô, legitimando a utilização, mesmo sendo mestiços, de uma identidade indígena. Os mais velhos desta aldeia não falam a língua. Desde o final da década de 70, há um movimento de internalização que vem direcionando um esforço para a realização de casamentos com os Krahô “legítimos”.

funcionários da FUNAI em muitas das aldeias Timbira sem dúvida também contribuiu para essa difusão do português falado.

De modo geral, não podemos assinalar como verdadeira uma assertiva que parece corrente em outros grupos indígenas: a de que estaria havendo um enfraquecimento geral no domínio, pelos mais jovens, da língua indígena. Ou seja, quanto mais jovens, menos as pessoas tenderiam a usar exclusivamente o Timbira. A intensidade do uso do português falado varia consideravelmente entre os diferentes grupos, e mesmo entre diferentes aldeias de um mesmo grupo, mas até mesmo os que são mais fluentes no português, como os Apinajé, usam basicamente a língua materna como forma cotidiana de expressão e comunicação, em todas as categorias de idade.

Algumas aldeias Krahô e Apinajé tiveram um contato mais intenso, na década de 30, com os Xerente, o que resultou em algumas ligações matrimoniais. A língua utilizada por estes casais foi o português, mas no universo da casa a língua falada com os filhos acaba sendo a língua Timbira, o que resulta em que os filhos destes casamentos, mesmo apresentando mais cedo uma fluência no português oral, não deixaram de aprender e considerar a língua Timbira como a língua primeira, e o cônjuge Xerente, com o passar do tempo, se não chega a falar, pelo menos chega a compreender a língua Timbira. O mesmo acontece com os raros casos de união com os brasileiros regionais<sup>6</sup> ou com os vizinhos Guajajara, no caso dos Kricati e dos Pykobjê. Isto denota o conservantismo lingüístico Timbira<sup>7</sup>.

Há uma geração de velhos, em praticamente todos os grupos Timbira, que exibe uma fluência no português oral maior que as gerações subseqüentes. Esta situação é decorrência do contato mais intenso com os regionais nas primeiras décadas deste século, quando ainda não havia a presença do Serviço de Proteção ao Índio<sup>8</sup> na região e muito menos territórios demarcados. A opção de futuro, para estes índios, era a de “se tornar

---

<sup>6</sup> Por conservantismo lingüístico estamos nos referindo à capacidade desenvolvida por estes grupos de manter a língua como um sistema vivo e operante, apesar dos quase 200 anos de contato e de um convívio sistemático com a sociedade nacional.

<sup>7</sup> Serviço de Proteção ao Índio, SPI, órgão governamental criado em 1910, responsável pela proteção e assistência aos grupos indígenas brasileiros. Extinto em 1961, quando então foi instituída a FUNAI, Fundação Nacional de Assistência ao Índio.

<sup>8</sup> David R. Olson e Nancy Torrance. In *Cultura escrita e oralidade*. Editora Ática, 1995.

igual ao “cupê” ou ocupar o seu lugar. Os movimentos messiânicos que eclodiram mais tarde entre os Canela-Ramkokamekra e os Krahô são um testemunho da busca de uma nova ordem, mais simétrica, nas relações com os brancos. O início deste século foi marcado também por um processo intenso de reacomodação e recomposição dos grupos e aldeias, que haviam sobrevivido à colonização brasileira na região.

A intensificação da presença oficial do governo na região a partir da criação da FUNAI, a lembrança dos massacres ocorridos em meados deste século e as tensões que cercaram as demarcações dos territórios dos Timbira atuais contribuíram para um movimento de re-fechamento destas aldeias e um conseqüente empobrecimento no domínio do português oral, comparativamente à desta geração masculina mais velha. Esta fluência vem sendo recuperada pelos mais jovens apenas em algumas aldeias. Em outras parece haver um movimento contrário, de um investimento maior, por parte do grupo, em acentuar a fluência na língua, deixando em um segundo plano o português. Sem dúvida, estas políticas lingüísticas estão de acordo com uma política mais geral de relacionamento com a sociedade nacional. Estão também de acordo com a história particular de cada um destes grupos.

O que podemos afirmar categoricamente é que todos os homens Timbira falam o português necessário para seu relacionamento com os brancos, inclusive para manter negociações e pressões junto aos órgãos governamentais. Todas as mulheres entendem o português e são capazes de articular ao menos pequenas frases nesta língua. Um grande número delas é igualmente capaz de se expressar com fluência no português. Há uma tendência a que num futuro próximo esta habilidade seja estendida ao conjunto de todas as mulheres Timbira. Todas as crianças até sete ou oito anos, independentemente do sexo, falam apenas a língua materna. A intensidade do aprendizado em português depende de fatores da história individual da criança e da história do grupo em questão. Essa variação no domínio do português desaparece com a idade, quando todos os homens apresentam, a partir dos 20 anos aproximadamente, um mesmo genérico domínio.

O português falado varia de aldeia para aldeia. Esta variação de fluência e “sotaque”, depende de vários fatores, entre eles a proximidade com os centros urbanos, a presença de missionários estrangeiros, a presença de moradores brancos em seus territórios, a necessidade de interlocução com organismos governamentais.

A primeira referência ao ensino do português escrito entre os Timbira é o registro da escola que o Frei Rafael de Taggia, em 1841, implantou em sua Missão na confluência dos rios Tocantins e do Sono, para que os Krahô aprendessem as primeiras letras, além de uma carpintaria para que aprendessem algum ofício, já que a lida agrícola não era bem aceita pelos índios. Desde essa época foram várias as tentativas para que os Timbira utilizassem a palavra escrita como forma de comunicação. Apesar do SPI ter como prioridade fundamental para sua política de “integração do índio à civilização” as atividades educativas, as experiências em implantação de escolas foram assistemáticas e infrutíferas. Entretanto podíamos encontrar, ainda no final dos anos 70, alguns velhos que não só tinham uma fluência considerável no português oral, como faziam parte do insignificante grupo que sabia ler e escrever em português. Alguns destes velhos, como o antigo capitão da aldeia Krahô de Pedra Branca, ou o velho Marcão, antigo capitão da aldeia Krahô da Pedra Furada, estudaram por períodos de tempo intermitentes, a expensas do SPI, fora da aldeia. Esta política do SPI de preparo de lideranças não teve outros resultados que o reforço ou legitimação do escolhido como liderança no trato com o branco. Não repercutiu no interior da comunidade. O aprendizado de uma habilidade escrita ficou, e continua em muitas das aldeias, a cargo de missionários evangélicos, já agora na língua indígena, até que a FUNAI passou a implantar nas aldeias um sistema de assistência, onde a escola é contemplada. Entretanto, os Timbira continuaram não se alfabetizando.

De qualquer forma, nota-se uma distância significativa no tempo entre os velhos que foram alfabetizados em português nas décadas de 20/30 e a próxima geração de alfabetizados, já dentro do programa de formação da GRIN (Guarda Rural Indígena) da FUNAI no início dos anos 70. Em relatório enviado à FUNAI, em 1975, como Coordenadora do Programa Krahô de Educação Bilíngüe, apontava a presença, nas 5 aldeias que compunham o universo Krahô, de um total de apenas 17 índios que tinham um domínio, ainda que mínimo, do português escrito.

Os Timbira, de maneira geral, apesar de todos os esforços e da existências de alguns poucos tecnicamente alfabetizados, continuam sendo funcionalmente analfabetos. Funcionalmente analfabetos porque a leitura não se tornou ainda significativa, no sentido de uma ação reflexiva que leve a um enriquecimento da experiência de vida. Esta ausência de sentido pode ser atribuída não a problemas ou falhas técnicas do processo de

alfabetização, como parecem crer alguns estudiosos quando reduzem a discussão à questão da necessidade da alfabetização se dar na língua materna, mas, fundamentalmente, ao fato de que a memória continua sendo uma memória oral, ou seja, uma memória não só abastecida por experiências e informações transmitidas pela oralidade, mas também que se vale de recursos específicos para garantir a memorização e transmissão do conhecimento. A memória, em uma cultura oral, não pode ser concebida como armazenamento.

É interessante observar como, para os Timbira, a leitura nunca é silenciosa. Inclusive o termo usado na língua para escutar e compreender é o mesmo: *iapac*. Da mesma forma que só se pode compreender o que o outro diz através da fala, só se pode compreender o que o texto diz falando (lendo) em voz alta a palavra escrita. Esta possibilidade decorre, sem dúvida, do fato de que a nossa escrita alfabética torna possível que um indivíduo leia corretamente sem a necessidade da compreensão.

Os Timbira caracterizam-se por serem sociedades que têm se valido da comunicação oral, dispensando internamente a necessidade do uso da escrita. Os segredos dessa oralidade residem inclusive na língua utilizada para o armazenamento de informações na memória do grupo, preenchendo os requisitos básicos para sua transmissão: ser rítmica e narrativa. Daí os conjuntos de cantos que formam o *hõcrepoi*, cantados principalmente pelas mulheres no centro da aldeia, que reúnem um acervo de conhecimento sobre o mundo natural. Daí os conjuntos de narrativas míticas, ou das falas cerimoniais, que indicam formas éticas e ideais de comportamento social.

As mudanças mais significativas em relação ao domínio Timbira da linguagem tradicional se encontra na simplificação, e na economia, da linguagem ritual e da linguagem formal usada para os “chamamentos”, para as “admoestações públicas”, para os relatos de grandes feitos e acontecimentos passados ou na narração dos mitos. Essas variações e as formas alternativas encontradas para dar conta das situações rituais e sociais, que continuam presentes no referencial e no cotidiano da vida Timbira, mereceriam estudos a parte. A literatura antropológica moderna sobre oratória, ou formas especiais da fala altamente padronizadas e artísticas, encontradas nas sociedades sem literatura escrita, podem redimensionar a importância da aquisição da escrita entre povos ágrafos.

Carol Feldman, em seu artigo “Metalinguagem Oral”<sup>9</sup>, questiona a opinião compartilhada por um grande número de estudiosos (Olson, McLuhan, Goodey e Watt, Haverlock, Ong e outros) de que a cultura escrita, a imprensa e o alfabeto foram decisivos para as mudanças sociais e cognitivas que se seguiram, porque entre outros fatores, “fornece os meios para se separar o texto da interpretação, fixando parte de seu significado como texto e permitindo que as interpretações sejam vistas pela primeira vez como interpretações”. C. Feldman parte do pressuposto geral de que existe uma variedade nos gêneros orais comparável à dos nossos gêneros escritos, e que em ambos os casos pode haver manifestações artísticas, o que pressupõe a separação entre o texto e a interpretação. Para ela, enquanto qualquer cultura oral possuir sistemas de texto e interpretação, a escrita poderá não lhe ser necessária. Esta parece-nos uma linha sugestiva de investigação que poderia modificar a inoperância do sistema de escola implantado nas mais diferentes áreas indígenas e a conseqüente frustração que acompanha o trabalho dos educadores que vêem a escrita, etnocentricamente, como o “caminho mais nobre” para o esclarecimento e a modernidade.

Os Timbira empregam a escrita no português para redigir pequenas cartas e bilhetes, e mais recentemente, por exigência externa, diários da vida da escola ou do cotidiano da aldeia. Apesar da extrema pressão e incentivo, principalmente por parte dos missionários, para uma produção de textos descritivos ou narrativos que viesse a provocar internamente no grupo uma demanda pela leitura, este fato não se concretiza. Não há uma produção literária, que poderia vir a ser a função da escrita na língua.

---

<sup>9</sup> O riso é anterior à fala, e como apontam alguns mitos, pré-condição desta. Todas as vezes que um grupo de falantes quer aliviar a tensão provocada pela fala, o riso é instaurado como forma de se voltar ao ponto anterior à fala, ao discurso, permitindo que ele seja novamente atualizado. Vale dizer que a linguagem formal é utilizada para a florar, com parcialidade e evitando tensões no interior do grupo, questões delicadas. O riso pode aparecer, assim, como um recurso nos contextos de ausência do discurso formal. Orlandi, na introdução de seu livro *As formas do silêncio* (Ed. Vozes, 1996), nos chama a atenção sobre “os efeitos contrários da produção de sentidos na relação entre o dizer e o não dizer (...). Embora seja preciso que já haja sentido para se produzir sentidos (...) estes não estão nunca completamente já lá...”. E mais adiante, “essa possibilidade de movimento, deslocamento de palavras em presença e ausência, nos leva a fazer um paralelo que mostra ao mesmo tempo uma relação fundamental entre a linguagem e o tempo”. Apesar desta reflexão ser sobre o silêncio, sem dúvida ela também é elucidativa para se pensar o riso.

Parece-nos que o conservantismo lingüístico Timbira, que mantém suas formas artísticas orais - artísticas no sentido de diferirem da fala diária empregada para o relacionamento com o mundo e o outro, e de que exigem uma habilidade e uma autoconsciência da parte de quem as produz -, preenche um possível vazio por onde poderia surgir uma literatura escrita.

A utilização de textos escritos implica na existência de instituições usuárias destes textos. Por isso a escrita, como necessidade interna, somente pode se desenvolver em grupos onde há uma hierarquização social e/ou uma especialização institucional, quando então a escrita contribui, expressivamente, para a especialização e diferenciação dessas instituições. No caso específico dos Timbira, como de muitos outros grupos indígenas brasileiros, a ausência de uma estratificação social pode ser vista como um ponto significativo de resistência à disseminação da escrita.

Para os Timbira, o modo básico de expressão, mesmo na relação com a sociedade nacional, ainda é a palavra falada e não a escrita. A fluência na expressão é julgada pela fala, condição e exigência para a chefia. Os que dominam o português escrito funcionam como uma espécie de secretários das lideranças.

Atualmente há um decréscimo em termos de prestígio para os que sabem ler e escrever em português. Sem dúvida, o aumento do número dos tecnicamente alfabetizados desmistificando a palavra escrita, contribuiu para esta situação. Entretanto ela parece encontrar uma justificativa também na situação externa de valorização dos novos meios de comunicação. Os Timbira são devotados usuários do telefone, dos gravadores, do rádio e quando possível dos sistemas de vídeo. Mesmo as mulheres, que nem sempre dominam fluentemente o português, utilizam o telefone para falar com os amigos da cidade grande, ou contactar parentes que estejam em trânsito em outros centros urbanos. Nos últimos anos tem crescido entre os diferentes grupos Timbira o intercâmbio de fitas cassete contendo cantos, mensagens, narrativas de mitos. Assim, a expressão lingüística, possibilitada pelo mundo dos brancos, se abre ao modelo oral, e os Timbira parecem preferir que isso aconteça.

Como a maioria dos grupos indígenas, também os Timbira têm preferência por uma harmonia social que combina um individualismo a um total igualitarismo, que tornam o convívio social um verdadeiro campo de regras e etiquetas. A expressão de uma ordem ou a manifestação de fortes emoções negativas (como raiva, ansiedade, irritação, tristeza)

é bastante reprovada. Os Timbira nunca praguejam e a resposta mais comum à frustração ou à ansiedade é o riso, possivelmente para aliviar a tensão<sup>10</sup>.

Estas atitudes culturais são importantes para esclarecer e contextualizar o único uso do português escrito, restrito a pequenos bilhetes e cartas, realizado pelos Timbira. Contrariamente à nossa expectativa de que as cartas estabelecem uma relação entre pessoas distantes, especialmente, para os Timbira, elas são utilizadas para se dirigirem aos “cupẽ” que estão próximos, ao alcance mesmo dos olhos e das mãos, permitindo introduzir um elemento de distância, onde ela é, de fato, inexistente. Quando a distância física é real, as solicitações aos “cupẽ” são resolvidas oralmente através do uso do telefone. Através da voz estabelece-se a proximidade física e o conseqüente reconhecimento do compromisso/vínculo social assumido anteriormente, e simultaneamente a ausência real permite uma privacidade na elaboração da resposta. Este mesmo mecanismo é acionado quando os Timbira querem fazer solicitações ou pedidos a alguém próximo fisicamente. Neste caso o pedido é feito através da escrita, que permite um distanciamento, uma ausência da voz, evitando o constrangimento da resposta caso negativa, dando margem a que a situação de pedido possa ser refeita em outra ocasião.

A palavra escrita é utilizada para ocupar justamente o possível lugar da fala, quando a comunicação entre os interlocutores exige a proximidade determinada pelo alcance da voz, mas a distância social deve ser acentuada por uma equivalência na distância espacial. Daí os bilhetes e pequenas cartas solicitando ajuda para a realização de algum ritual. Estes bilhetes, quando não são completos, no sentido de explicitar o tipo de ajuda solicitada, como por exemplo a aquisição de miçangas, de cortes de tecido ou da compra de uma cabeça de gado, servem como introdutórios à seqüente solicitação verbal neste

---

<sup>10</sup> Ivan Illiche, em “Um Apelo à Pesquisa em Cultura Escrita Leiga”(In Olson, D. R. e Torrance, N., op. cit) chama a atenção do leitor para a “independência da mentalidade da cultura escrita com relação à habilidade pessoal de escrever” ou seja, mesmo pessoas que não sabem ler/escrever pertencem basicamente à cultura escrita. Neste artigo sua preocupação é com relação ao aparecimento da mentalidade cibernética e, conseqüentemente, esta independência é referida para exemplificar a independência entre a mentalidade cibernética e a capacidade do indivíduo na operação do computador. Para nosso propósito, esta separação é extremamente elucidativa porque permite compreender a permanência do que poderíamos chamar de “mentalidade tradicional” no caso específico, a dos Timbira, e sua apropriação da habilidade da escrita no português.

sentido, dependendo da reação do destinatário / interlocutor. A escrita é utilizada como prelúdio da interação oral.

Para exemplificar essa utilização da escrita, trazemos a seguir algumas situações. O bilhete abaixo foi escrito em agosto de 1996, por um professor Krahô, que participava de um dos cursos organizados pelo Projeto de Educação Indígena do CTI, na cidade de Carolina (MA). Foi entregue pessoalmente a mim durante um dos intervalos do curso. No bilhete estou referida como “enxere Wôpár”. Wôpár é um dos nomes que ganhei entre os Timbira e “enxere” é a forma que ele encontrou para escrever na língua o termo de parentesco que tenho com ele: sou sua “mãe” classificatória (isto é, sua mãe real é filha de uma irmã real de minha mãe, e assim sou irmã classificatória de sua mãe, e portanto sua mãe, “inxê”). O que importa é que desta forma ele chama atenção para os laços de parentesco e as obrigações sociais que compartilhamos, independentemente de nossa posição professor/coordenadora no momento e no contexto da sala de aula. Sem dúvida, ele poderia ter feito seu pedido verbalmente. Mas por escrito, ele evita o constrangimento de uma negativa e deixa para mim a determinação do momento em que darei a resposta.

*Olha inxê Wôpár, eu estou fazendo esta carta para você porque eu nunca tinha feito uma dessas cartas para você, e mesmo assim faz até vergonha eu estar fazendo esta carta para você, mas eu queria que você me arrumasse pelo menos 3 quilos de Kênre (missanga) para mim. Eu acho que, para mim este pedido que eu estou fazendo parece que é a primeira vez e só quero a resposta certa para mim.*

OLA, enxere WôPÂR eu estou fazendo  
 esta <sup>CARTA</sup> PARA VOIê porque eu nunca tinha  
 feito um dessas carta PARA VOIê e mesmo  
 assi faz ate Vergoinha eu esta  
 fazendo esta carta p/voce mais eu  
 queria que VoIê mi acusar pelo  
 menos 3 quilo de Kêbre para mi  
 eu abso que eu pra mi essa pedido  
 quem esta fazendo pareço que e  
 A primeira Veis. e só quero a resposta  
 Certo p/ mi Valdo MAWY KRAHÔ

Os bilhetes abaixo foram-me entregues, em situações e épocas diferentes, através de portadores. Quando o autor não está presente, os bilhetes/cartas chegam até o destinatário através de um portador. Este, como um enunciador, projeta o eu/sujeito, não no interior do enunciado, mas no contexto da enunciação, marcando a exigência da interação oral como condição da comunicação. Neste sentido a figura do portador, tanto quanto o conteúdo do bilhete, é condição para que a comunicação chegue a um bom termo. O que está em jogo é a tentativa de convencer o destinatário. E a pessoa do portador é parte do processo de persuasão. A relação primeira emissor/destinatário é assim permeada pelo “enunciador”, o portador, como se referem os Timbira. A confiança, fidúcia, necessária para a comunicação entre emissor/destinatário, deve ser estendida ao portador. Por isso a escolha do portador, por parte do emissor/autor, é extremamente delicada e importante. Ele representa uma garantia da comunicação. Numa sociedade onde a retórica é fundamental, a persuasão é a base do discurso. A sedução possível da palavra é mantida, quando da recorrência à escrita, na presença formal do portador.

*Olha, minha inxê (novamente a recorrência ao parentesco como forma de persuasão) Mariliza. Aqui é o Leuzipe quem que está fazendo esta carta, que não vai mais esquecer de escrever 1 litro de mel para você, quero que manda 2 cortes de pano para minha mulher, que eu não tenho como comprar pano em cidade, o jeito que tem é esta ajuda, senão nós vamos dormir sem pano e com frio. Aqui eu vou despedindo que eu estou com muito sono. Cheguei da caçada e tive sabendo que o Sabino ia para aí, pois estou mandando este litro de mel, é para dividir com a Neuza, porque não tive vaga de mandar separado. Mas aqui tudo bem, paramos de trabalhar em roça. Nada mais.*

Aldéia Nova 12/9/1915

Olha me encê malizga  
aqui o c. S. Zipe R. que está  
fazendo esta carta que não  
vai mais esquece de ~~esquece~~ escrever  
1 litro de mel, para vaca que  
que manda a carta de Pôno -  
para minha mulher que eu não  
tem como compra para em  
cidade o facto que tem e está  
cozida, então não como de um  
com para e com feil  
aqui eu vou des pedindo que  
o isto com muita soma  
cheguei da rapada e tire  
chalendo que o Sabina  
inha para o país esta mandado  
este litro de mel  
e para dividi com mulher  
porque não tive rogo de manda  
separado mais aqui tudo bem  
razão de trabalho em casa.  
nada mais A.S.

Olha Wôpár,

Eu peço para você me mandar cupêxê (pano) para criança pequena e 2 corte de pano. mas é para você mandar mesmo, pelo portador. Assina Antonia Krahô.

Alguia Nova, 10/08/76.  
 Olha Wôpár eu peço para  
 você me mandar cupêxê  
 para criança pequeno  
 e dois corte de pano  
 mas é para você mandar  
 mesmo p para portador.  
 Assina Antonia Krahô,  
 Antonia

A função social da escrita no português encontra assim um lugar definido no contexto das relações com o mundo dos brancos: a palavra escrita no português atua como um marcador de distância. Entre os Timbira o uso da escrita se justifica, assim, por uma situação extra-verbal, já que a princípio a comunicação poderia ser realizada através da fala. Por outro lado, esta redução da dimensão da escrita a este emprego de um registro alfabético numa língua que não a sua, não equivaleria a dizer que os Timbira continuam sendo uma sociedade oral? Pois o uso que fazem do “comunicar-se por escrito” não seria uma habilidade independente, para não dizer subversiva, em relação à mentalidade da nossa cultura escrita<sup>11</sup>?

#### Abstract

This paper seeks to examine, through an analyses of the Timbira people - indigenous groups living in the South of Maranhão and North Tocantins (The Brazilian Center North) - the scope and the conditions in which pre-literate people acquire a written language. As a result of a thinking based on the practices of the area of indigenous education this article seeks to place the reach of acquiring literacy - in an indigenous language and Portuguese - in groups which have maintained their language as a living and operating system and which memory is centered on the oral tradition. It analyses the characteristics of the oral tradition - in its communication, expression and transmission - in the use to which the Timbira put the written language and in the form in which they use it in relationship with the “whites”. The intention of this article is to show the strength and persistence of the traditional oral mentality and its independence to the acquisition of writing skills.