

A NOÇÃO DE COMUNIDADE DE FALA PARA A ETNOGRAFIA DA COMUNICAÇÃO: PROBLEMATIZAÇÕES

Karla Alves de Araújo França Castanheira¹
Tânia Rezende Ferreira Santos²

Resumo: Neste artigo, apresentamos os resultados parciais de uma pesquisa acerca das ações de uma ONG sobre uma comunidade. Essa ONG, objetivando o empoderamento identitário e cultural da comunidade em que atua, interfere em e por meio das práticas sociais do grupo e, portanto, das normas sociais de uso da língua, visando à (re) construção de um elemento “unificador” das pessoas; formador, portanto, de uma identidade cultural. No nosso ponto de vista, esse é o próprio processo de construção de uma comunidade de fala, posto que estabelece novas normas de conduta linguística e de uso da língua. Diante desses resultados, propomos uma problematização da noção de “comunidade de fala”, proposta por Hymes, como uma noção limitada, que nem sempre dá conta da complexidade de contextos em que as questões de pertencimento e de identificação entram em jogo como elementos significativos, que interferem diretamente nos critérios utilizados por essas definições.

Palavras-chave: Comunidade de Fala. Identidade Cultural. Atos de Fala.

¹ Mestranda do Programa de Pós-Graduação em Letras e Linguística da UFG - Universidade Federal de Goiás. E-mail: karlacastanheira@gmail.com

² Doutora em linguística pela UFG, professora efetiva da Universidade Federal de Goiás. E-mail: taniaferreirarezende@gmail.com

Revista Língua & Literatura	Frederico Westphalen	v. 14	n. 23	p. 05 - 24	Dez. 2012. Recebido em: 31 out. 2012. Aprovado em: 03 dez. 2012.
-----------------------------	----------------------	-------	-------	------------	---

Desde 2004, o Ministério da Cultura (Minc), sob a gestão do então ministro Gilberto Gil, possui um programa de fomento à cultura intitulado “Programa Nacional de Cultura, Educação e Cidadania – Programa Cultura Viva”, visando fomentar a cultura e a multiplicidade cultural da população brasileira, através do reconhecimento de iniciativas da sociedade civil organizada, denominadas de “Pontos de Cultura”. Por meio desses Pontos de Cultura, o Programa articula suas outras quatro ações: Ação Escola Viva, Ação Cultura Digital, Ação Cultura e Saúde e a Ação Griô Nacional. A proposta desta última Ação é colocar em diálogo a tradição oral das comunidades tradicionais e a educação formal oferecida pela escola, o que passaria por um processo de reconhecimento e de identificação daqueles que seriam os “portadores” dessa tradição e estariam aptos a ensiná-la – os “portadores da tradição oral” – que, a partir da Ação, passam a ser nomeados de “griôs”. O objeto de nosso estudo é um dos Pontos de Cultura vinculados a essa Ação, em Goiás: a *Guaimbê* – espaço e movimento criativo.

Esse processo de reconhecimento da tradição oral para colocá-la em diálogo com a educação formal, visando ao fortalecimento das identidades locais, representadas pelos “griôs”, perpassa questões identitárias e de pertencimento, interferindo diretamente nas práticas culturais das comunidades em que atua. Não só se insere nas relações de poder, propondo modificações quanto aos valores sociais, como também constrói uma posição social específica para a valorização proposta: a dos Griôs de uma comunidade. Sendo assim, a Ação Griô atua de forma diretamente vinculada à oralidade, a interações e ao empoderamento, por meio dessas interações – elementos intrínsecos à sua proposta – e, portanto, age diretamente nos usos linguísticos e nas práticas socioculturais, reformulando as funções sociais linguísticas dessas/nessas interações. Verificar isso e o que dessas funções poderíamos deduzir sobre a comunidade e seu sistema cultural – e como isso reflete e se forma no uso que ela faz da língua – é o objetivo principal de nosso trabalho.

Para tanto, seguimos a linha da Etnografia da Comunicação, proposta por Dell Hymes, considerando, como ele propõe, que “[a sociolinguística serial] uma disciplina que aceita a consti-

tuição social de seu objeto de estudo e as bases sociais de sua prática e teoria”³ (1972, p. viii) e tem como foco a comunidade de fala. Hymes (1979, p. 18) defende, portanto, que a comunidade de fala, sendo “a unidade de análise natural da Sociolinguística”, precisa ser definida, o que torna, assim, sua definição imprescindível. Porém, como conclui Scherre (2006, p. 171), “nenhuma definição única pode dar conta da realidade total que está em pauta em relação às comunidades de fala, [e] estudiosos devem procurar aspectos complementares às definições”⁴, ou seja, com base nos dados e nas comunidades específicas, é necessário buscar os outros aspectos dos quais a definição adotada – independente de qual seja – não dá conta. Severo (2008) afirma que Patrick (2004) acredita que os vários modelos de comunidade de fala

são pertinentes, desde que a escolha de um ou de outro seja motivada pela questão da pesquisa e por “padrões mais amplos de organização social, econômica, histórica e cultural que o tornam obrigatório” (p. 589). [...] [e que] comunidade de fala não deve ser tomada como “entidades predefinidas à espera de serem pesquisadas” (p. 593), mas como objetos que são construídos pelo olhar e pelas questões do pesquisador. (SEVERO, 2008).

Assim, a partir de nossos dados, fomos levados a problematizar a noção de comunidade de fala, procurando “aspectos complementares” que nos auxiliassem na definição dela, passo indispensável em uma pesquisa que pretende compreender como esta comunidade de fala organiza seus eventos comunicativos a partir das mudanças implementadas pela Ação Griô. Neste artigo, apresentamos esta problematização.

As noções correntes de comunidade de fala

Como mostra Scherre (2006, p. 717-718), a primeira concepção de comunidade de fala, estabelecida pela linguística

³ No original: a discipline wich accepts the social constitution of its subject matter, and the social basses of its practice and theory (HYMES, 1972, p. viii).

⁴ No original: The viewthat no single definitioncanaccount for thewholeof reality insofar as speech communities are concerned; scholars must seek out complementaryaspectsofthedefinitions (SCHERRE, 2006, p. 171, tradução nossa).

estrutural, era pautada em uma relação direta entre grupo social e língua: a existência de uma mesma língua – no sentido formal e/ou político – entre um grupo de pessoas é o que as une enquanto comunidade linguística, ou seja, cada língua ou dialeto constitui uma comunidade de fala. Preocupados com a estrutura do sistema linguístico abstrato, concepção que subjaz a essa noção, os principais autores desta corrente linguística, como Bloomfield, por exemplo, admitem que fatores sociais podem influenciar na definição de comunidade de fala, por mencionar a interação, mas, mesmo assim, enfatizam a necessidade, para a delimitação do conceito, de se ter uma única língua, do ponto de vista formal e político, mesmo que isso não corresponda a sua função comunicativa (SCHERRE, 2006, p. 718).

O primeiro a problematizar esse conceito de “comunidade de fala” foi Martinet (1978, p. 149-151), ao colocar em pauta o critério da intercompreensão, ou seja, ao propor, como critério para a delimitação de comunidades linguísticas, a função comunicativa da língua: tem-se uma comunidade linguística a partir do momento em que se tem a compreensão mútua entre seus falantes. Contrapondo-se, portanto, a uma identificação direta entre línguas oficiais e comunidade linguística, Martinet propõe o critério da intercompreensão, mesmo que ele próprio considere que, por vezes, esse critério seja problemático, posto que “em geral, há todos os graus possíveis entre a compreensão imediata e a incompreensão absoluta” (p. 151). Ainda que o critério proposto não seja suficiente, nem mesmo definidor de um conceito de “comunidade de fala”, como a problematização do autor mostra, esta mudança na delimitação das comunidades linguísticas tem por base um novo foco nos estudos linguísticos: diferentemente dos linguistas do estruturalismo clássico, para os quais a língua é um sistema abstrato independente, para Martinet (1978), “nos encontramos confrontados com uma só e mesma língua enquanto estiver efectivamente assegurada a comunicação” (p. 150). A noção comunicativa de língua e de comunidade linguística não desvincula a relação *uma língua uma comunidade linguística*, mas redireciona o foco de abordagem sobre a língua, o que, portanto, redireciona a noção de comunidade linguística.

A noção de comunidade de fala foi novamente

redirecionada quando os estudos da variação e da mudança linguística mudaram, mais uma vez, o foco de abordagem à língua. O foco da linguística laboviana “na língua como um sistema inerentemente variável, no relacionamento entre variação e mudança e dos efeitos das normas de avaliação social na mudança linguística”⁵ (SCHERRE, 2006, p. 718) não só redirecionaram a noção de comunidade de fala como também a colocaram no centro destes novos estudos, já que é no uso cotidiano que as pessoas fazem do sistema, ou seja, nos “vernáculos”, que a variação e a mudança linguística podem ser observadas, ampliando a noção de língua em relação à sua função comunicacional, já que, como nos mostra Labov (2008), seus estudos se concentram “na língua em uso dentro da comunidade de fala” (p. 215).

Como bem resume Severo (2008), a noção de comunidade de fala, para Labov, “se fundamenta em dois aspectos: nas atitudes dos falantes em relação à língua e nas regras gramaticais que eles compartilham”. Sendo a noção de comunidade de fala uma abstração teórica, não existente fora das motivações da pesquisa e do olhar do pesquisador, como colocamos anteriormente, essa noção tem sido reformulada, criticada ou adequada a esses aspectos dos quais depende. Assim sendo, autores como Figueroa (1994) a criticarão pela homogeneidade e pelo pressuposto de língua como sistema abstrato independente, que, de acordo com a autora, subjazem à ideia de compartilhamento das regras gramaticais e levam a uma concepção normativa de língua – contrariando à própria visão do autor de língua como instrumento de comunicação –, que restringiria o indivíduo e o colocaria passivo diante dessa normatividade; não dando conta, assim, das particularidades do indivíduo nem das formas como ele se insere e se relaciona com esta comunidade à qual pertence. Outros autores, como Severo (2008), acreditam que, tendo sofrido essas críticas, a sociolinguística laboviana tem se adequado às novas realidades, passando a utilizar noções como as das redes sociais e das “comunidades de prática”, o que, “por certo, atribui um espaço maior ao papel dos indivíduos/sujeitos no processo de variação/mudança” (SEVERO, 2008). Essa postura pressupõe uma readequação do

⁵ No original: The focus of Labovian Sociolinguistics is on language as an inherently variable system, the relationship between variation and change, and the effect of norms of social evaluation on language change (SCHERRE, 2006, p. 718, tradução nossa).

conceito, que, permanecendo com essas características-chave, seria ampliado para dar conta das relações heterogêneas no interior da comunidade de fala.

É no contexto de readequação que surge o conceito de “comunidade de prática”. Como mostra Coupland,

A comunidade de prática, como foi proposta por Lave e Wenger, é principalmente um modelo de aprendizado e desenvolvimento social, um relato de como as pessoas progressivamente se aculturam a novos ambientes. O conceito é particularmente sugestivo quando estamos lidando com mudanças sociais e linguísticas e a mudança identitária está no ar. Mas é necessário não restringi-lo a situações de aprendizado, como geralmente o pensamos. Eckert diz que o conceito de comunidade de prática “foca-se na filiação diária, na mobilidade do indivíduo e na co-construção da identidade individual e da comunidade” (2000, p. 40) e podemos assumir que esse tipo de co-construção está em curso em todos os aspectos da nossa vida social. (COUPLAND, 2007, p. 50).⁶

Diferentemente dos objetivos de Labov, que se foca no estudo da variação e da mudança linguística, a proposta de Hymes está focada na descrição do sistema comunicativo de uma comunidade, das regras de conduta e de interpretação linguística que a comunidade desenvolve e compartilha em seu interior, o que, assim, acarreta uma nova reformulação do conceito de comunidade de fala direcionado a esse objetivo. Como estabelece Labov (2008, p. 216), ao falar da “etnografia da fala”, esta seria um estudo mais funcional da língua, um estudo “complementar ao estudo da estrutura linguística”, enquanto seus estudos tratam “da estrutura e da evolução da língua dentro do contexto social da comunidade de fala”. Para Hymes (1974),⁷ nas propostas de uma abordagem etnográfica à linguagem, a Etnografia da Comunicação, comunidade de fala é um conceito “no qual [...] se postula

⁶The community of practice, as it was proposed by Lave and Wenger, is principally a model of social learning and development, an account of how people progressively acculturate to new social environments. The concept is particularly suggestive when we are dealing with social and linguistic change and did entity change are in the air. But it need not be restricted to learning situations as we generally think of them. Eckert says that the community of practice concept “focuses on the day-to-day social membership and mobility of the individual and on the co-construction of individual and community identity” (2000:40) and we can assume that this sort of co-construction is on-going in all aspect of four social lives (COUPLAND, 2007, p. 50, tradução nossa).

⁷ O autor, inicialmente, empregou “Etnografia da Fala” e, depois, “Etnografia da Comunicação”, optando e fixando, por fim, o último conceito (FIGUEROA, 1994).

a unidade de descrição como sendo uma entidade, mais do que linguística, social” (p. 47). Sendo social, esta definição, portanto, não se resume à equivalência entre língua e grupo social, ou ainda, entre o compartilhamento de uma mesma variedade linguística e um grupo social, pois, conforme afirma o autor, isso faria com que o conceito fosse “redundante em si mesmo” (p. 47). Hymes parte de uma concepção de língua que, segundo a interpretação de Figueroa (1994), se desvincula da ideia de sistema abstrato independente – ideia da qual Labov não teria conseguido se desvincular –, sendo *constituída socialmente*, que se constitui no e pelo uso que os indivíduos fazem dela, pois é “a função social que dá forma às maneiras pelas quais as características linguísticas são encontradas na vida real” (FIGUEROA, 1994, p. 33). Assim, Hymes postula que

Uma comunidade de fala é definida, então, tautologicamente, mas radicalmente, como uma comunidade que compartilha conhecimento das regras para a conduta e a interpretação da fala. Tal compartilhamento compreende conhecimento de pelo menos uma forma de fala e também de seus padrões de uso. (HYMES, 1979, p. 51).⁸

Para o autor, portanto, segundo a interpretação de Figueroa (1994, p. 56 -59), a comunidade de fala “é a matriz social que padroniza o uso da língua, é a fonte do desenvolvimento dela”, pois é nela que se “reforçam as normas comportamentais, é nela que alguém adquire e usa a língua”. Sob este ponto de vista, uma comunidade de fala seria, assim, um lugar de negociação entre as restrições e normas sociais e a liberdade individual. O lugar em que a língua, como sistema simbólico, é negociada e o objetivo da sociolinguística seria estudar essa negociação, que se daria pelas formas de falar e pelas normas de fala. Mesmo compartilhando das concepções de Hymes, Figueroa (1994) estende a ele a crítica feita a Labov: ele não oferece uma forma de explicar o papel do indivíduo e das ações particulares dele, o que teria interferência direta no uso que os indivíduos fazem das regras e padrões de uso que possuem. Assim, mesmo que a Etnografia da

⁸No original: a speech community is defined, then, tautologically but radically, as a community sharing knowledge rules for conduct and interpretation of speech. Such sharing comprises knowledge of at least one form of speech, and knowledge also of its patterns. (HYMES, 1979, p. 51).

Comunicação ofereça uma teoria social mais consistente com a ideia de que os indivíduos sejam atores ativos no uso da língua e que eles a constroem por meio desse uso, ela não oferece uma base teórica acerca do papel desses atores na negociação linguística, sobre como eles se vinculam a uma ou outra comunidade de fala, tornando-se membros dela ou não. Considerando-se isso, é necessário problematizarmos a noção de comunidade de fala da Etnografia da Comunicação à luz das novas teorias identitárias, das heterogeneidades internas à comunidade, sem desconsiderarmos essas suas características-chave, mas acrescentando a ela aspectos que permitam-lhe dar conta das relações sociais que ela mesma pressupõe como sendo sua formadora principal.

A comunidade de fala *Guaimbê*

Mesmo que Hymes não tenha esclarecido o papel do indivíduo em sua teoria, ele considera que “pessoas normalmente comandam mais de uma forma de falar, claro, e podem possuir conhecimento de mais de um conjunto de normas de falar” (HYMES, 1979, p. 50), estabelecendo que, portanto, as pessoas podem participar de mais de uma comunidade de fala – elas participam de todas aquelas das quais possuem conhecimento suficiente das “regras de conduta e de interpretação da fala” para participar da negociação. Assim, “a gama de comunidades entre as quais o conhecimento das maneiras de falar de uma pessoa permite que ela se mova comunicativamente pode ser chamada de seu *campo de fala*” (HYMES, 1979, p. 50).

Consideramos aqui que a *Guaimbê*, quando se propõe como um espaço físico e social de convivência, que, pela Ação Griô, passa a estabelecer outros/novos eventos comunicativos, com outras regras e valores normativos que não os que ocorreriam fora dali – mudanças pelas quais a própria proposta de valorização da tradição oral e de diálogo com a educação formal já acarretam, quando não obrigam – se torna ou está em processo de se tornar uma (outra) comunidade de fala em relação às que já constituem o *campo de fala* de seus integrantes.

A *Guaimbê* é uma Organização Não Governamental

(ONG), que se localiza no bairro “Alto do Bonfim”, em Pirenópolis-GO. Pirenópolis é uma cidade histórica do estado de Goiás, tombada pelo IPHAN – Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional – fundada em 1734 (BRANDÃO, 2010, p. 237) como Arraial de Nossa Senhora do Rosário de Meia-Ponte. Sua população atual é de, aproximadamente, 30.000 habitantes. Possuidora de costumes de grande visibilidade – muitas vezes chamados de conservadores – e de grandes festas populares, normalmente relacionadas ao catolicismo popular, recentemente transformou-se também em um dos maiores atrativos turísticos do estado, pelas belezas naturais e pela arquitetura colonial que ainda conserva.

O Alto do Bonfim, bairro onde se localiza a sede da ONG, é composto por pessoas de baixa renda, normalmente funcionários ou ex-funcionários das pedreiras da região – a despeito do crescente turismo, a maior fonte de renda da cidade ainda é a extração de pedras, as chamadas “pedras de Pirenópolis” – e ex-garimpeiros vindos atrás de ouro e rutilo. Como a própria ONG nos informa:

Com o crescimento da zona urbana, o Alto do Bonfim acolheu as pessoas simples da roça e da cidade. Vila popular de roceiros-garimpeiros, o Alto do Bonfim é o bairro onde mora a grande maioria dos trabalhadores das pedreiras de Pirenópolis - a economia nº 1 da cidade - situadas nos arredores dos antigos caminhos do ouro e atual Parque Estadual dos Pireneus. É também o bairro mais populoso (30% da população de todo o município, incluindo a zona rural) e o que apresenta maior vulnerabilidade social. (AÇÃO, s./d., não paginado).

Pirenópolis ainda possui uma estrutura social de classes muito rígida, que se reflete em um apagamento dos ‘pobres’ e de qualquer contribuição cultural que eles ofereçam ou tenham oferecido à história da cidade. Uma boa representação disso está, como nos mostra Brandão (2004), na estrutura simbólica das Cavalhadas – festa mais famosa e aclamada da cidade – que reflete a estrutura da sociedade que a faz: enquanto “só os ricos conseguem ser cavaleiros” e as posições de chefe dos mouros e de chefe dos cristãos é definida pela posição social de seus atores, o povo tem

sua representação nos mascarados, personagens que não possuem nenhuma participação na simbologia da festa e que fazem sua participação nos intervalos das atividades solenes. Participação que, inclusive, tem sido problematizada nos últimos anos, desde que os organizadores da festa passaram a exigir, como mecanismo de controle desses mascarados, a numeração e inscrição prévia dos participantes, o que vai diretamente de encontro à ideia de “liberdade” por meio da não identificação, que é o grande atrativo desse papel.

A ONG existe juridicamente desde 2001 e instalou sua sede em Pirenópolis em 2003. O texto de apresentação da entidade, que pode ser encontrado tanto nas produções culturais dela quanto em seu site e nos sites das entidades das quais é parceira, a apresenta da seguinte forma:

Palavra de origem munduruku, Guaimbê (ou cipó imbé) significa coluna vertebral, uma entidade que estimula e articula seus vários grupos-vértebras. Observando a importância do convívio intergeracional e trabalho comunitário como fontes de empoderamento e valorização da identidade pessoal e coletiva, [a ONG é] focada na construção de práticas inovadoras de educação comunitária. (GUAIMBÊ, s.d., não paginado).

O primeiro ponto a ser ressaltado nessa apresentação é o caráter educacional da entidade. Seu foco é na “educação comunitária” e todos os outros aspectos levantados como formas de ação da entidade – o convívio intergeracional, o trabalho comunitário -, são formas – “práticas inovadoras” – de se educar para e por meio da comunidade como forma de “empoderamento e valorização da identidade pessoal e coletiva”. O que se entende aqui por “educação comunitária”, portanto, seria a base das atividades desenvolvidas. Esse conceito de educação está fortemente pautado na ideia de convivência, mas, também, na abertura de um espaço e de um momento que colocassem as crianças em contato com a ludicidade e com “seu universo infantil”, com forte foco na musicalidade e nos movimentos corporais, - sejam eles trabalhados por meio de danças, lutas, brincadeiras, autos teatrais etc. -, ou seja, é por meio dessas atividades lúdicas, musicais, corporais e de rodas de conversa, enquanto práticas sociais, que a ONG gera o convívio e o trabalho comunitários, que são, como vimos,

a forma proposta de educar as crianças da comunidade.

Considerando-se isso, podemos inferir que o compromisso da ONG é com as práticas sociais que constituem uma formação para a vida cotidiana dentro da comunidade e que tais práticas, portanto, seriam uma forma de empoderamento e de valorização das identidades, o que coloca as práticas cotidianas, sejam elas as existentes ou as que a ONG constrói em seu projeto, como pilar desse processo de empoderamento e valorização e, portanto, o foco do trabalho da entidade, ou seja, ela é, antes de tudo, uma comunidade de prática.

Para tanto, como vimos, a entidade se propõe como espaço de “convívio intergeracional e trabalho comunitário”, cujo objetivo geral é “recuperar o sentido do convívio coletivo espontâneo através de vivências” (AÇÃO, s.d., não paginado) - e esses aspectos serão os mais ressaltados pela entidade sempre que esta apresentar o seu trabalho -, propondo-se, assim, como um espaço físico e social de convivência, que fortaleça a relação entre as pessoas do bairro ao colocá-las em contato diário em torno das atividades da ONG. Esta seria, assim, “uma entidade que estimula e articula seus vários grupos-vértices”, ou seja, o ponto de convergência entre as pessoas da comunidade, seus interesses e práticas. Propõe-se, pois, a ser um espaço de convívio intercultural, expresso nos espaços de “convívio intergeracional”, estabelecido como forma de estabelecer um diálogo entre o universo infantil, o universo dos idosos – personagens centrais da Ação Griô - e o universo das coordenadoras e demais integrantes da ONG.

Se considerarmos que cada um desses universos é composto por sistemas simbólicos, em parte similares, em parte divergentes, que se inserem e se atualizam na historicidade (e na própria cronologia) de cada grupo, podemos afirmar que cada universo é uma *microcultura* que, quando colocada em convívio com as outras, forma esse espaço intercultural, que passa a possuir uma (micro) cultura própria – sempre em diálogo com os outros sistemas culturais. Tal microcultura, não esqueçamos, é formada, por sua vez, por esses outros sistemas simbólicos que se entrecruzam nesse espaço.

Este espaço, ao propor unir/criar um grupo de pessoas que compartilhem interesses e práticas em comum, mostra que

a entidade se propõe, em primeiro plano, a construir um “sentimento de comunidade” entre essas pessoas. Se considerarmos, ainda, que o próprio “sentimento de comunidade” – ou seja, esse grupo de pessoas – é o que constituiria a comunidade, em primeiro lugar; - pois não há grupo sem que seus membros compartilhem algo em torno do qual ela se constitui – então, em último plano, o que a ONG se propõe a fazer é a própria construção de uma comunidade simbólica. Considerando a definição “tautológica e radical” de comunidade de fala proposta por Hymes, a entidade está, de fato, constituindo uma comunidade de fala, portanto. Tal comunidade de fala constitui-se em torno da “coluna vertebral” que a entidade se propõe a ser.

Se esse convívio e esse espaço se propõem a construir uma comunidade – no sentido de unir as pessoas em torno do compartilhamento de práticas e interesses –, e se, como coloca Candau,

as identidades não se constroem a partir de um conjunto estável e objetivamente definível de “traços culturais” – vinculações primordiais -, mas são produzidas e se modificam no quadro das relações, reações e interações sociosituacionais – situações, contexto, circunstâncias -, de onde emergem os sentimentos de pertencimento, de “visões de mundo” identitárias ou étnicas. (CANDAU, 2011, p. 27).

Então, a construção de uma comunidade em torno de um convívio que é “fonte de empoderamento e valorização da identidade pessoal e coletiva”, passará pela *emergência* de um sentimento de pertencimento, de um reconhecimento e/ou mudança das “visões de mundo” e interferirá diretamente na identidade dessas pessoas, para além de apenas valorizá-las, pois se insere – com o claro propósito de modificá-lo – no “quadro de relações, reações e interações sociosituacionais”, as quais, por sua vez, interferem diretamente nos processos identitários. Esse propósito de construção de uma comunidade, por meio de e como forma de valorizar – e, portanto, reconstruir – uma identidade pela qual as pessoas sejam apoderadas se insere nas relações de poder de Pirenópolis, posicionando-se contrariamente a e procurando solucionar um processo histórico de apagamento dos moradores do Alto do Bonfim.

Porém, o que compreendemos em relação à *Guaimbê* é que não há aqui uma *emergência* de um sentimento de pertencimento, é a construção desse sentimento, por meio da construção de um ponto unificador entre essas pessoas: a comunidade *Guaimbê*, por meio das práticas compartilhadas entre os integrantes da ONG. Ao falar sobre a construção das culturas nacionais como formadoras das identidades nacionais, Stuart Hall (2011) mostra que essa cultura nacional unificadora se pauta em três conceitos centrais: “as *memórias* do passado, o *desejo* de viver em conjunto; a perpetuação da *herança*” (p. 58). É com base nesses conceitos que “as culturas nacionais, ao produzir sentidos sobre ‘a nação’, sentidos com os quais podemos nos *identificar*, constroem identidades” (p. 51), conceitos que, portanto, constroem o sentimento de pertencimento a essa macrocultura, base da identificação que ela gera; eles são, portanto, uma das várias formas de se construir esse sentimento, mesmo quando não aplicados a contextos nacionais. Ao nosso ver, assim como a própria identidade cultural do grupo, o sentimento de pertencimento à comunidade da qual a *Guaimbê* se propõe como “coluna vertebral” (sentimento do qual ela parte para a construção da comunidade e das práticas identitárias que a integrariam/formariam), é, aos poucos, construído por meio também desses três conceitos: 1) as “memórias do passado”, provida pela tradição oral reinventada na presença e na figura dos griôs; 2) o *desejo* de viver em conjunto, fornecido pelas práticas cotidianas; e 3) pelas relações em torno das atividades que a ONG oferece e através da perpetuação da *herança*, presente no diálogo construído entre as gerações, para que os griôs possam “repassar” seus saberes aos mais novos, permitindo que estes, assim, adquiram as práticas e conhecimentos dos “portadores da tradição oral” de sua comunidade.

A comunidade escolhida para atuação da *Guaimbê* sofre diretamente os efeitos de processos de apagamento cultural, sendo construída por pessoas de baixa renda, por vezes, negras, e/ou migrantes. Tais características, como mostra Brandão (2010), fazem com que seus portadores sofram uma espécie de “silenciamento” por parte das elites da cidade. Assim, fica claro que a ONG, ao se instalar em tal região e direcionar suas atividades à população desse bairro em específico, mais do que à cidade como

um todo, se insere no conflito gerado por esses discursos de apagamento e interfere (ou ao menos procura interferir) diretamente neles, ao negá-los e ao construir um sentimento de pertencimento e de comunidade que desagregue, do “Alto do Bonfim”, a ideia de “insignificância cultural” à qual os processos e discursos dominantes convergem. Sendo assim, esses valores e essa postura de confronto em relação aos discursos do centro histórico sempre permearão as produções da entidade e seus discursos e são, também, os principais motivadores de sua proposta de construção de uma comunidade, pois será por meio dessa construção que a identidade dessas pessoas será (re)valorizada e reconhecida como culturalmente significativa. Esse processo é feito pela língua, pelos atos de fala, que são, assim, o instrumento principal dessa construção.

O papel central da língua, enquanto atos de fala, nessa construção, pode ser visto em várias das práticas da ONG. É pela nomeação que a posição social dos griôs é construída, que a ONG exterioriza sua intenção de “coluna vertebral” da comunidade, é quando os griôs são levados a “recuperar” suas memórias do passado que esse passado se torna presente, pela fala deles, e, portanto, é quando eles exteriorizam suas memórias pela língua – memórias essas moldadas pelas demandas do presente, pois são formadas de lembranças e esquecimentos (CANDAU, 2011) – que esse passado é construído comunitariamente, se transformando no passado da comunidade, que, como vimos, é um dos processos de construção do pertencimento identitário. Mas o melhor exemplo dessa construção linguística, ao nosso ver, se encontra na reformulação da prática de pedir/tomar a bênção, prática essa que constitui – ao mesmo tempo em que reflete - os papéis sociais dentro da entidade.

A prática de pedir/tomar a bênção ainda é muito usual em algumas regiões do país, como o é no interior de Goiás. Ela normalmente é dirigida, pelos filhos, aos pais, inicialmente como uma forma de aprovação destes àqueles, e possui uma estrutura cristalizada, o que facilitou sua transformação em uma forma de cumprimento entre as gerações. De toda forma, ela é um ato de fala ritualístico que simboliza o respeito dos mais novos aos seus familiares mais velhos, e é um dos eventos comunicativos mais

simbólicos de uma tradição e de um passado rural, católico e de estruturas rígidas. A entidade passou a instituir essa prática entre as crianças e os griôs. Das muitas implicações que tomar/pedir bênção pode ter, apontaremos aqui apenas algumas. A primeira delas é que diferentemente das tradições familiares de instituição desse evento comunicativo, dentro da entidade, a prática não é obrigatória, mas apenas sugerida, e a criança não sofre nenhum tipo de repreensão caso não o faça.

Dentro da entidade, o pedido de bênção das crianças aos griôs é uma forma de deslocar essa relação do âmbito familiar para o âmbito da comunidade, processo que por si só já mostra o processo de construção da comunidade, ao estabelecer um processo de semelhança à estrutura familiar das crianças e griôs, construindo um sentimento de comunidade pela “expansão” da estrutura familiar ao espaço da ONG. Ela também retoma a tradição e o passado, sendo uma prática “restituída”, que não só procura a ideia de continuidade para o sentimento de pertencimento, mas também estabelece a entidade como local dessa restituição. Mas, para além disso, ao estabelecer essa prática linguística, a entidade reforça, a cada pedido de bênção, a posição social que construiu ao nomear os Griôs da comunidade. Quando as crianças se dirigem a eles para tomar a bênção, se estabelece de forma clara, para os dois lados, a posição de respeito e autoridade do griô, autorizado, por sua posição social de “portador da tradição oral”, criada pela nomeação e reforçada a novo pedido, a “abençoar as crianças”, aprovando-as, e a posição das crianças como “aprendizes” daqueles. A cada pedido, portanto, essas posições sociais são reforçadas e consolidadas no interior da comunidade. Dentro da *Guaimbé*, os pedidos de bênção aos griôs são atos de fala constitutivos da comunidade e da realidade institucional, ao estabelecer as posições sociais de crianças e griôs e ao ampliar, a cada ato, a relação familiar e doméstica, para o âmbito da comunidade. Neste contexto, portanto, a língua é o instrumento de construção da realidade institucional que se pretende; é o instrumento pelo qual são construídas novas “regras de uso e de interpretação”, regras que organizam as práticas cotidianas propostas pela entidade e que as direcionam ao objetivo principal de reformulação da identidade cultural da comunidade como forma de empoderamento

e de valorização dessas identidades.

A *Guaimbé* é, essencialmente, uma comunidade de prática, focada “na filiação diária [...] e na coconstrução da identidade individual e da comunidade” (COUPLAND, 2007, p. 50), por meio das práticas educacionais, do convívio diário, para a valorização das identidades locais, como forma de empoderamento, mas, a partir de suas práticas, ela fornece regras para o uso e interpretação da língua, o que faz dela uma comunidade de fala, nos termos de Hymes. Porém, a entidade, para esse empoderamento por meio das práticas cotidianas, o faz por meio da língua: por meio de atos de fala que não só regulam as práticas linguísticas, mas que também constrói, não só as práticas linguísticas da comunidade, mas a realidade social dela, o que impede que ela seja definida apenas como local de “compartilhamento de regras de uso e de interpretação linguística”, pois ela é também um lugar de construção identitária por meio da língua, o que perpassa questões como a construção do pertencimento e de uma “ordem social” interna. Sendo assim, ela, por um lado, é uma comunidade de fala, que constrói suas regras de uso e de interpretação da língua como forma de alcançar um objetivo maior: a construção da própria comunidade como elemento unificador de uma identidade cultural. Por outro lado, é uma comunidade de prática constituída linguisticamente.

Os limites do conceito: redefinindo a noção de comunidade de fala

Tendo sua base formadora na antropologia e nas ciências sociais, a concepção de Hymes de comunidade de fala muito se aproxima da concepção sociológica de comunidade, o que acarreta, portanto, uma mesma visão de indivíduo, formador dessa comunidade, o que Stuart Hall (2011) chamou de “Sujeito sociológico”. Da mesma forma que Hymes postula que a língua é constituída socialmente, pela interação e pelo uso que se faz dela, o sujeito sociológico é também “formado na relação com ‘outras pessoas importantes para ele’, que mediavam para o sujeito os valores, sentidos e símbolos – a cultura – dos mundos que ele/

ela habitava. [...] de acordo com essa visão, [...] a identidade é formada na ‘interação’ entre o eu e a sociedade” (HALL, 2011, p. 10). Mesmo que, como aponta Hall (2011), essa concepção de sujeito, juntamente à biologia darwiniana, tenham sido as primeiras críticas ao sujeito cartesiano, fixo, estável cuja essência é inabalável (p. 30-32), ela ainda atribui ao sujeito uma essência, um núcleo fixo, que é formado e modificado pela interação com “os mundos culturais exteriores” (p. 11-12). A partir do momento em que há “uma crise de identidades”, que descentraliza esse sujeito e questiona seu núcleo fixo e estável, as noções com base nele precisam ser revistas e reformuladas. É nesse processo que conceitos como de “comunidade de prática” são – depois de também revistos – colocados em diálogo com as noções anteriores de comunidade de fala.

Para além da definição de que língua como sistemas comunicativos, que transcendem “de imediato contextos singulares” e que, dos códigos disponíveis, é a mais “explicitamente detalhada”, como propõe Hymes (1972, p. 16), a língua não apenas informa, não apenas é o que seus usuários fazem dela, mas é por meio dela que os falantes constroem realidades e identidades. Assim, as comunidades de fala são grupos de pessoas que compartilham das regras de conduta e de interpretações da fala, e também são comunidades que constroem sua realidade e sua identidade por meio dessas regras. Ao constitui-las pela fala, as regras de uso e de interpretação da fala são, nos termos de Searle (2000), regras *constitutivas*, pois “não apenas regulam, mas também constituem, ou tornam possível, a forma de atividade que regulam. [...] agir de acordo com as regras constitui a atividade regulada por elas” (SEARLE, 2000, p. 115). De acordo com esse autor, não só a língua faz parte da realidade constitutiva, ou seja, aquela que depende da ação humana – em oposição à “realidade bruta”, que independe -, mas também é o principal instrumento humano para a construção dessa realidade.

Milroy (1980, p. 14) propõe que o termo *comunidade* seja limitado a “grupos coesos com os quais as pessoas têm uma clara consciência de pertencer” (apud SCHERRE, 2006, p. 721), mas talvez, esse critério não seja exatamente um processo de limitação do conceito, e sim uma ampliação dele, pois a partir dos

sentimentos de pertencimento e dos processos identitários que ele desencadeia podemos compreender como as comunidades linguísticas se formam em relação a seus participantes. Estabelecendo o sentimento de pertencimento como delimitador das comunidades de fala, não retomamos a correspondência língua-comunidade nem deixamos de considerar o papel do indivíduo no processo de constituição dela; por outro lado, o conceito de comunidade de prática, como propõe Eckert, ou seja, como focado “na filiação diária, na mobilidade do indivíduo e na coconstrução da identidade individual e da comunidade” (COUPLAND, 2007, p. 50). Sob esse ponto de vista, teria, assim, o pertencimento – como base das relações identitárias – como um elemento constitutivo significativo. Somando-se a ele a visão de língua como constitutiva da realidade social, e de tudo que ela inclui, como as identidades, não podemos deixar de especular que as comunidades de práticas são constituídas linguisticamente, pelo uso cotidiano que as pessoas fazem da língua para a construção de regras constitutivas, o que a torna também uma comunidade de fala.

THE NOTION OF SPEECH COMMUNITY AND THE ETHNOGRAPHY OF COMMUNICATION: PROBLEMATIZATIONS

Abstract: This article presents the partial results of a survey of a community in which the actions of an NGO, aiming at the cultural and identity empowerment of the community in which it operates, interferes in and through social practices. Social norms of use of language construct an unifying element among people, and therefore, a cultural identity. In our view, this is the very process of building a speech community, since it sets new standards of linguistic conduct and language use. We propose, based on this survey, to questioning the notion of “speech community,” proposed by Hymes, as a limited notion, which does not always realize the complexity of the contexts in which issues of belon-

ging and identity come into play as the significant elements that interfere directly in the criteria used by these definitions.

Keywords: Speech Community. Cultural Identity. Speech acts.

Referências

AÇÃO Griô Nacional. Disponível em: <<http://www.acao-grio.org.br/BKP/index.php?pg=projeto&idreal=000078&idpj=056>>. Acesso em: 2 set. 2012.

BRANDÃO, Carlos Rodrigues. *De tão longe eu venho vindo: símbolos, gestos e rituais do catolicismo popular em Goiás*. Goiânia: Editora da UFG, 2004.

CANDAU, J. *Memória e identidade*. São Paulo: Contexto, 2011.

COUPLAND, Nikolas. *Style, Language variation and identity*. Cambridge: Cambridge University Press, 2007.

FIGUEROA, Ester. *Sociolinguistic Metatheory*. Ed. Pergamon, 1994.

GUAIMBÊ. Espaço e movimento criativo. Disponível em: <<http://www.guaimbe.org.br/>>. Acesso em: 2 set. 2012.

HALL, Stuart. *A indentidade cultural na pós-modernidade*. Trad. Tomaz Tadeu da Silva e Guacira Lopes Louro. 11. ed. Rio de Janeiro: DP&A, 2011.

HYMES, Dell. *Foundations in sociolinguistics: an ethnographic approach*. New Jersey: University of Pennsylvania Press, 1974.

LABOV, Willian. *Padrões sociolinguísticos*. Trad. Marcos Bagno, Maria Marta Pereira Scherre, Caroline Cardoso. São Paulo: Parábola editorial, 2008.

MARTINET, André. *Elementos de linguística geral*. São Paulo: Martins Fontes, 1978.

SCHERRE, Marta. Speech Community. In: BROWN, K. *Encyclopedia of Language and Linguistics*. 2. ed. Oxford: Elsevier, 2006.

SEARLE, J. R. *Mente, Linguagem e Sociedade: Filosofia no mundo real*. Trad. F. Rangel. Rio de Janeiro: Rocco, 2000.

SEVERO, Cristine Gorski. A comunidade de fala na sociolinguística laboviana: algumas reflexões. *Revista Voz das Letras*. Concórdia, Santa Catarina, Universidade do Contestado, n. 9, I/2008. Publicação on-line. Disponível em: <<http://www.nead.uncnet.br/2009/revistas/letras/9/92.pdf>>. Acesso em: 29 out. 2012.

Karla Alves de
Araújo França
Castanheira

Tânia Rezende
Ferreira Santos

24