

A LÍNGUA NHEENGATU E AS TÁTICAS DE CONSTRUÇÃO DA IDENTIDADE INDÍGENA ¹

NHEENGATU AND THE TACTICS IN THE CONSTRUCTION OF INDIGENOUS IDENTITY

Maria Sílvia Cintra Martins ²

As próprias falas e as línguas, independentemente da escrita, não se definem por grupos fechados que se compreendem entre si, mas determinam primeiro relações entre grupos que não se compreendem: se há linguagem, é antes entre aqueles que não falam a mesma língua. A linguagem é feita para isso, para a tradução, não para a comunicação (Deleuze & Guattari, 1995).

Resumo

Este trabalho comporta reflexões a respeito da inter-relação que se estabelece entre linguagem e identidade com base em referências das áreas de pesquisa de Linguística Aplicada e de Semiótica da Cultura (LOTMAN, 2005). Fundada em relatos de experiências de pesquisa, proponho a revisita à língua nheengatu, não da forma disfórica com que muitas vezes é abordada, mas tratando-se de se entender questões pertinentes à identidade social, dentro de uma abordagem complexa, contraditória e híbrida em que o nheengatu, língua frequentemente vista do ponto de vista de sua artificialidade, apenas como resultante de estratégias do colonizador (CERTEAU, 1984), pode ser vista do ponto de vista das táticas construídas pelos aborígenes para a preservação e reconquista de sua identidade.

Palavras-chave: identidade; semiosfera; tradução; nheengatu.

Abstract

In this paper, I develop reflections on the inter-relations existing between language and identity from an interdisciplinary approach, including references in the research fields of Applied Linguistics and Culture Semiotics (LOTMAN, 2005). Based upon research reports, I propose a review of nheengatu language, so that one may consider it not in a dysphoric way, but, instead, trying to understand certain issues inherent in social identity within a complex, contradictory and hybrid approach. I call the attention to the fact that one can consider nheengatu from a different point of view, and not only as a language seen in its artificiality as resulting from the colonizers' strategies (CERTEAU, 1984). It may also be considered from the perspective concerning the tactics constructed by the aboriginals in order to preserve and re-conquer their identity.

Keywords: identity; semiosphere; translation; nheengatu.

Kua resé ³

Aikué musapiri co-oficiais nheenga São Gabriel da Cachoeira tawa. Baniwa, Nheengatu, Tukano. Kwa Nheengatu, paá, uriku 8000 mirá ita upurungitá waá. Aikué, yuiri, Pará upé, amu mirasá upurungitá uputári nheengatu rupi. Anhembué wã mukui tendawa upé apinima apuderi arama. Kua muraki ramé amukamee waá identidade asuí nheenga umuatari yepeasu. Asendu-katu arã kua resé asikári wã Linguística Aplicada, Semiotica da Cultura asuí Antropologia ramé. Iké ambúri yamaité kuri amu nhengatu resewara duki sunde yasendu kuera. Supisawa suí kua nheenga. Kolonizatori ti umunhã aé (CERTEAU, 1984). kua nheenga uriku amu marandua. Indijina ita ugustári nheengatu ta supé arama uyumunhã kirimbawa. Kuarese ixé apurungitá kuri.

¹ Uma versão preliminar deste texto foi publicada em 2016 na Revista Digital de Políticas Linguísticas (RDPL) com o título “*O papel da língua nheengatu na construção da identidade indígena*”.

² Professora Sênior, Departamento de Letras, Universidade Federal de São Carlos, Brasil. Líder do Grupo de Pesquisa LEETRA (CNPq). Editora da Revista LEETRA Indígena. E-mail: msilviam@ufscar.br

³ Resumo em nheengatu elaborado por João Paulo Ribeiro (PPGL/UFSCar).

Introdução

Desenvolvi, no decorrer do mês de julho de 2010, pesquisa de campo de perfil etnográfico e participativo no município de São Gabriel da Cachoeira (AM), localizado no Território Etnoeducacional 1 (Alto Rio Negro), com vistas a averiguar: a) de que forma os principais parâmetros norteadores do trabalho na educação diferenciada, presentes no Referencial Curricular Nacional para a Educação Indígena - RCNEI (Brasil, 1998), vinham sendo compreendidos e reinterpretados pelos professores indígenas; b) de que maneira as questões próprias ao letramento e ao trabalho com a modalidade oral eram propostas no RCNEI e aplicadas pelos professores; c) como se dava ou não a aceitação da proposta da educação diferenciada nas comunidades do Alto Rio Negro e no que os valores que se construía implicavam questões tensionais; d) de que forma se dava a transição de jovens formados nas práticas letradas próprias à educação escolar indígena, de caráter diferenciado, para as práticas letradas acadêmicas, tendo-se em vista a presença de acadêmicos indígenas em nossa universidade.⁴

De forma a viabilizar a pesquisa atribuindo-lhe caráter participativo e colaborativo, oferecemos o curso de extensão universitária “*Formação em Educação Escolar Diferenciada e Inclusiva*” (PROEX/ UFSCar) com duração de trinta horas, dirigido a professores indígenas de Ensino Fundamental e Médio que trabalhavam na sede (ou seja, no centro urbano) ou nas comunidades.⁵

Este trabalho apresenta relato parcial dessa experiência e dos dados de pesquisa que foram gerados, e busca, também, chamar a atenção para o fato de que fenômenos que se dão em regiões mais comumente reconhecidas como pertencentes a dada fronteira geográfica – como é o caso dos fatos que se deram em São Gabriel da Cachoeira (AM) – trazem luzes para a compreensão daqueles outros fenômenos em que a característica dita de fronteira possa possuir menos visibilidade.

⁴ A Universidade Federal de São Carlos conta, desde 2008, com o acesso de estudantes indígenas através de vestibular diferenciado disponibilizando-se uma vaga em cada curso dos quatro campi para essa finalidade. No momento da escrita da versão preliminar deste trabalho, a representação indígena na UFSCar se dava através de 29 diferentes etnias, entre elas: balatiponé, xavante, pankararu, baniwa, kanela, atikum, wassu cocar, baré, cambeba, terena, manchinery, guarani mbya, pankará, pataxó, ha hã hãe, tupiniquim, huni kui, piratapuia, dessano, tukano, tariano, rickbatsa, xukuru.

⁵ Projeto de pesquisa com aprovação do Comitê de Ética CAAE – 0145.0.135.000-09.

É assim que o termo “fronteira” é utilizado aqui com sentido dúbio, já que a pesquisa inicial, no ano de 2010, a que me refiro, se deu, de fato, na região próxima à fronteira geográfica entre Brasil, Venezuela e Colômbia; exploro, no entanto, simultaneamente, o sentido de fronteira semiótica (LOTMAN, 2005) para dar conta do papel do *nheengatu* em outros territórios que não apresentam essa mesma localização geográfica própria das fronteiras nacionais.

Também o termo “tradução” adquire, aqui, um sentido bastante abrangente e relativamente diferente daquele com que estamos mais acostumados, ou seja, aquele em que se prevê a tradução lexical de palavra por palavra de uma língua nacional para outra, que lhe seria estrangeira. No caso deste trabalho, e na linha das postulações de Lotman (2005), a tradução é vista de forma mais abrangente e complexa, na medida em que não se pensa na tradução de forma descontínua, i.e., palavra por palavra, mas de forma contínua, em que, por um lado, do ponto de vista linguístico propriamente dito, postula-se uma abordagem transcategorial, em que são levados em consideração aspectos sintático-semânticos e também rítmicos; por outro, transcendem-se as questões linguísticas propriamente ditas, ao levarmos em consideração, também, e em relação de interação complexa, aspectos identitários e sócio-político-ideológicos. Além disso, a tradução é vista como fenômeno que se dá constantemente no funcionamento de cada língua e em seu diálogo com as outras línguas, fato que explica e ilumina o caráter heterogêneo, dinâmico e instável de toda e qualquer língua.

Vale chamar, ainda, a atenção, logo de início, para os dados destacados por Kezo (2014, p.8), relativos à heterogeneidade linguística em território brasileiro: “(...) atualmente temos a informação de que ainda existe uma complexidade de mais de 200 povos com mais de 180 línguas catalogadas”. Já segundo o último censo do IBGE (2010), há 274 línguas indígenas e 305 etnias diferentes em nosso país.⁶

1 Alguns pressupostos teóricos iniciais: a semiosfera, a fronteira e os processos de tradução

A fronteira semiótica (LOTMAN, 2005) é representada pela soma de filtros bilíngues: ao passar por eles, um texto é traduzido em outra (s) língua(s), fato que não implica, necessariamente, a tradução de uma língua em outra língua que seria considerada estrangeira,

⁶ Ver mais detalhes em: <https://indigenas.ibge.gov.br/estudos-especiais-3/o-brasil-indigena/lingua-falada>

nesse sentido em que falamos de línguas nacionais como o português, o inglês, o espanhol, o alemão, e nos processos de tradução de uma para outra dessas línguas.

Entende-se, a partir dessa ótica, que a tradução se dá a todo instante, enquanto mecanismo intrínseco ao funcionamento de toda e qualquer linguagem humana, já que - contrariamente aos discursos de caráter colonial e ideológico, que pressupõem a existência de uma língua nacional de caráter homogêneo - constata-se que não existem sistemas monosssemânticos isolados, sempre que enfocamos as línguas em seu funcionamento real e genuíno. A postulação de línguas homogêneas e estáticas possui caráter ideológico e mistificador, no sentido de servir a interesses políticos no ocultamento de uma realidade em transformação. De resto, o mesmo acontece na postulação de uma raça pura, em que o parâmetro racial é levado em conta para a determinação da indigeneidade, acrescido da exigência da manutenção de uma língua original e relativamente intacta.

Dentro de um enfoque que leva em conta as particularidades no funcionamento das línguas - e não as generalizações de caráter abstrato - a semiosfera, enquanto macroespaço semiótico, compreende, assim, um grupo de microespaços semióticos interligados, sendo que cada um desses espaços de caráter sócio-histórico-ideológico participa do diálogo e envolve um espaço de diálogo. O diálogo e a tradução dão-se constantemente e são responsáveis pelos fenômenos de dinamismo e transformação constante de toda e qualquer língua. É nesse sentido, aliás, que a heterogeneidade dos produtos, ou seja, o fato de que os textos em si (sejam orais ou escritos) se caracterizem por sua heterogeneidade e hibridação decorre da própria caracterização do espaço semiótico, de caráter sócio-histórico-ideológico, dinâmico e em constante transformação, em que se processam.

Em outras palavras: o espaço e o tempo sócio-históricos são, por natureza, dinâmicos e heterogêneos - conforme pude presenciar, de forma vívida e intensa, no município de São Gabriel da Cachoeira (AM), onde há a maior concentração de diferentes etnias indígenas (como os wanano, os baré, os yanomami, os desana, os kubo, os werekena, entre outras), e onde a língua portuguesa adquire caráter eminentemente burocrático, ao lado das outras quatro línguas co-oficiais desse município.

Fornecendo um exemplo pontual para ilustrar a teorização de que tratamos aqui, lembro da oportunidade em que presenciei uma reunião de professores indígenas, quando uma supervisora da Secretaria de Educação local passou-lhes algumas informações ao microfone. Ela falava fluentemente em *nheengatu* e eu podia perceber a constância com que se servia,

também, aqui e ali, de certos termos em língua portuguesa, sem nenhuma quebra ou interrupção em seus enunciados, de tal forma que os termos em língua portuguesa fluíam com naturalidade dentro de sua fala pautada prioritariamente em *nheengatu*. Servia-se de uma língua que se fazia de mesclas, de empréstimos, sempre que necessitasse de alguma referência que não teria um termo próprio na língua *nheengatu*.

É interessante notar, nesse sentido, que como língua franca o *nheengatu* tende a se hibridizar com as línguas locais, manifestando elementos sintático-semânticos diferenciados nas diferentes regiões (aqui nos referimos aos estados do Amazonas/AM e do Pará/PA) na medida em que dele se apropriam sujeitos provenientes de diferentes etnias: *baniwa*, *tukano*, *wanano*, entre outras, no caso do Alto Rio Negro (AM); *arapium*, *borary*, *maytapu*, *tupinambá*, entre outras, no caso de Santarém, na região oeste do estado do Pará, que servem, aqui, como exemplos ilustrativos para a nossa realidade nacional de pluralidade étnica e linguística.

Veremos, mais adiante, que, como língua geral ou língua franca, o *nheengatu* constituiu-se no desdobramento do tupi, o qual, por sua vez, já cumpria o papel de língua franca muito antes da chegada dos europeus a nossas terras. Dessa forma, embora não lhe seja privilégio, trata-se de língua com caráter eminentemente tradutório e de fronteira, língua de contato para falantes de uma diversidade de outras línguas, sejam elas o *tukano*, o *baniwa* ou a própria língua portuguesa, fato que lhe confere, de forma *sui generis*, porém não exclusiva, as qualidades de hibridismo, plasticidade e constante modificação.

A primeira fase da pesquisa de campo na região do Alto Rio Negro (com o cognome de “Cabeça do Cachorro” em função de seu delineamento no mapa do Brasil) levou-me à compreensão *in loco* da forma com que Lotman se dirige às modalidades oral e escrita da linguagem como quem se refere a línguas diferentes que se distribuem em diferentes semiosferas – sempre de forma contínua, ou seja, em diálogo constante, e não separadas ou fortemente delimitadas - sendo cada uma dessas esferas sócio-histórico-culturais dotada de um *ethos* próprio, ou seja, de uma identidade – também sujeita a contínuas transformações.⁷

⁷ Dados detalhados dessa pesquisa são relatados em Martins (2011; 2013a; 2013b).

2 Considerações sobre a língua *nheengatu*

O *nheengatu* é uma língua artificial, parcialmente idealizada pelos colonizadores e imposta por eles à população aborígine das terras de Pindorama a partir do século XVI? Ou é de preferência uma língua geral, língua franca adotada a propósito pelos próprios indígenas para sua comunicação e intercâmbio comercial? E, eventualmente, como no caso que presenciei em Santarém (PA), com vistas a sua auto-identificação ética e política como indígenas?

É fato que o *nheengatu*, tendo sido falado nacionalmente até meados do século XIX, sobrevive hoje, cerca de cento e cinquenta anos depois, somente na região norte do Brasil, tendo sido extinto em outras regiões? E como explicar que esse fato teria se dado como consequência de um decreto governamental – é assim, afinal, que funcionam e vivem as línguas?

Haveria indícios do *nheengatu* na estrutura da língua portuguesa, para além de eventuais empréstimos vocabulares?

Estas e outras questões ainda permanecem no horizonte do Grupo de Pesquisa LEETRA/“Linguagens em Tradução”/ (CNPq, sediado no Departamento de Letras da UFSCar) e tentam ilustrar, de toda forma, meu estranhamento diante da posição de alguns intelectuais com quem tive oportunidade de conversar quando ainda não tinha uma compreensão mais clara do estatuto da língua *nheengatu*. Em minha estadia, em 2010, em São Gabriel da Cachoeira, por exemplo, foi de uma antropóloga com ampla pesquisa na região do Alto Rio Negro que obtive a afirmação indignada de que o *nheengatu* teria um papel perverso e destrutivo em relação às línguas que, em seu entender, seriam mais genuínas, como o *wanano*, por exemplo. Já em outra oportunidade, foi uma professora de Linguística de meu departamento que afirmou para mim, com toda convicção - e querendo contestar o interesse de nosso Grupo de Pesquisa LEETRA no estudo da língua *nheengatu*) - que o *nheengatu* não é uma língua – dizia isso em função de sua certeza de que seria uma língua construída artificialmente pelos colonizadores.

Como língua geral ou língua franca, o *nheengatu* comporta elementos do tupi antigo dentro de uma sintaxe relativamente mais próxima daquela da língua portuguesa. Conforme Jecupé (1998), o tupi já se comportava como língua de comércio quando da chegada dos europeus no século XVI, de tal maneira que a característica de língua geral e hegemônica já lhe pertencia:

Há 3.000 anos houve uma série de acontecimentos que originaram uma grande cisão. Pois foi nesse período que começou a dominação tupy. Os Tupy, grandes navegadores de rios, caçadores e agricultores, se imbuem de um espírito

dominador (...). É a partir desse período que a língua e a cultura tupy se expandem por muitos povos de norte a sul do país (JECUPÉ, 1998, p.45).

O contato com a língua portuguesa, língua do povo dominador dentro da realidade que passou então a prevalecer, propiciou para que sofresse novos processos de hibridação e criouliização, de forma nada inédita na história da evolução dos povos e de suas línguas. Ou seja, o *nheengatu* não é – nem poderia ser – língua imposta pelo colonizador. Para refletir sobre a amplitude desse fenômeno, retomamos palavras de Ilari (2003), a respeito das línguas românicas, que podemos transpor para o que discutimos aqui:

A história das línguas românicas é um bom exemplo nesse sentido: os falares que ganharam o status de línguas nacionais passaram não só por um processo de transformação em koiné (caracterizado pelo descarte das formas mais marcadamente locais), mas ainda por um lento processo de elaboração dos recursos linguísticos necessários para atender às necessidades criadas pela crescente ampliação de interesses e pela diversificação cultural.

Chamou-nos a atenção, no entanto, a forma especial com que, por um lado, encontramos o *nheengatu* sendo falado nas ruas de São Gabriel da Cachoeira, ao lado das línguas co-oficiais *tukano* e *baniwa*, assim como da língua portuguesa (posteriormente, também a língua *yanomami* passou a ser reconhecida como co-oficial nesse município); por outro lado, presenciamos sua escolha como língua a ser ensinada de forma sistemática e oficial, pressupondo-se, em princípio, as diretrizes da Educação Indígena Diferenciada, porém com apenas duas horas semanais, nas escolas da sede, ou seja, dentro da oferta que convencionalmente é voltada a uma língua estrangeira.

Nesse momento, por outro lado, em visita à Secretaria da Educação local, pudemos conhecer diferentes iniciativas de produção de material didático em línguas indígenas, particularmente nas línguas indígenas que são co-oficiais nesse município. Uma vez que a Escola “Pamaali”, que se destaca entre as escolas dessa região, se localiza em território *baniwa*, foi nessa língua que pudemos manusear uma série de materiais didáticos mais sofisticados, levando-nos à pressuposição de que essa seria uma língua bastante preservada no Alto Rio Negro.

Mais tarde, com a produção do material Kabari Teepa (LEETRA Indígena, 15), trilingue, ou seja, em *nheengatu*, *baniwa* e português, vim a saber, por um graduando da etnia *baniwa*, que sua língua é bem pouco falada na região, sendo que seu povo adota o *nheengatu* como L1. Também dos *wanano* obtive informação semelhante, de que pouquíssimos

remanescentes dessa etnia ainda praticam sua língua, dando preferência ao *nheengatu*. De forma brincalhona, um deles referiu-se a essas mesmas pessoas que já não praticavam a língua de seu povo (incluindo a si mesmo) com palavra da língua *wanano* com o sentido de “estragado” (informação que nos foi passada em entrevista semi-estruturada em pesquisa de campo na região no ano de 2014).⁸

Foi, entretanto, em Santarém (PA) que se destacou, de forma especial, o funcionamento do *nheengatu* como instrumento de auto-identificação das populações ribeirinhas, fato que nos propiciou pensá-lo do ponto de vista das táticas construídas por diferentes povos indígenas para fazer frente ao processo (ainda em andamento) de colonização, e às estratégias de dominação com que passaram a conviver, particularmente desde a chegada dos europeus em território brasileiro no início do século XVI.

Retomando e aprofundando alguns pontos deste item antes de passar à experiência em Santarém, pondero que:

1. No município de São Gabriel da Cachoeira (AM), encontramos maior visibilidade para a convivência e entrecruzamento de diversas línguas indígenas. Nesse espaço, a língua portuguesa, como língua co-oficial ao lado do *nheengatu*, do *tukano*, do *baniwa* e do *yanomami*, tende a possuir caráter burocrático e se comporta, em certos espaços, como língua geral ou língua de comércio. Já nas escolas centrais (não cheguei a visitar as escolas de aldeia), possui caráter hegemônico.
2. Paradoxalmente, nesse ano de 2010, encontrei o *nheengatu* como língua a ser ensinada nas escolas da sede do município com apenas duas horas semanais, dentro da carga horária que nas escolas convencionais costuma ser atribuída a uma língua estrangeira, como a língua inglesa, por exemplo. Nesse sentido, concluí que a implementação do que se pretendia, em princípio, como Educação Escolar Indígena, deixava a desejar nesse contexto, adquirindo caráter burocrático, apenas.
3. Pude concluir, assim, por uma oscilação, entre aquilo de que pude ter conhecimento indireto, a respeito da Escola Pamaali como escola de aldeia, em que era dada ênfase

⁸ Segundo Kezo (2014), haveria quatro línguas co-oficiais no Brasil, três no município de São Gabriel da Cachoeira/AM (*nheengatu*, *baniwa* e *tukano*) e uma no município de Tacuru/MS (*guarani*). Mais recentemente, quando da publicação do volume “Escola Kariamã conta umbuesá” (LEETRA Indígena 17), obtive a informação de que a língua *baniwa* ainda é falada no Alto Rio Içana (região do Alto Rio Negro, perto da fronteira com a Colômbia). Também mais recentemente o *yanomami* passou ao estatuto de língua co-oficial em São Gabriel da Cachoeira.

à língua baniwa e à elaboração de materiais produzidos nessa língua, e a forma de funcionamento das escolas da sede do município, em que apenas a uma das quatro línguas indígenas co-oficiais era dado destaque, mesmo assim com carga horária reduzida.

4. Por um lado, foram os dados de pesquisa no município de São Gabriel da Cachoeira (AM) que trouxeram à tona, de forma mais marcante, o panorama heterogêneo em que circulam as línguas e o papel burocrático que a língua portuguesa adquire nesse contexto, diferente da característica homo-hegemônica que lhe é atribuída em outros contextos. Por outro lado, foram os dados gerados em pesquisa de campo em Santarém (PA) – relatados adiante - que me permitiram alertar para a forma com que a reinscrição (usando o termo proposto por Silva Meirelles, neste volume) de línguas indígenas possui forte caráter identitário e faz parte das táticas da reconstrução/reinscrição do *ethos* indígena com todas as derivações sócio-políticas, contra-hegemônicas, que lhe são próprias.

3 A produção de diferentes materiais e o papel identitário da língua nheengatu

Foi na pesquisa de campo no Alto Rio Negro que pudemos nos dar conta da importância da produção de material que contemple a lei 11.645/08, que dispõe em seu Artigo 26-A: “Nos estabelecimentos de ensino fundamental e de ensino médio, públicos e privados, torna-se obrigatório o estudo da história e cultura afro-brasileira e indígena” (informação disponível em http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/_ato2007-2010/2008/lei/111645.htm). Submeti, com base no reconhecimento dessa demanda, projeto a instituição de fomento e passei a investigar, junto a alguns graduandos de nossa universidade, como também a representantes de diferentes etnias (a *wanano*, por exemplo), a possibilidade da publicação de materiais didáticos enquanto artefatos culturais que pudessem propiciar a mediação entre diferentes semiosferas, no sentido atribuído por Lotman (2005) a este termo e levando-se em consideração o componente identitário que lhe é inerente.

Como parte desse projeto, visitei o município de Santarém (PA), sendo que iniciara, havia algum tempo, contato com o professor da Universidade Federal do Oeste do Pará (UFOPA), Florêncio Vaz Filho, que vinha desenvolvendo ação de divulgação e ensino da língua *nheengatu* junto às populações ribeirinhas, previamente denominadas caboclas, e em processo de auto-identificação como indígenas.

Nesse caso, no ano de 2015, pude acompanhar curso de formação de professores, agora voltado à aprendizagem da língua *nheengatu*, por cerca de quarenta e cinco professores de etnias diferentes, tais como *arapium*, *borary*, *maytapu*, *tupinambá*, *cara preta*, *cumaruara*, *tapajó*, *tupaiú*, *jaraki*, *apiaká* e *juruna*. O fato é que, semelhantemente aos *baniwa* e aos *wanano*, e de forma ainda mais intensa, esses professores já não tinham mais conhecimento das línguas de suas etnias, passando a ver na língua *nheengatu* a língua indígena para sua auto-identificação.

Apreendi, junto com eles, alguns elementos da língua *nheengatu*, e em certo momento do curso foi proposto que elaborassem um livro de leitura a ser utilizado com seus alunos – foi assim que surgiu “Nheengatu Tapajoara” (LEETRA Indígena 16), para o qual contribuí na orientação da importância de que, conforme a visada hoje presente na área de Linguística Aplicada, se explorassem diferentes gêneros do discurso para se propiciar a aprendizagem dessa língua. Propuseram-se narrativas históricas, receitas, letras de música, narrativas míticas, mapas, tabelas, glossários, tal como este trecho, elaborado pelos professores indígenas de forma coletiva e acompanhado de sua tradução, dentro de uma proposta de produção de material bilíngue:

Kuá mbeumbeusawaitá usasá waá mukiriarisawaitá rupi, mã 200 akaiú nhúntu. Yané ariaitá upurai upurungitá yumimisáwa rupi, u upitá ikúntu. Ma, wií aintá upurungitá píri, umukatúru arã kuá manduarisáwa awá umaramunha suí. Sesewara, yandé yaviverir? wií yané iwí upé.

Essas histórias foram passadas de geração por geração por quase 200 anos. Nossos avós precisaram falar escondido, ou ficar calados. Mas, hoje eles falam mais, para guardar a memória dos que lutaram. Por causa deles, nós ainda hoje vivemos na nossa terra. Porque ainda hoje nós, indígenas do rio Tapajós e Arapiuns, lutamos pela demarcação dos nossos territórios (LEETRA Indígena 16).⁹

Conforme pondera Bartlett (2007), esses sujeitos, à medida que não só utilizavam, mas eles próprios construía seus materiais, podiam letrar-se e sentirem-se letrados (“to be and to feel literate”). Mais do que isso: na linha do pensamento de Street (1993), e aplicando-o à realidade de que ora tratamos, eles se constituía como sujeitos indígenas em sua personalidade ao participar dessas práticas. Paradoxalmente, talvez, por abrirem mão da língua de sua etnia em favor de uma língua geral, uma língua de comércio. Humanamente, no entanto, na medida

⁹ Disponível em: <http://www.leetra.ufscar.br/libraries/index/page:1/type:2>

em que, uma vez apropriada, a língua do outro vinha a ser de seu pertencimento e de sua auto-identificação de caráter eminentemente ético e político.

À guisa de conclusão

Dizer que o *nheengatu* é uma língua de fronteira, a essas alturas, não nos traria nada de mais esclarecedor, já que sob a visada de Lotman (2005), assim como de Deleuze&Guattari (1995), o ser de fronteira faz parte do ser de toda linguagem, fato que nos conduz a todo instante aos processos de tradução e de hibridização, já que também possui caráter ideológico a presunção de que qualquer língua seria homogênea, ou de que poderia permanecer estática à medida que os sujeitos falantes – que dela se apropriam – transitam atravessando diferentes tempos e espaços. Contrariamente a essa presunção, toda língua tende a se modificar, a se hibridizar, a se transformar nesses espaços de constantes diálogos.

É dentro desse recorte espaço-temporal, que o *ethos* caboclo pode se converter em/ se reinscrever como *ethos* indígena pela apropriação de uma linguagem. Fato que não implica, apenas, um jogo de máscaras ou um jogo de cena, já que a auto-identificação, nesse caso, carrega consigo aspectos sócio-políticos e contra-hegemônicos, que se traduzem na territorialidade e nas reivindicações cidadãs ao direito de propriedade, em região de conflito, particularmente em função da presença de empresários donos de madeiras e de sua aversão ao fato de que caboclos desterrados venham a querer assumir a força de contestação que a aderência a uma língua e a uma ancestralidade (mesmo que de forma dúbia ou paradoxal) pode lhes propiciar.

Em outros termos: sabendo-se da exigência de caráter eminentemente político - mesmo porque põe em jogo questões de demarcação de terras indígenas – de que para serem reconhecidos, oficialmente, como indígenas aqueles que reivindicam esse status político necessitariam mostrar que dominam sua língua indígena, sujeitos oriundos de diferentes etnias indígenas – mas que já não conhecem sua língua ancestral – passam a adotar a língua *nheengatu* e a exigir seu reconhecimento oficial como indígenas. O que implica a exigência, política, do reconhecimento e demarcação de suas terras.

Vale ainda a pena destacar o fato de que, do ponto de vista dos Estudos da Linguagem e dos Estudos da Tradução, não há fundamento científico para a pressuposição, bastante frequente, de que a presença de uma língua de comércio ou língua franca leva, em todos os casos, ao apagamento de línguas e dialetos locais, ou, mesmo, que alfabetizar as crianças

indígenas em língua portuguesa, por exemplo, implicaria, necessariamente, processo de apagamento de sua língua, de sua cultura e de sua identidade.

Trata-se de área aberta à pesquisa para a qual podemos levantar hipóteses, princípios de trabalho ou questões instigadoras, tais como: a aprendizagem de uma língua conduz ao apagamento de outra ou, ao contrário, pode contribuir para sua maior compreensão? Em caso afirmativo, que circunstâncias seriam ou não propícias a isso?

Os resultados de pesquisa no município de Santarém (PA), aos quais fizemos referência neste trabalho, apontam para o fato de que, em situação de conflito e de esquecimento (ao menos parcial) da língua de seus ancestrais, a aprendizagem da língua *nheengatu*, enquanto língua franca e de contato entre indígenas, vem contribuindo para a reconquista – de caráter eminentemente ético e político - de sua identidade indígena e, podemos pressupor, de elementos de sua língua e de sua cultura ancestral.

Para concluir este artigo, avanço a afirmação instigadora: uma língua nunca ocupa o espaço de outra (exceto se pensarmos nos casos extremos de imposição, censura e violência colonial); ela se acrescenta à (s) outra (s), exatamente porque o espaço em que se insere, desde o início e sempre, é um espaço heterogêneo de tradução, entendendo-se, aqui, a tradução em sentido bastante amplo de passagem de um a outro contexto sócio-linguístico-cultural, e não a tradução naquele sentido em que é entendida mais corriqueiramente, de palavra por palavra, apenas.

A tradução a que nos referimos envolve, assim, a reinscrição identitária e a utilização/apropriação da outra língua de forma mista e híbrida, com forte poder de agência por parte do sujeito falante, à medida em que se inscreve em dada realidade sócio-histórica, ressignificando os espaços pelos quais transita.

Referências bibliográficas

BARTLETT, Lesley. (2007). To seem and to feel: situated identities and literacy practices. **Teachers College Record**. Columbia University. Volume 109, Number 1, 51-69.

BRASIL. Ministério da Educação. (1998). **Referencial Curricular Nacional para as Escolas Indígenas**. Brasília: MEC/SEF.

CERTEAU, Michel de. (1984). **The Practice of Everyday Life**. University of California Press, Berkeley.

DELEUZE, G.& GUATTARI, F. (1995). **Mil Platôs – Capitalismo e Esquizofrenia**. Rio de Janeiro: Ed. 34.

ILARI, Rodolfo. (2003). Linguagem – Atividade Constitutiva (Ideias e Leituras de um Aprendiz). **Revista Letras**, n. 61, especial, p. 45-76. Curitiba: Editora UFPR.

JECUPÉ, Kaka Werá. (1998). **A terra dos mil povos**. São Paulo: Peirópolis.

KEZO, Luciano Ariabo. (2014). Revendo a historiografia do Brasil. **LEETRA Indígena**. Número 8, volume 1. São Carlos/SP: Universidade Federal de São Carlos. Laboratório de Linguagens LEETRA. Disponível em www.leetra.ufscar.br

LEETRA Indígena. São Carlos/SP: Universidade Federal de São Carlos. Laboratório de Linguagens LEETRA. Disponível em http://www.leetra.ufscar.br/ckephp/pages/view_biblioteca

LOTMAN, Juri. (2005). **On the semiosphere**. *Sign Systems Studies*. 33.1.

MARTINS, Maria Sílvia Cintra. (2011). Os temas geradores e a educação escolar indígena diferenciada à luz dos conceitos de cronotopo, de etnicidade e de semiosfera. **Revista Língua&Literatura**. São Paulo: Humanitas.

MARTINS, Maria Sílvia Cintra. (2013a). **Literacy, ethnicity and style**. *Advances in Anthropology*, v. 3, 4A, pp.07-12. Disponível em <http://www.scirp.org/journal/AA/>

MARTINS, Maria Sílvia Cintra. (Org.). (2013b). **Ensaaios em Interculturalidade: Literatura, Cultura e Direitos de Indígenas em época de globalização**. Campinas: Mercado de Letras.

MARTINS, Maria Sílvia Cintra. (2016). O papel da língua nheengatu na construção da identidade indígena. **Revista Digital de Políticas Linguísticas**. Universidad Nacional de Córdoba (UNC), Facultad de Lenguas. Montevideo.

STREET, Brian. (2007). Perspectivas interculturais sobre o letramento. **Revista de Filologia e Linguística Portuguesa**, 7, 16-22.