

A REMISSÃO À MEMÓRIA COLETIVA NA ESCRITA WAJĀPI EM PORTUGUÊS SEGUNDA LÍNGUA¹

Lilian Abram dos Santos²

RESUMO

O objetivo deste trabalho é apresentar os resultados da análise de textos escolares de autoria wajãpi escritos em português como segunda língua. O foco da análise foi a descrição e interpretação das marcas textuais que fazem referência à memória coletiva do povo Wajãpi. A remissão à memória coletiva é uma das formas constitutivas dos modos de produzir e transmitir conhecimento da tradição oral. Os Wajãpi, povo indígena habitante do Amapá (BR), são um povo predominantemente de tradição oral em contato recente com práticas sociais letradas. A investigação foi feita em um *corpus* longitudinal, recolhido durante minha experiência docente junto a esse povo. Os autores dos textos são jovens e adultos que integraram a primeira geração de Wajãpi a frequentar a escola. Verificou-se que na produção escrita escolar em português, dos jovens e adultos, a memória coletiva de seu povo é acessada frequentemente. Este trabalho é um recorte dos resultados apresentados em minha tese de doutorado.

Palavras-chave: Wajãpi; Tradição oral; Português como segunda língua.

ABSTRACT

The objective of this paper is to present the results of the analysis of wajãpi students' school production written in Portuguese as a second language. The focus of the analysis was the description and interpretation of textual markers that refer to the collective memory of the Wajãpi people. The

1 Este trabalho apresenta parte dos resultados de minha tese de doutorado, "Modos de escrever: Tradição oral, letramento e segunda língua na Educação Escolar Wajãpi", defendida em 24 de fevereiro de 2011, no Departamento de Linguística Aplicada do IEL, sob orientação da Profa. Dra. Teca Maher. O doutorado teve financiamento do CNPq.

2 Doutora em Linguística Aplicada. Docente na área de Linguagens do Curso de Educação Intercultural, da Universidade Federal de Goiás (UFG). Goiânia, GO, Brasil. E-mail: liliabram@gmail.com.

reference to the collective memory is one of the constituent forms of the modes of producing and transmitting knowledge of the oral tradition. The Wajãpi, indigenous inhabitant of Amapá (BR), are a community of predominantly oral tradition in recent contact with literacy social practices. The research was done with a longitudinal *corpus*, collected during my teaching experience among this people. The authors of the texts are youngsters and adults who were part of the first generation of Wajãpi to attend school. It was found that in the school writing of youngsters and adults the collective memory of their people is frequently accessed. This paper shows part of the results presented in my doctoral thesis.

Keywords: Wajãpi, Oral tradition, Portuguese as a second language.

Introdução

Este trabalho tem como objetivo apresentar parte dos resultados da minha pesquisa de doutorado, realizada entre os anos de 2006 e 2010. A pesquisa teve como objetivo investigar as relações entre oralidade e letramento na produção escolar escrita em português de jovens e adultos wajãpi, tomando como pressuposto que o português indígena (MAHER, 1996), mesmo não sendo a língua materna de muitos índios, também é um lugar para a manifestação da identidade desses sujeitos. O contexto da investigação foi a formação de professores, pesquisadores e agentes de saúde wajãpi, que ocorre de acordo com a política pública de educação específica aos povos indígenas do Brasil, conhecida como educação escolar indígena específica, diferenciada, bilíngue e intercultural.

A partir da análise da produção escolar dos alunos, procurei investigar como se dava o funcionamento sociopragmático na modalidade escrita da variedade do português wajãpi. Mais especificamente, minha pesquisa foi conduzida na tentativa de compreender de que forma os textos por eles escritos apresentavam, em sua composição, marcas de modos orais de transmissão e quais eram os significados dessas marcas. Foi possível verificar que os textos apresentam forte influência da transmissão oral, sobretudo nos aspectos relacionados ao predomínio da tipologia narrativa, à remissão constante à memória coletiva do grupo, aos modos particulares de apresentar o discurso reportado e o fechamento narrativo. Neste trabalho, discorrerei somente sobre as marcas relativas à memória coletiva do grupo.

A questão que direcionou a pesquisa foi motivada pelo fato de os Wajãpi serem um povo que tradicionalmente usa a oralidade para a transmissão e produção de seu conhecimento. Como todos os povos de tradição oral, o repertório de arte verbal dos Wajãpi é rico, variado e pouco conhecido por nós, não Wajãpi. Os Wajãpi são um povo indígena, de aproximadamente 1000 pessoas, que habita a Terra Indígena Wajãpi, localizada no estado do Amapá (BR). Sua primeira língua é o Wajãpi, da família linguística Tupi Guarani.

Os modos wajãpi de usar a oralidade e a escrita possibilitam defini-los como um povo de tradição oral em processo recente de letramento. O contato desse povo com práticas sociais letradas é bastante recente. Formas letradas de comunicação passaram a se fazer presentes nesse contexto somente após o contato realizado com a FUNAI (Fundação Nacional do Índio), na década de 1970. Nas duas décadas seguintes, foram implantados em território wajãpi um posto da FUNAI, postos de saúde, escolas e começou a ocorrer o curso de formação de professores wajãpi, que, posteriormente, se formalizou em Magistério Indígena. Em 1998, teve início a formação em saúde e no começo dos anos 2000, a Formação de Pesquisadores. Ao longo desse mesmo período, os Wajãpi se envolveram com a demarcação do que hoje é a Terra Indígena Wajãpi e criaram associações representativas, com sede na cidade de Macapá, capital do estado onde está localizado seu território. Diretamente envolvidos nesse processo, estão os jovens e adultos, a maioria do sexo masculino, autores dos textos por mim analisados.

O texto que aqui segue é parte de um exercício maior que venho fazendo, já há algum tempo, na direção de compreender a escrita em português, como língua adicional de indígenas, de duas perspectivas. Primeiramente, ao me munir do conhecimento acerca do que é tradição oral, e suas derivações, tais como artes verbais, literatura oral e etc, suponho que poderei compreender melhor algumas características da escrita de autoria indígena. Em segundo lugar, ao adquirir o conhecimento mencionado acima, tento me colocar em um lugar decolonial, ou, para ser mais exata e justa, em um lugar menos colonial. Pretendo, assim, ler e analisar a escrita indígena em português buscando o que há de oralidade nela e sem compreendê-la como carência de objetividade, argumentatividade, linearidade ou outras exigências tão demandadas pelo letramento escolar. Minha expectativa é ler a escrita indígena e poder enxergar o que há a mais e não o que falta.

Como mencionado anteriormente, devido ao curto espaço deste trabalho, optei por apresentar apenas um recorte dos resultados divulgados na tese. A remissão à memória coletiva wajãpi foi uma marca encontrada na maioria dos textos analisados. Como veremos a seguir, a memória coletiva de um povo, tal como podem ser caracterizados os Wajãpi, é a principal fonte de armazenamento e transmissão de conhecimentos. Apresentarei a análise de três marcas composicionais que fazem referência à memória coletiva wajãpi: menção à fonte da informação relatada; não funcionalidade das categorias mito e história e versões distintas para um mesmo evento relatado.

1. Tradição oral: um modo de produção do conhecimento

Uma das muitas contribuições advindas da docência para indígenas para a minha formação intelectual foi o movimento necessário em direção a uma compreensão melhor e maior da tradição oral. O tempo trabalhado com os Wajãpi me alertou para o fato de que para entender o letramento que emergia, seria prudente compreender mais acuradamente quais as características da oralidade, a qual, sabemos, congrega muitos domínios além do linguístico propriamente. A tradição oral nos presenteia com a experiência de *corporalidades*, de enunciações performativas, de danças, de rituais. A língua não é uma prática autônoma, nem em relevo.

Nos textos analisados, a escrita foi porosa para muitas marcas da oralidade, de acordo com alguns autores que estudei com o intuito de compreender melhor a tradição oral.

A definição da expressão “tradição oral” não parece ter sido tarefa fácil para aqueles que se dedicaram a fazê-la. Calvet (1997, p.3) estabelece que tradição oral e tradição escrita “designam duas formas de comunicação linguística que, por sua vez, definem duas formas de sociedade”. Esse mesmo autor argumenta que ambas podem ser tomadas como polos extremos de variedades possíveis de uso da oralidade e da escrita. Para Vansina (1982, p.158), tradição oral “é um testemunho transmitido oralmente de uma geração a outra. Suas características particulares são o verbalismo e sua maneira de transmissão, na qual difere das fontes escritas.” O saber acumulado por uma “sociedade oral” será composto por um conjunto de tradições, que dependem diretamente da memória dessa sociedade

para serem transmitidas. Vansina (1982) define tradição como uma série de testemunhos sobre um mesmo evento; versões diferentes para um mesmo evento compõem tradições distintas, como se pode perceber, por exemplo, em narrativas que explicam a origem dos homens.

Com os Wajãpi ocorrem também versões para um mesmo evento:

A grande variação entre as versões do mesmo mito caracteriza o corpus mitológico dos Waiãpi-puku. Estas variações e as inovações que incorporaram são funções de situações históricas particulares a cada sub-grupo Waiãpi, formando assim um complexo sistema de explicações sobre um mesmo mito que poderíamos chamar de “tradicional”. (GALLOIS, 1986, p. 342).

O conjunto das tradições de uma sociedade compõe o saber acumulado por ela:

Tudo que uma sociedade considera importante para o perfeito funcionamento de suas instituições, para uma correta compreensão dos vários *status* sociais e seus respectivos papéis, para os direitos e obrigações de cada um, tudo é cuidadosamente transmitido. Numa sociedade oral isso é feito pela tradição, enquanto numa sociedade que adota a escrita, somente as memórias menos importantes são deixadas à tradição. É esse fato que levou durante muito tempo os historiadores, que vinham de sociedades letradas, a acreditar erroneamente que as tradições eram um tipo de conto de fadas, canção de ninar ou brincadeira de criança. (VANSINA, 1982, p. 163).

De acordo com a citação acima, tradição e memória estão profundamente relacionadas em sociedades que não adotaram a escrita como modo de documentação do conhecimento porque a escrita permite a documentação permanente dos saberes produzidos e sua exteriorização em relação aos seus produtores, criando o que Halbwachs (2004 [1968]) define como “memória histórica”. O conceito de tradição oral como definidor de um tipo de sociedade que se utiliza, predominantemente, da oralidade e da memória coletiva

para a produção e transmissão do conhecimento será fundamental para a compreensão deste trabalho.

Outro conceito que também deve ser retomado aqui é o de letramento que pode ser resumido na seguinte definição: “um conjunto de práticas sociais que usam a escrita, enquanto sistema simbólico e enquanto tecnologia, em contextos específicos, para objetivos específicos.” (KLEIMAN, 1995, p. 19). Temos então que os Wajãpi podem ser classificados como um povo predominantemente de tradição oral porque usam basicamente a oralidade para a produção e transmissão de seu conhecimento e de seu modo de ser (*teko*) e que, recentemente, passaram também a recorrer a práticas sociais letradas, sobretudo, em contextos relacionados ao contato com o não-índio.

Muitos dos estudos que deram início à tradição de pesquisa sobre as relações entre oralidade e escrita estiveram, primeiramente, centrados na introdução e uso da escrita na Grécia pré e pós homérica. Posteriormente, as pesquisas se direcionaram para a Europa medieval na busca de estabelecer possíveis relações entre desenvolvimento e consolidação da cultura escrita, sobretudo entre o desenvolvimento de uma cultura impressa e as mudanças sociais que lá ocorreram. O desenvolvimento da cultura impressa, da escolarização e do discurso científico foram interpretados por muitos autores como seus desdobramentos. Surgiram daí teorias sobre as relações oralidade/ escrita cujos dados foram provenientes, sobretudo, da Europa ocidental. Estudos antropológicos sobre etnias africanas foram fundamentais para ampliar a discussão. Outros contextos predominantemente de tradição oral e de contato recente com práticas sociais escritas foram menos explorados e a pesquisa nesses campos poderá contribuir enormemente para essa área de estudo. O antropólogo Levi-Strauss trouxe contribuição para essa área ao desenvolver sua teoria sobre o mito, baseando-se na tradição oral de povos indígenas brasileiros. No entanto, a tradição oral indígena ainda é pouco conhecida e, provavelmente, essa situação só será revertida quando intelectuais indígenas se interessarem a publicar sobre o tema.

O resumo abaixo é proveniente da leitura de autores ocidentais que tiveram o objetivo de compreender as diferenças e proximidades entre práticas da tradição oral e práticas letradas. Muitos deles iniciaram suas pesquisas ao se perguntarem sobre a origem do letramento como um gesto coletivo de produção, transmissão e

documentação de conhecimentos. Esses autores conjugam uma única voz, que, certamente, seria muito mais melodiosa se outras epistemes fossem consideradas. No entanto, não lê-los e não referi-los seria deixar de conhecer a tradição na qual fui formada e deixar de aprender muito sobre o que já foi dito sobre o tema. Assumo a falta de um repertório teórico mais diverso e menos “branco” e o desejo de que, em breve, o saber indígena sobre as tradições orais de seus povos seja compartilhado conosco.

A consolidação dos estudos sobre a questão oralidade/ escrita teve início, segundo Havelock (1995 [1991]), na década de 1960, com a publicação, em datas próximas, das obras de McLuhan (*A Galáxia de Gutemberg*, 1962), Lévi-Strauss (*O pensamento selvagem*, 1962), Goody e Watt (*As consequências do letramento*, 1963) e Havelock (*Prefácio para Platão*, 1963). Essas obras, que não foram consequência de um diálogo anteriormente estabelecido entre seus autores, têm como antecedentes os estudos de Parry e Havelock sobre os poemas épicos *Íliada* e *Odisséia*, de Homero. Sua análise levou à postulação de que esses poemas, ainda que escritos, foram compostos seguindo regras e métodos orais de memorização e composição, a partir da preservação, reelaboração e ativação de fórmulas, armazenadas na memória, e repassadas de geração em geração. Tais fórmulas indicavam que os dois poemas homéricos eram verdadeiros “repositórios da informação cultural, abrangendo costumes, leis e propriedades sociais” (HAVELOCK, 1995 [1991], p.30). Ampliou-se, então, a compreensão sobre o pensamento formular: de recurso para a improvisação, a fórmula, nos poemas épicos ou nas narrativas, foi interpretada como uma estratégia para a memorização, fixação e transmissão de saberes culturais, uma vez que em sociedades de tradição oral, o conhecimento deve ser sempre repetido ainda que modificado e acrescido, a fim de não se perder. Povos de tradição oral desenvolvem, desde sempre, métodos específicos para fixar textos orais³.

Havelock (1995 [1991]) conclui que apenas na época de Platão, aproximadamente 300 anos depois da incorporação da escrita fonética na Grécia, um discurso propriamente escrito começou

3 A análise de Bruna Franchetto em seu artigo *Traduzindo tolo: “eu canto o que ela cantou que ele disse que...” ou “quando cantamos somos todas hipermulheres”* revela o quão vivas e significativas são as estratégias de repetições na arte verbal Kuikuro.

aí a se desenvolver. Somente na época de Platão os textos gregos deixaram de ser escritos de acordo com as regras da composição oral. Havelock (1995 [1991], p.32) estabelece essa época como o marco do que ele designou como “revolução conceitual”, iniciada pela percepção de que “o registro total dos sons linguísticos podia ser armazenado de maneira nova, não mais dependente dos ritmos empregados para a memorização” tais como o drama, a epopéia e a lírica. Inaugura-se, nesse período, a prosa discursiva. Helenistas como Vernant (1992) sugerem a mesma data, por volta dos séculos V e VI antes da nossa era, como o início do desenvolvimento de uma cultura escrita ocidental. Vernant postula que algumas características da escrita foram definitivas para o desenvolvimento do discurso filosófico grego e para a separação gradativa entre os gêneros do discurso *mythos* e *logos*⁴:

na e pela literatura escrita instaura-se esse tipo de discurso [o discurso filosófico] onde o *logos* não é mais somente a palavra, onde ele assumiu o valor de racionalidade demonstrativa e se contrapõe, nesse plano, tanto pela forma quanto pelo fundo, à palavra do *mythos*. (VERNANT, 1992, p.174).

Inaugura-se, portanto, a noção de mito, a partir da escrita, que gera um novo tipo de discurso ao qual o primeiro passa a se opor. Ainda segundo esse autor, as respostas que o mito trazia, sem a explicitação dos problemas que as originavam, são contrapostas àquelas oriundas do discurso explicativo. É pelo discursivo explicativo, pelo convencimento, pela verdade, pela possibilidade de presenciar o fato a ser testemunhado que se constitui o discurso histórico, que se separa efetivamente do gênero mítico. A concepção de mito que herdamos dos gregos será ou de negação – não-verdade, não-razão, não-realidade, ou, quando adjetivado positivamente, será de redução ao que ele não é – literatura, fábula, poesia. É abrindo-se mão da tradição grega que será possível entender o mito como ele mesmo e não como um arremedo de outros gêneros, já que a própria noção de mito só passa a existir porque a cultura escrita a criou para estar em oposição ao discursivo explicativo. Vale lembrar rapidamente aqui que ao discurso explicativo, lógico, está associada

4 A denominação “gêneros do discurso” para *mythos* e *logos* foi feita por Vernant (1992).

uma episteme ocidental, cujas características linguísticas, textuais e discursivas são amplamente aceitas e ensinadas em escolas e universidades.

Lévi-Strauss (1989 [1962]) propõe que o pensamento mítico não deve ser compreendido como um arremedo ou um estágio embrionário do pensamento científico, mas ao contrário, deve ser compreendido ele mesmo como um sistema articulado. Portanto, assim como Vernant, Lévi-Strauss sugere que procurar explicar o mito a partir da “ciência”⁵ não é o melhor caminho para sua compreensão. O autor elabora sua própria concepção dessa forma de pensamento:

É que existem dois modos diferentes de pensamento científico, um e outro funções, não certamente estádios desiguais do desenvolvimento do espírito humano, mas dois níveis estratégicos em que a natureza se deixa abordar pelo conhecimento científico – um aproximadamente ajustado ao da percepção e ao da imaginação, e outro deslocado; como se as relações necessárias, objeto de toda ciência, neolítica ou moderna, pudessem ser atingidas por dois caminhos diferentes: um muito próximo da intuição sensível e outro mais distanciado. (LÉVI-STRAUSS, 1989[1962], p.31).

A associação entre cultura escrita, discurso explicativo e gênero histórico é observada por vários autores. Lévy (1997[1990]) relaciona a escrita, em sua condição de “tecnologia intelectual”, ao surgimento de formas próprias de pensamento, sendo a principal delas a prosa explicativa. O pensamento histórico ocidental teria sido concebido a partir da cultura impressa com seus calendários, registros astronômicos, mapas geográficos, crônicas de viagem. Para Lévy, assim como para Vernant (1992), a prosa explicativa, em vez de ser apenas uma forma de expressão, é a condição constitutiva das áreas de filosofia, ciências, história e direito porque “[s]em escrita, não há datas nem arquivos, não há listas de observações, tabelas de

5 Não há tempo aqui para trazer todos os estudos que associam e restringem a noção de “ciência” ao modo de produzir conhecimento proveniente da modernidade. Para uma discussão a respeito das questões relacionadas à equação identidade e ciência, conferir Hall (2005) e para a discussão que relaciona ciência e o sistema mundo colocal/moderno, conferir Mignolo, 2003.

números, não há códigos legislativos, nem sistemas filosóficos e muito menos críticas destes sistemas” (LÉVY, 1997[1990], p.96).

Goody e Watt (2006 [1963]) também defendem que o gênero histórico começa a surgir quando uma nova relação com o passado é estabelecida a partir do desenvolvimento de uma cultura escrita. A tradição oral ajusta a narrativa sobre o passado de acordo com as necessidades do presente, já a cultura letrada, ao fixar uma versão do passado, possibilita críticas e comparação a essa versão, criando o sentido de passado enquanto um objeto distante⁶.

2. Memória e tradição oral

Em sociedades de tradição oral, a memória de longo prazo desempenha papel fundamental na transmissão dos conhecimentos de forma duradoura, pois seus indivíduos se utilizam basicamente da memória humana como repositório cultural; segundo Lévy (1997[1990]), a memória está “encarnada” no indivíduo. A oralidade primária, na condição de tecnologia intelectual, como propõe o autor, conta com estratégias próprias para a gestão das representações mais importantes ao coletivo, uma delas é o mito e sua forma narrativa:

As representações que têm mais chances de sobreviver em um ambiente composto quase que unicamente por memórias humanas são aquelas que estão codificadas em narrativas dramáticas, agradáveis de serem ouvidas, trazendo uma forte carga emotiva e acompanhadas de música e rituais diversos. (LÉVY, 1997[1990], p. 83).

Por essa perspectiva, as narrativas podem ser compreendidas como elaborações de uma dada informação. A noção de narrativa expressa por Bruner é pertinente aqui para a compreensão de sua relação com a memória. Bruner (1997, 2002) argumenta que a narrativa é um modo de ordenar a experiência e construir a realidade tendo em vista estabelecer a verossimilhança e não a verdade. A narrativa é, pela perspectiva do autor, um modo de pensamento. Ao narrarmos estamos elaborando nossa experiência de mundo e construindo com ela uma realidade. As elaborações podem ser

6 Para uma discussão mais aprofundada ver Abram dos Santos (2011).

constituídas pelo modo narrativo, assim como é a narrativa uma das formas canônicas para a transmissão dos conhecimentos.

Em sociedades de tradição oral, essa transmissão será feita oralmente e armazenada na memória humana:

A transmissão dos elementos verbais da cultura por meio oral pode ser visualizada como uma longa cadeia de conversações conectadas entre membros de um grupo. Dessa maneira, todas as crenças e valores, todas as formas de conhecimento, são comunicadas entre indivíduos no contato face-a-face. (GOODY & WATT, 2006[1963], p. 14).

Se valores e crenças são transmitidos através dessa longa cadeia de conversações, que perpassa gerações e gerações, podemos inferir que suas representações, no sentido dado por Lévy (1997[1990]), não pertinentes ou relevantes aos membros de um grupo não serão ativadas e, portanto, tais aspectos culturais serão desprezados por essa cadeia, ou em outras palavras, esquecidos e eliminados da memória social desse mesmo grupo. Esquecidos. Pela mesma lógica, a partir das memórias de seus membros, informações novas consideradas relevantes passarão a integrar a memória social do grupo, que criará representações narrativas para essa informação ser ativada e entrar na longa cadeia de conversações. Seguindo esse raciocínio, as memórias individuais estão diretamente ligadas à constituição da memória coletiva do grupo e vice-versa, pois a memória de uns contribuirá para as de outros e a de todos para a criação de uma memória coletiva (HALBWACHS, 2004 [1968]).

De acordo com Ferreira Netto (2008), que utiliza os conceitos de memória individual, memória coletiva e memória histórica de Halbwachs, é a própria vida social que ajuda a compor a memória individual, estando, portanto, memórias individuais e memória coletiva sempre relacionadas:

o amalgamento [...] é perfeito e imperceptível. O sujeito se torna, então, portador de fatos memorizados de que não tinha conhecimento, ou se já os tivera, deixará de tê-lo, mas que na interlocução se tornam efetivamente parte de sua memória. (FERREIRA NETTO, 2008, p.31).

A memória coletiva depende dos indivíduos para existir. Ao passo que estes vão morrendo, a memória coletiva desse grupo tende a seguir o mesmo caminho a não ser que ela vá sendo transmitida para outros indivíduos que, ao darem continuidade ao processo de transmissão, acrescentarão suas próprias interpretações aos fatos narrados. A forma narrativa, tal qual descrita por Vansina (1982), possibilita justamente que os narradores que não testemunharam o evento narrado façam ajustes necessários ao conteúdo narrado. O evento narrado, referência comum na memória coletiva do grupo, caminha do presente para o passado. Ao morrerem seus narradores-testemunhas, a narrativa só poderá ser atualizada por narradores que não testemunharam o evento narrado, mas que, uma vez terem sido audiência, podem continuar a rede de transmissão.

Halbwachs (2004 [1968], p. 33) afirma que o sentimento de pertencimento a um grupo é fundamental para a construção e manutenção das lembranças. Segundo esse autor “desde o momento em que nós e as testemunhas fazíamos parte de um mesmo grupo e pensávamos em comum sob alguns aspectos, permanecemos em contato com esse grupo, e continuamos capazes de nos identificar com ele e de confundir nosso passado com o seu.”

De acordo com Ferreira Netto (2008, p. 32), a narrativa como “forma de documentação de eventos na memória individual é um dos meios institucionalizados próprios das sociedades para garantirem a sua identidade e a sua permanência.” Em sociedades de tradição oral, a memória coletiva tomada na sua acepção de fator que contribui para a coesão, coerência e identidade de um grupo é predominantemente uma memória humana, interna, sem apoios adicionais, “encarnada” nos indivíduos (LÉVY, 1997 [1990]). Como repositório da tradição, a memória coletiva sofrerá, historicamente, ajustes, acomodações, reordenações⁷ – ela não é estática – e ao mesmo tempo se manterá como acervo de referências para o grupo.

7 Gallois (1994) mostra como os Wajãpi, motivados por novos fatores históricos, reformulam suas narrativas míticas, fornecendo novas explicações para a história do contato, por exemplo. Goody e Watt (2006 [1963]) exemplificam, com as genealogias, os ajustes das narrativas da tradição oral dos Tiv, Nigéria.

3. A remissão à memória coletiva na escrita wajãpi em segunda língua

Em sociedades de tradição oral a memória coletiva é o repositório de todo o saber constituído social e historicamente pelo grupo. Nada mais natural, portanto, que os indivíduos que dela compartilham recorram a ela para elaborarem seus discursos.

A presença da memória coletiva foi textualmente percebida na presença dos temas coletivamente partilhados. Esses temas podem ser sobre atividades cotidianas, como a caça, a pesca, a roça, viagens para a cidade ou sobre eventos ocorridos em um passado remoto ou recente. Nesse conjunto, os temas mais frequentes foram versões do contato; de eventos relacionados com a demarcação e manutenção do território wajãpi; da origem dos Wajãpi; da permanência de *janejarã*⁸ na terra; da época em que os machados eram de pedra ou que as coisas aconteciam sem a interferência dos homens, as flechas caçavam, os machados derrubavam árvores e a roça plantava sem a participação dos humanos. Trato esses temas como marcas indicativas da memória coletiva do grupo enquanto um repositório de conhecimentos culturalmente significativos aos Wajãpi. Como observou Lévy (1997 [1990]), em sociedades de tradição oral, a memória está encarnada em seus indivíduos e se manifesta através de narrativas.

A memória coletiva é concebida por Halbwachs (2004 [1969]) como a extensão contínua das lembranças de um grupo e cujos limites não são nitidamente definidos. Sua existência dura o período de tempo equivalente ao tempo que essas lembranças permanecem sendo buscadas pelo grupo. Na condição de conjunto de referências de um grupo, a memória coletiva se transforma na mesma velocidade das transformações internas ao grupo.

4. Menção à fonte da informação narrada

A memória coletiva não tem caráter testemunhal porque ela é retomada por uma “longa cadeia de conversações conectadas entre membros de um grupo” (GOODY e WATT, 2006 [1963], p.14).

8 Palavra wajãpi para a entidade criadora de tudo, o “herói” criador.

Alguns textos trazem marcas de como a memória coletiva é acessada, ou seja, fazem menção explícita à fonte da informação narrada.

O texto abaixo exemplifica o amalgamento entre memória individual e memória do grupo familiar. Narrativas em primeira pessoa narram eventos testemunhados pelo narrador, guardados nas lembranças de sua memória individual. Nessa narrativa, a memória individual, de caráter testemunhal, foi (re)composta pela memória familiar do narrador. Na narrativa abaixo não existem fronteiras entre as lembranças individuais e coletivas (familiares).

Texto 3⁹

Malária

Quando eu tinha 10 e 11 anos de idade por ai peguei malária falciparum e vivax. Naquele tempo não tinha posto de saúde na aldeia Mariry, nem enfermeiro, aqui no Aramirã já tinha posto de saúde e enfermeiro. Por isso depois me carregava o meu pai e minha mãe para trazer para cá, para fazer tratamento. Como não tinha muitos tipos de remédios aqui, então me levaram para Hospital da Serra do Navio, quando eu cheguei de lá eu não sabia estava morrendo. Os doutores aplicaram os soros nos meus braços. Depois eu acordei 4:00 hs da manhã por aí, daí quando acordei eu achei estranho, eu estava em cima na cama. De manhã o meu pai veio me conversar:

Já acordou?

Já

Depois eu estivo bom voltei para aldeia

Essa história que eu escrevo o meu pai que contou para mim.

É pelo amalgamento que indivíduos de um mesmo grupo terão fatos em comum memorizados; a memória coletiva funcionaria como um conjunto de referências compartilhado pelo grupo, seja uma sociedade inteira, um grupo de amigos, um grupo familiar. Os dois textos a seguir apresentam na sua introdução a fonte pela qual seus autores tiveram acesso à narrativa, indicando como ela foi aprendida:

9 Mantive neste artigo a mesma numeração dos textos adotada em minha tese.

Texto 7

Meu pai contou antigamente tamokõ não se preocupava com a terra, vive tranquilo pensa que a terra é só para eles. Os tamokõ não pensa se os karaikõ vão invadir a terra deles não sabe se vai estragar a terra, não sabe se vai tirar ouro, não sabe se vai matar onça para tirar couro. Eles pensavam que os karaikõ não têm doenças. Atualmente nós estão preocupados muito com a terra mas depois os caciques estão lutando várias vezes até conseguir demarcar a terra.

Texto 8

Eu vou escreve a história antigo que meu pai contou para mim.

O meu pai falou assim para mim ouvir.

Quando o deus estava com eles aí conversou com nossos avôs. Quando vocês precisa sair para caçar aí não precisa levar a flecha a flecha vai sair sozinha para matar a caça. Mesma coisa que a mulher elas não precisa ir buscar a mandioca na roça. A mandioca veio sozinha para ralar para comer nossos avôs então, depois janejarã conversou com ele de novo está bom para vocês assim comida chegou sozinha. Sim [ou “se”] vocês gosta assim não vai parar até para seus netos.

Os trechos destacados revelam o fluxo pelo qual estão sendo narradas as memórias: aqueles que foram a audiência dos eventos narrados. Sabemos que a genealogia para os *griots* justifica a competência em narrar a tradição (CALVET, 1997). Quando um Wajãpi indica a fonte de quem ouviu uma narrativa, está legitimando não somente a narrativa, mas também o fluxo de sua transmissão e a veracidade (ou não) da mesma.

Cada um dos textos acima reproduzidos faz referência a uma temporalidade distinta (temporalidade histórica e mítica, respectivamente). Nos textos analisados, a menção à fonte da narrativa foi produtiva nas duas temporalidades. Em narrativas em terceira pessoa, em que o autor do texto não foi testemunha do evento, ocorrido em qualquer temporalidade, a menção à fonte

parece ser quase uma constante, pelo menos nos textos analisados para a pesquisa.

5. Nem mito, nem história

Os textos 7 e 8, acima reproduzidos, embora façam referência a perspectivas temporais distintas, foram produzidos para a mesma atividade de escrita cuja instrução foi que os alunos escrevessem uma história. A atividade foi feita para a disciplina de História. O módulo dessa disciplina tinha como um dos objetivos apontar a pluralidade de modos de conhecer e contar histórias, tomando como base as unidades conceituais de “evento” e “versão.” A atividade foi feita após o docente ter apresentado uma lista de eventos e conduzido uma discussão do porquê esses eventos poderem ser contados de maneiras diferentes, por sujeitos ou grupos distintos.

Alonguei-me na descrição da instrução dessa atividade com o intuito de mostrar que como resposta a uma mesma instrução os alunos produziram textos narrando eventos ocorridos nas duas temporalidades. A diferenciação entre mito e história não foi uma marca distintiva ao se solicitar que uma história fosse contada. A ausência dessa distinção pode indicar sua não funcionalidade na cultura dos alunos, conforme apontado por Gallois (1994) para o contexto em questão, e por outros autores (GOODY e WATT, 2006 [1963]; VERNANT, 1992) que estudam tradição oral e afirmam que a distinção entre mito e história é uma criação das sociedades ocidentais (e letradas). Gallois (1994) alerta que a classificação entre mito e história, ou entre outros gêneros, só pode ser “reconstruída pelo observador” porque tais categorias não são nativas.

Como réplica a uma mesma instrução, os alunos produziram narrativas que a tradição ocidental convencionou distinguir e denominar como míticas e como históricas. Essa atitude dos alunos demonstra que narrativas sobre um tempo muito distante – época em que os animais e objetos eram dotados de características humanas, em que o criador convivia com os homens, em que o mundo estava em sua origem e as espécies iniciando sua diferenciação, em que os antepassados e os lugares eram todos desconhecidos – não devem ser interpretadas por nós, não-índios, como ficção, fábulas ou contos de fadas. Como Lévi-Strauss (1989 [1962]) demonstrou, mitos são elaborações explicativas produzidas no interior de sociedades

que compartilham um modo de produção de conhecimento cuja documentação e transmissão está baseada unicamente na oralidade. A observância dessa constatação pode ser bastante produtiva na elaboração de currículos para as escolas indígenas do país, sobretudo se essa elaboração for conduzida predominantemente por não-índios, como de fato costuma ocorrer.

Se tomarmos esses dados pelo ponto de vista da memória coletiva, mantenedora e ao mesmo tempo tributária da tradição oral, veremos que esses textos são exemplares de um saber pertencente à memória coletiva do grupo.

A referência a um “tempo mítico” é por si só uma marca do modo oral de produção de conhecimento. Mais do que uma marca, essa referência, na produção escrita em segunda língua, expõe a existência de um modo de transmitir conhecimentos peculiar à tradição oral. No entanto, a escrita em português de um trecho da narrativa “mítica” não parece ter valor como objeto de análise porque é uma redução transformada de um modo muito mais complexo de uso da linguagem. Se for tomado como objeto de análise, o mito só poderá ser adequadamente analisado em seu contexto de enunciação, o que não é o caso dos trechos escritos nos textos aqui analisados.

Minha opção foi por não considerar a referência ao “tempo mítico” como uma marca isolada de um modo oral de composição. As referências às duas temporalidades não foram tomadas como um traço a ser analisado. Ao contrário, procurei compreender que a ocorrência de ambas em um mesmo contexto de produção é uma remissão à memória coletiva do grupo, que, por sua vez, abarca um repertório de conhecimento, coletivamente compartilhado e transmitido de geração em geração e que dá sustentação à identidade do povo.

Alguns textos, inclusive, demonstram a dificuldade em definir sobre qual temporalidade o argumento narrativo foi construído, reforçando os “limites irregulares e incertos” da memória coletiva:

Texto 9

Antigamente nossos avôs brigava muito com os parentes e matava muitos parentes, mulheres, crianças e jovens por isso nós são poucos e também as mulheres são poucas

Duas mulheres. homens correram para o mato para eles não matar os inimigos [para os inimigos não matar eles]. Eles foram muito longe para os inimigos não ver. Eles não levou as redes, machado de pedra, arcos, flecha e panela de barro. Eles levou só anzol de osso de veado. Eles só pescaram muitas mulheres fizeram farinha de trairão para eles comerem. Depois eles voltaram buscar manivas, cará, batata doce e bananeiras para eles plantar na roça.

Depois ele mora lá mesmo fez uma aldeia. Depois ele tem filho e filha. Filho dele cresceu depois ajudou muito o pai. A irmã dele ajudou com a mãe.

Texto 10

Antigamente nossos avôs usam só arco e flechas não usam arma não sabia.

Eles sabia caçar só de flechas eles mataram coamba, guariba, anta, caítitu e depois fizeram panacum [panakõ, cesto de palha] para colocar coamba dentro do panacum e eles trouxe de volta para aldeia dele e depois mulheres cozinha e preparou para eles comer.

Não há qualquer referência nesses textos que definam se eles fazem referência a um passado próximo ou ancestral. Em sua enunciação escrita na segunda língua não foi possível localizar o evento narrado em nenhum desses passados. Os textos 9 e 10 são narrados em terceira pessoa, por seus narradores não terem sido testemunhas do evento narrado, as narrativas se referem a um passado distante do tempo da enunciação; em nenhuma há qualquer menção precisa a nomes ou lugares.

6. Diferentes versões

Narrativas sobre o contato e narrativas de fragmentos míticos apresentaram mais de uma versão, indicando que cada grupo local tem uma narrativa própria para o mesmo evento. O contato é narrado

em diferentes versões que correspondem às versões narradas pelo grupo local (*wanã*) do autor do texto. Vejamos algumas delas:

Texto 11

Antigamente nosso avôs tem medo do karai kō quando eles encontraram primeira vez.

Por que nosso avôs nunca viu karai kō. Eles pensaram que karai kō quer matar gente, quando nosso avôs ouviram barulho do garimpeiro, aí eles correram para o mato, por que tamo kō não sabe na língua do karai kō, quando tamo kō correu para o mato, aí branco chegou aldeia deles, mas tamo kō não viu karai kō só eles ouviram barulho do branco também só eles escutaram barulho do motor

Lá na aldeia Kumakary aconteceu isso

Era só isso eu queria escrever para você saber.

Texto 12

História chegada do António na aldeia do tamoko [antepassado]

Eu vou contar chegada do António na aldeia do tamokō. Aldeia do tamokō chamava é Matō pekerawa. Uma velha está trabalhando com a cerâmica de repente chegavam António perto da velha não sabia que vai acontece assim com ela. Por isso nosso avô assustavam chegada do António. Nosso avô ficavam com muito medo com António. Depois nossa avô avisavam chegada do António para tamoko. Tamokō não sabia palavra dele.

António ficava muito tempo no meio do tamoko. Tamokō brigavam com ele por calsa da saikō [antepassados mulheres]. Também tamoko deu tanga para ele usar. Depois António pensavam volta para cidade. Também tamokō chamavam para ele Kamararã.

Texto 13

História garimpeiro

Antigamente tamoko não tinha machado tem só machado que foi feito de pedra eles fez muito trabalho para fazer cabo porque fura ainda para colocar machado.

Quando garimpeiros chegaram na terra do tamokõ ai os garimpeiros vararam aldeia do tamokõ pela primeira vez os garimpeiros distribuíram terçado, machados, facas e anzóis ai não falta mais terçado. Até tamokõ acostumaram de usa coisa dos não índios.

Esses três textos conseguem ilustrar as diferentes versões de um mesmo evento: o contato com os não-índios. Essas narrativas ilustram também como foi o contato ocorrido com indivíduos da população regional, independentemente da intervenção do órgão indigenista. O contato com a FUNAI é narrado no seguinte texto:

Texto 14

Meu pai contou história do karai kō que chegaram primeira vez na aldeia. Eles trouxeram arma para tamo kō. Eles não sabiam usar espingarda usavam ao contrário, também não sabia falar em português. Wajãpi falava só pela língua deles.

Eles são garimpeiros depois foi trabalhar com ouro davam presente para Wajãpi roupa redes terçados faca machado.

Os karai kō tomavam kasiri junto com tamo kō. Começou namorar com a mulher wajãpi com branco. Depois FUNAI chegou de novo

FUNAI foi Pypyiny conversar com Wajãpi vocês mora longe então vocês sair todos daqui vai ser difícil para FUNAI trabalhar com vocês se vocês mora perto da FUNAI FUNAI vai junta bem vocês

Wajãpi deixou aldeias não volta mais.

Nem todos os textos apresentam evidências a partir das quais podemos localizar o local e refazer a genealogia do grupo local do narrador, esse é o caso do texto 13. O texto 11 narra a versão do contato entre os Wajãpi da aldeia Kumakary e os garimpeiros. A frase “lá na aldeia Kumakary aconteceu isso” indica ao leitor o limite dessa versão e apresenta a precisão na localização do evento

narrado, o que torna possível a recuperação de todos os envolvidos no evento. O autor utiliza também a palavra *tamo kô*, que refere uma categoria de antepassados que podem ser nomeados porque fazem parte de uma geração cujos integrantes ainda são conhecidos do grupo. O texto 12 narra a versão do contato entre os Wajãpi da aldeia Matô pekerawa e Antonio. O texto 14 também faz referência precisa ao local do evento narrado. A menção aos nomes das aldeias nos textos 11, 12 e 13 possibilita a recuperação genealógica do autor do texto já que ele vai narrar a versão de seu grupo local. Esses grupos são, na realidade, o que os Wajãpi denominam de *wanã*, que recebe a seguinte definição pelo grupo de pesquisadores wajãpi:

Cada Wajãpi tem o grupo de origem dele, seu wanã. Os antepassados de cada wanã são diferentes. Wanã não é a mesma coisa que aldeia, é um grupo de pessoas que não moram todas juntas, mas em diferentes aldeias. Mas todas pessoas de um mesmo wanã conhecem sua região e seus caminhos. (PESQUISADORES WAJÃPI).¹⁰

Diante da autonomia de cada *wanã*, a totalidade dos *wanã* compartilha a língua e o modo de ser, referido pelos Wajãpi como *janereko*. Essa expressão pode ser definida como modos de saber, de ser, de fazer, de compreender, de se relacionar, de transmitir conhecimento.

Gallois (1994, p. 25) argumenta que, embora não haja, entre os Wajãpi, gêneros distintos definidos por conceitos de temporalidade, a presença de pontos de referência fixos, tais como nomes de antepassados ou lugares, é uma marca distintiva de uma forma discursiva específica. Segundo a autora, os Wajãpi recorrem a dois modos de utilizar a temporalidade: um tempo em que nomes de personagens e lugares não podem ser nomeados e um tempo em que os antepassados e os locais são nomeados e que essa nomeação funciona como orientação para recompor a cadeia de transmissão, como é aqui exemplificado pelas narrativas 11, 12 e 13. Segundo Gallois (1994, p. 24), essas narrativas têm “como objetivo relatar, com a maior precisão possível, um evento em que os autores das informações situam no tempo e no espaço a partir da identificação dos informantes.”

10 Disponível em http://www.apina.org.br/documentos/Jane_reko_mokasia-Organizacao_social-wajapi.pdf Acessado em 20 de agosto de 2010.

Fragmentos míticos também foram apresentados em versões diferentes, como pode ser lido nos textos 15 e 1.

Texto 15

Antigamente nossos tamokõ tomaram caxiri junto com Deus ele levou flauta para toca para ouvi nossos tamokõ e eles falaram assim para o Deus como que você toca essa flauta muito bonito da minha vez eu toca como você e Deus deu para eles tocarem nossos tamokõ não conseguiram toca e nosso tamokõ falam assim da minha vez da minha vez o Deus fala para eles não pode quebra essa minha flauta os tamokõ não cumpriu fala dele. eles quebraram flauta de Deus ele ficou bravo com tamokõ poxa eu não te falei que não pode quebra essa minha flauta.

Texto 1

[...]
Muito tempo atrás o nosso avó encontrava **janejarã**, o nosso avó ficava tomava **kasiri** [bebida de mandioca]. A esposa do **Janejarã** ficava **ojerejere** [bêbada], ele chegava perto dela conversava que bom que você bebi caxiri. O ele tocou a flauta o nosso avó escutava som da flauta o **tamokõ** falava para ele como que você tocar ele falou para eles. Deixa eu tocar primeiro para vocês ouvirem, aí **janejarã** tocou flauta dele, wirirãwirirã!!!! toto!!!! Eu vim de Araguari toto!!!! E daí o nosso avó falava para o **janejarã** deixa eu tocar seu flauta está bom. Eles tocava errado outro pegou tocou errado de novo. O **janejarã** falou para eles cuidado vocês não pode deixar cair no chão se vocês deixar cair no chão meu flauta vai quebra. Outro não acreditava na palavra do **janejarã**, tocou outro pegou e de repente eles deixou cair flauta dos **janejarã** quebrava aí ele ficou bravo com nosso avó. O **janejarã** falava para eles, agora eu vou fazer montanha da floresta o **janejarã** foi embora não sei para onde ele foi. Deixou a mulher dele, ela estava dormido depois ela acordou de tarde ela ficou gravidez. Ela foi atrás do **janejarã**. Ela conversou filho na barriga o seu pai passou por aqui sim meu passou por aqui. Depois ela conversou de novo o filho dela pediu para mãe eu quero folha novo.

Versões diferentes para um mesmo evento indicam a existência de diferentes fontes de informação. Se os Wajãpi transmitem seu conhecimento predominantemente pela oralidade, não há uma versão única porque as fontes também não são únicas.

Considerações finais

Procurei apresentar neste trabalho a relevância da memória coletiva na transmissão do conhecimento dos Wajãpi em um contexto escolar e intercultural. Verificou-se que mesmo na modalidade escrita e na segunda língua, os autores dos textos recorreram a modos de transmissão típicos da tradição oral e, mais especificamente, ao modo como os conhecimentos são transmitidos no interior de seu grupo e à forma como eles se apropriaram dos saberes acumulados pela coletividade humana da qual fazem parte. Foram analisados três modos de relatar a informação que fazem remissão à memória coletiva wajãpi: menção à fonte da informação relatada, não funcionalidade para o grupo das categorias mito e história e diferentes versões para um mesmo evento relatado. Vimos que a memória coletiva se apresentou como um forte componente mantenedor da identidade cultural desse povo também no uso da segunda língua, o que reforça a relação entre linguagem e identidade expressa por Maher (1998, p.117) ao declarar que é no discurso que as pessoas projetam suas identidades e que o “sujeito índio é revelado”.

Mas, enfim, qual poderia ser a contribuição deste artigo para o ensino de português para povos indígenas? Minha expectativa é a de que o conhecimento sobre as funções da oralidade para os povos indígenas, estudadas e compreendidas de uma perspectiva não colonial e intercultural, possa ampliar e diversificar nossa prática pedagógica no sentido de valorizar mais as práticas de oralidade em contexto intercultural e de respeitar outros modos de escrever que desejam emergir da experiência intercultural que esses povos estão vivenciando nos últimos anos, sobretudo na esfera acadêmica, com o ingresso de indígenas nas universidades. Valorizar e respeitar quer dizer não sermos racistas na avaliação da escrita e das práticas sociais escritas, permitindo-nos exercer o olhar e a escuta para o que Mignolo (2003, p.47) explica ser a necessidade de construir “narrativas acionadas pela busca de uma lógica diferente” à lógica

cultivada por anos de colonização do saber e pela perpetuação e execução de infundáveis projetos globais, muitos dos quais têm os letramentos como um de seus eixos de produção, transmissão e divulgação.

Referências bibliográficas

- ABRAM DOS SANTOS, L. *Modos de escrever: Tradição oral, letramento e segunda língua na Educação Escolar Wajãpi*. Tese de Doutorado, 2011. Instituto de Estudos da Linguagem, Universidade Estadual de Campinas, Campinas, 2011.
- BRUNER, J. *Atos de significação*. Porto Alegre: Artes Médicas, 1997.
- BRUNER, J. *Realidade mental, mundos possíveis*. Porto Alegre: Artes Médicas, 2002.
- CALVET, L-J. *Tradição oral e tradição escrita*. São Paulo: Parábola, 2011.
- HALL, S. *A identidade cultural no pós-modernidade*. Rio de Janeiro: DP&A, 2005.
- FRANCHETTO, B. Traduzindo *toló*: “eu canto o que ela cantou que ele disse que...” ou “quando cantamos somos todas hipermulheres”. *Estudos de literatura brasileira contemporânea*. N.53, p.23-43, jan-abril/2018.
- FERREIRANETTO, W. *Tradição oral e produção de narrativas*. São Paulo: Paulistana, 2008.
- GALLOIS, D. T. *Migração, guerra e comércio: os Waiãpi na Guiana*. São Paulo: FFLCH/USP, 1986.
- GALLOIS, D. T. *Mairi revisitada. A reintegração da Fortaleza de Macapá na tradição oral dos Waiãpi*. São Paulo: NHII/USP/Fapesp, 1994.
- GALLOIS, D. T. Os Wajãpi em frente da sua cultura. In *Revista do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional*. Brasília: IPHAN, 2005. no. 32. p.110 -129.
- GOODY, J., WATT, I. *As consequências do letramento*. São Paulo: Paulistana, 2006.
- HALBWACHS, M. *A memória oral*. São Paulo: Centauro, 2004.

HAVELOCK, E. A equação oralidade-cultura escrita: uma fórmula para a mente moderna. In OLSON, D.R.; TORRANCE, N. *Cultura escrita e oralidade*. São Paulo: Ática, 1995, p. 17-34.

KLEIMAN, A.B. Modelos de letramento e as práticas de alfabetização na escola. In KLEIMAN, A.B. *Os significados do letramento*. Campinas: Mercado de Letras, 1995.

LÉVY, P. *As tecnologias da inteligência. O futuro do pensamento na era da informática*. São Paulo, Editora 34, 1997. 1ª. ed. 1990.

LÉVI-STRAUSS, C. *O pensamento selvagem*. Campinas: Papirus, 1989.

MAHER, T.M. Sendo índio em português... In SIGNORINI, I. (org.) *Língua(gem) e identidade*. Campinas: Mercado de Letras/FAPESP/Faep/Unicamp, 1998.

MAHER, T.M. *Ser professor sendo índio: questões de língua(gem) e identidade*. 1996. Tese de Doutorado. Instituto de Estudos da Linguagem. Universidade Estadual de Campinas, Campinas, 1996.

MIGNOLO, W. *Histórias locais/projetos globais*. Colonialidade, saberes subalternos e pensamento liminar. Belo Horizonte: Editora da UFMG, 2003.

ONG, W. *Oralidade e cultura escrita*. Campinas: Papirus, 1998.

VANSINA, Jan. A tradição oral e sua metodologia. In Ki-Zerbo, J. (coord.) *História Geral da África*. Vol. I. Metodologia e Pré-História da África. São Paulo: Ática-Unesco. 1982.

VERNANT, Jean-Pierre. *Mito e Sociedade na Grécia Antiga*. Rio de Janeiro: José Olympio, 1992.

Recebido para publicação em agosto de 2018.

Aceito para publicação em agosto de 2018.