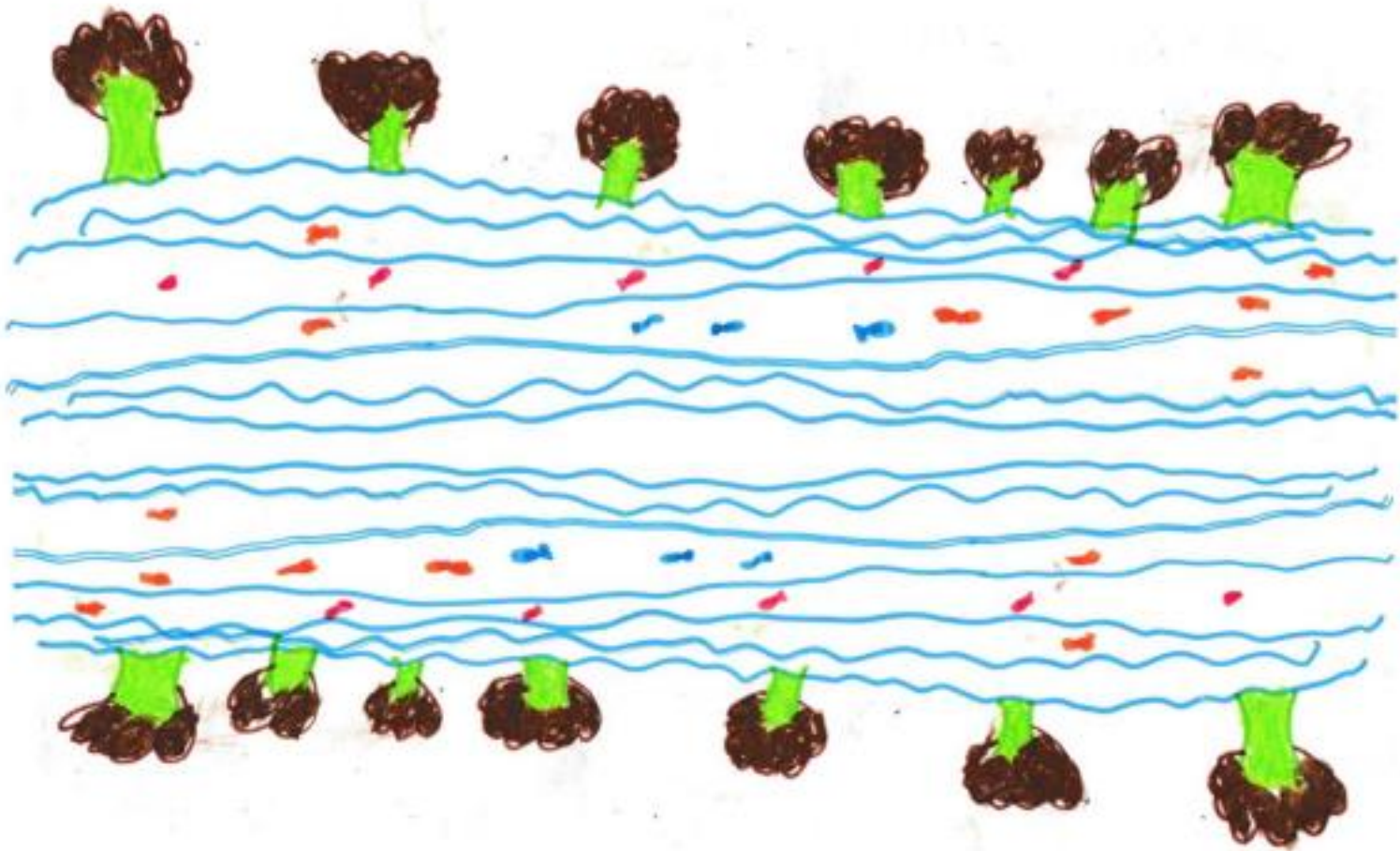


LEETRA • Indígena

Revista do Laboratório de Linguagens LEETRA
Universidade Federal de São Carlos



L | i

Volume

20

Olhares em que
se apre(e)nde o
mundo

LEETRA INDÍGENA

REVISTA DO LABORATÓRIO DE
LINGUAGENS LEETRA

Universidade Federal de São Carlos
VOLUME 20 – Número 01 – 2022

OLHARES EM QUE SE APRE(E)NDE O
MUNDO

Universidade Federal de São Carlos

Reitor

Profa. Dra. Ana Beatriz de Oliveira

Vice-Reitor

Profa. Dra. Maria de Jesus Dutra Reis

Universidade Federal de São Carlos – Campus São Carlos
Rod. Washington Luís, km 235 – Departamento de Letras – Sala 07
CEP: 13.565-906

www.leetra.ufscar.br / grupo.leetra@gmail.com

LEETRA INDÍGENA, v.20, n.01. Olhares em que se apre(e)nde o mundo, 2022 – São Carlos/SP: Universidade Federal de São Carlos, Laboratório de Linguagens LEETRA

Periodicidade semestral.

ISSN 2764-412X

Literatura indígena. 2. Literatura brasileira. 3. Sociedades indígenas

Revista do Laboratório de Linguagens LEETRA
Universidade Federal de São Carlos – SP – BRASIL
Volume 20, número 01 – 2022 – ISSN 2764-412X

Conselho Editorial

Ademário Ribeiro Payayá
Antônio Fernandes Góes Neto
Daniel Munduruku
João Paulo Ribeiro
Maria Silvia Cintra Martins
Natália Freire Belenttani
Patrik Rezende
Robin Wright

Editora

Maria Silvia Cintra Martins

Revisão

Antônio Fernandes Góes Neto
Maria Silvia Cintra Martins

Programação Visual

Julio César Ribeiro dos Santos
João Paulo Ribeiro

Apoio Técnico

Maria Silvia Cintra Martins

Sumário

APRESENTAÇÃO.....	5
	Maria Sílvia Cintra Martins
UM OLHAR PARA A MEMÓRIA E A HISTÓRIA DA LÍNGUA MATERNA INDÍGENA GUARANI: UMA ATO DE RESISTÊNCIA.....	7
	Bruna Maria Trento Rhuan Guilherme Tardo Ribeiro
A CURIOSA HISTÓRIA DOS COELHOS EM UMA ALDEIA KARITIANA (RONDÔNIA)	20
	Felipe Vander Velden
O GÊNERO AUTOBIOGRAFIA NA OBRA “MEMÓRIA DE ÍNDIO: UMA QUASE AUTOBIOGRAFIA” (2016), DE DANIEL MUNDURUKU.....	36
	Gleidiane Eugene
INFÂNCIA INDÍGENA.....	49
	Isaias Borja
AVENTURAS ETNOGRÁFICAS ENTRE OS INDÍGENAS CANOEIROS: A TRAJETÓRIA DA LINGUISTA ADAIR PIMENTEL PALACIO COM OS ARGONAUTAS GUATÓ NO CORAÇÃO DO PANTANAL –SUL-MATO- GROSSENSE.....	51
	Rosalvo Ibarra Ortiz
OCAS: EXISTIMOS, SIM! O NOSSO FUTURO DEPENDE DO NOSSO PASSADO	70
	Farney Tourinho de Souza
A REINSCRIÇÃO DE UMA LÍNGUA DESTITUÍDA: O NHEENGATU NO BAIXO TAPAJÓS.....	78
	Sâmela Ramos da Silva Meirelles
A LÍNGUA NHEENGATU E AS TÁTICAS DE CONSTRUÇÃO DA IDENTIDADE INDÍGENA.....	113
	Maria Sílvia Cintra Martins
MAPA CRIATIVO DA REGIÃO DO RIO JACARÉ GUAÇU.....	126
	João Paulo Ribeiro

Apresentação

Maria Sílvia Cintra Martins

A revista LEETRA Indígena é uma publicação do Laboratório de Linguagens LEETRA, sediado no Departamento de Letras da Universidade Federal de São Carlos/UFSCar. Com periodicidade semestral, comporta resultados de pesquisa, de discussões e reflexões em andamento no Grupo de Pesquisa LEETRA (CNPq), que abriga, entre outras, a linha de pesquisa “Estudos de Tradução e Poética”. Vale notar que a presença, desde o ano de 2008, de graduandos indígenas na UFSCar tem sido um dos principais motivadores da existência dessa linha de pesquisa, ao lado de outras como “Letramento digital e artefatos culturais”, “Línguas Indígenas” e “Letramento e Comunicação Intercultural”.

A revista LEETRA Indígena busca preencher o espaço hoje necessário do reconhecimento progressivo da importância e da validade da literatura que vem sendo produzida milenarmente por povos indígenas em território nacional, sem que ainda lhe tenha sido conferido o valor correspondente. Comporta, ainda, artigos científicos, resenhas, traduções, depoimentos de teor biográfico, assim como imagens diversas que remetam à temática da luta pela preservação de línguas e culturas indígenas.

Neste volume 20, “*Olhares em que se apre(e)nde o mundo*”, encontramos sete artigos, um poema e uma série de mapas produzidos como resultado de prática pedagógica centrada no enfoque e na luta pela preservação de culturas indígenas em íntimo contato com os territórios que habitam.

Em “*Um olhar para a memória e a história da língua materna indígena guarani: um ato de resistência*”, os autores defendem a preservação de línguas e culturas indígenas, centrando-se na língua de origem dos indígenas guarani, e argumentando com base na forma com que a preservação de uma língua se torna fundamental para a preservação da memória de um povo e de sua cultura.

Em “*A curiosa história dos coelhos em uma aldeia karitiana (Rondônia)*”, encontramos um estudo diferenciado na área de pesquisa de Antropologia, já que o autor se detém na forma com que indígenas karitiana se relacionam com diferentes animais, e com os coelhos em particular.

Em “*O gênero autobiografia na obra ‘Memórias de Índio: uma quase autobiografia’ (2016), de Daniel Munduruku*”, a autora discute o papel da autobiografia, como gênero entre a Literatura e a História, e se detém na obra “*Memórias de índio: uma quase autobiografia*”, de nosso escritor indígena - e também um dos fundadores da Revista LEETRA Indígena - Daniel Munduruku.

Logo em seguida, somos contemplados com o belo poema “*Infância Indígena*”, com tonalidade melancólica e memorialística, de Isaias Borja, pertencente à etnia Puri.

Em “*Aventuras etnográficas entre os indígenas canoeiros: a trajetória da linguista Adair Pimentel Palácio com os argonautas guató no coração do pantanal sul-mato-grossense*”, o autor, pertencente à etnia guarani-kaiowá, retoma, em forma de resenha, a tese pioneira da linguista Adair Pimentel Palácio, defendida junto à UNICAMP em 1984, sob a orientação de Aryon Rodrigues.

Em “*A reinscrição de uma língua destituída: o nheengatu no baixo Tapajós*”, a autora nos contempla com parte de sua tese de doutoramento com o mesmo título, defendida em 2020 junto ao IEL/UNICAMP.

O artigo seguinte, “*A língua nheengatu e as táticas de construção da identidade indígena*”, versa sobre a mesma questão que envolveu indígenas de diferentes etnias, no Noroeste do estado do Pará, na apropriação da língua nheengatu em seu processo de autoidentificação como indígenas.

Em “*Ocas: existimos, sim! O nosso futuro depende de nós*”, temos de forma adaptada um documento histórico, fruto dos trabalhos que a *Organização dos Cambebas do Alto Solimões* empreende em defesa de seus patrimônios imateriais e territórios.

Em formato epistolar, o último trabalho, “*Mapa criativo da região do rio Jacaré-Guaçu*” - que é seguido por mapas produzidos por jovens de sexto ano de escola da rede estadual do município de São Carlos/SP - relata como se deu a atividade pedagógica de caráter interdisciplinar que resultou na produção desses mapas e envolveu tanto a direção da escola, como parte de seus professores.

Além dos mapas que colorem esta edição, vários dos trabalhos aqui apresentados possuem diferentes ilustrações, entre mapas, desenhos e fotos diversas. Desejamos a todos uma leitura proveitosa e agradável!

UM OLHAR PARA A MEMÓRIA E A HISTÓRIA DA LÍNGUA MATERNA INDÍGENA GUARANI: UM ATO DE RESISTÊNCIA

UNA MIRADA A LA MEMORIA Y LA HISTORIA DEL LENGUAJE MADRE INDÍGENA GUARANI: UN ACTO DE RESISTENCIA

Bruna Maria Trento
Rhuan Guilherme Tardo Ribeiro¹

Resumo

O presente trabalho tem como intuito fortalecer a importância do contínuo uso da Língua Materna entre indígenas, é válido destacar que suas línguas são eternas memórias, e carregam vivências, histórias, culturas e hábitos que jamais poderão ser esquecidos. Ademais, as línguas indígenas carregam consigo inúmeras recordações de suas trajetórias, bem como se caracterizam como resistência ante todo o sofrimento vivenciado por esses povos, como por exemplo, a tentativa de aniquilação de suas existências, por parte dos invasores. Nesse sentido, recordamos que a imposição da Língua Portuguesa devido ao processo de colonização se constitui uma tentativa de extinguir as diversas línguas de povos nativos existentes, com o propósito de sobressair a cultura portuguesa considerada por eles como a única possível. Diante disso, o ensino da Língua Materna nas escolas indígenas deve ser mantido não apenas por ser um direito garantido, mas como forma de fortalecer as culturas dos povos originários, trazendo à tona todas as memórias e recordações dos tempos vividos por seus antepassados.

Palavras-chave: Memória; Povos indígenas; Língua Materna.

Resumen

El presente trabajo tiene como objetivo fortalecer la importancia del uso continuo de la Lengua Materna entre los pueblos indígenas, cabe señalar que sus lenguas son memorias eternas, y portan vivencias, historias, culturas y hábitos que nunca se pueden olvidar. Además, las lenguas indígenas llevan consigo innumerables recuerdos de sus trayectorias, además de caracterizarse como resistencia a todo el sufrimiento vivido por estos pueblos, como el intento de los invasores de aniquilar su existencia. En este sentido, recordamos que la imposición de la lengua portuguesa debido al proceso de colonización constituye un intento de extinguir las diferentes lenguas de los pueblos originarios existentes, con el propósito de resaltar la cultura portuguesa considerada por ellos como la única posible. Por ello, la enseñanza de la Lengua Materna en las escuelas indígenas debe mantenerse no solo porque es un derecho garantizado, sino como una forma de fortalecer las culturas de los pueblos originarios, sacando a la luz todos los recuerdos y memorias de la época vivida por sus antepasados.

Palabras clave: Memoria; Gente Indígena; Lengua materna.

¹ Doutor em Educação para Ciências e a Matemática pela Universidade Estadual de Maringá (PCM-UEM)

Introdução

Ao longo de todo o processo de colonização, inúmeros povos indígenas foram dizimados e escravizados. No intuito de expandir território, de propagar e impor a sua fé, a sua cultura e a sua linguagem, os invasores colonizadores europeus acabaram por causar o extermínio de inúmeros grupos nativos e suas linguagens, implicando que, atualmente, muitos dos povos remanescentes já não conseguem se comunicar em sua própria Língua Materna.

Dito isso, apontamos que este estudo intenciona relacionar fatos e dados históricos que comprovam que as línguas maternas indígenas ao longo dos anos estão lutando para não entrar no esquecimento por alguns fatores como a imposição sociocultural de culturas opressoras, sobretudo pela imposição da Língua Portuguesa como a única língua a ser falada e muito mais valorizada no âmbito nacional. Na contramão desse fato, evidenciamos que a língua guarani, utilizada como referência para esse trabalho, traz consigo inúmeras vivências e recordações que jamais poderão ser esquecidas. Logo, destacamos que alguns dos registros da época da colonização que estão escritos em Língua Materna devem ser preservados e, para que isso aconteça, é necessário que a linguagem também o seja.

Para realizar este texto, baseamo-nos em leis como a Lei de Diretrizes e Bases da Educação Nacional (LDB), o Referencial Curricular Nacional para a Educação Infantil (RCNEI) e dados do Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística (IBGE) para apontar a necessidade e importância da Língua Materna aos indígenas, neste caso, a Língua Guarani. Para dialogar com as discussões, valemo-nos de autores como Rodrigues (2003) e Garcia (2007), além de teóricos indígenas que defendem o assunto como Olívio Jekupé (2010) e Daniel Munduruku (2000). Assim, primeiramente discutiremos a questão da colonização e da imposição linguística e, posteriormente, apontaremos aspectos que evidenciem a valorização da Língua Materna indígena.

Imposição linguística colonizadora

Ao longo do século XVI, durante a invasão portuguesa no Brasil encontravam-se aqui distintos povos indígenas com diferentes culturas, histórias e linguagens. Esses povos eram diversos quanto ao seu fenótipo, pinturas corporais e a língua a qual falavam. A cargo da imposição linguística e da visão superior dos colonizadores, nesse processo histórico foram utilizados diferentes termos pejorativos para se referir a estes povos, que atualmente são

8

denominados como *indígenas, povos originários, nativos ou reconhecidos pelo nome do seu grupo étnico*, muito embora esses nomes carreguem inúmeras memórias do sofrimento vivido por cada qual. Além disso, ao longo dos tempos foram se perdendo inúmeros quesitos culturais, bem como sua linguagem, essa que é marca registrada de cada grupo singular indígena.

Destacamos que no momento da chegada dos colonizadores portugueses ao Brasil, segundo Rodrigues (2003), havia aqui cerca de 700 línguas indígenas, que possivelmente seriam o mesmo número de etnias distintas. Por conta da tentativa de extinção dos povos, reduziu-se drasticamente este número! Hoje, segundo dados do último censo do IBGE em 2010, no país encontram-se 305 povos indígenas e apenas 274 línguas distintas, que também se encontram em situação de risco de extinção, como afirma Maher (2010). Entende-se então que essa linguagem é a base da memória que fortalece a identidade indígena.

Outro dos fatores que causaram a extinção de inúmeras línguas e povos indígenas foram as tragédias que ocorriam na época da colonização, como por exemplo, o suicídio de indígenas que não se sujeitavam a servir de escravos aos colonizadores, que se perpetua até as datas atuais, sendo silenciado muitas vezes pelas dores indígenas. Além disso, outros inúmeros nativos acabaram morrendo pelo contágio de doenças trazidas pelos europeus, como gripe, sarampo, varíola e sífilis. Por sua vez, outros foram utilizados como mão de obra descartável, até serem levados à morte, taxados como velhos, incapazes e preguiçosos, sendo “dispensados” da pior forma possível. Em decorrência destes fatos, boa parte da população indígena acabou sendo dizimada historicamente.

Mesmo após a proibição oficial da escravidão no Brasil, em 1888, os invasores-colonizadores tentaram catequizar os indígenas, forçando-os a deixar sua cultura e linguagem, com a alegação de que seus modos de ser, pensar e suas crenças não eram dignas aos olhos da corte europeia. Sobre isso, Silviano Santiago (2000, p. 16) afirma que:

Pela mesma moeda, os índios perdem sua língua e seu sistema do sagrado e recebem em troca o substituto europeu. Evitar o bilinguismo significa evitar o pluralismo religioso e significa também impor o poder colonialista. Na álgebra do conquistador, a unidade é a única medida que conta. Um só Deus, um só rei, uma só língua.

Diante desta trajetória, os povos que não tinham origem europeia eram chamados e considerados inferiores. Suas culturas e línguas também eram menosprezadas, sob a perspectiva de que a existência de línguas implicaria no advento de várias crenças e religiões. Assim sendo,

a imposição linguística, no caso a portuguesa, e a proibição das crenças ancestrais foram algumas das estratégias que os invasores utilizaram para a dominação. Nesse sentido, assevera Garcia (2007, p. 26): “A tentativa de impor aos índios a Língua Portuguesa tinha como objetivo formar um contingente populacional suficiente para habitar as suas fronteiras, garantindo, assim, a permanência dos seus domínios”. Ou seja, lugar onde os colonizadores dominariam.

A título de exemplo, apontamos que a cultura indígena guarani, utilizada como referência por este estudo, segue a tradição de contar com vários deuses, como o Deus da água, da terra, dos animais, do fogo, etc. Assim, ainda que sua cultura se mantivesse viva ao longo dos séculos, um fato é que os ancestrais desse povo foram catequizados e forçados a crer em um só Deus e, conseqüentemente, uma só religião que obedecesse a apenas um rei, o que poderia causar a aniquilação de sua cultura. Porém, mesmo com toda a impunidade existente, não conseguiram catequizar a todos e restaram algumas etnias para agraciar o país com sua cultura.

Diferente de países como México e Guatemala, onde a cultura predominante é a indígena, ou até mesmo no norte do Brasil, devido ao grande número de habitantes indígenas, no Brasil foram poucos povos indígenas que restaram, levando em consideração os altos números de povos que aqui viviam na chagada dos europeus, já que quanto mais eles tentassem resistir à cultura imposta pelo invasor, menos sobreviveriam. Atualmente, aos olhos da grande maioria da população brasileira, os indígenas continuam “invisíveis” e à mercê das influências dos “juruá”, povos não indígenas, que continuam ao longo dos anos a tratá-los como inferiores, selvagens e sem cultura.

Hoje, o advento e a propagação da tecnologia facilitam a sobrevivência linguística indígena e o fortalecimento de tradições socioculturais de muitos povos indígenas. Isso implica no aproveitamento dessa tecnologia que avança para resistir e lutar pela preservação da herança cultural indígena e sua linguagem. Muitos desses povos permanecem vivos e suas memórias cada vez mais lúcidas, ainda que historicamente esses povos nativos tenham sido forçados a não externalizar suas manifestações culturais, sociais, históricas e identitárias.

Lembramos ainda que, por questões estratégicas, políticas e de sobrevivência, aprender a Língua Portuguesa se faz necessário aos povos originários por questões de comércio, saúde, trabalho e educação. Isso não significa dizer que eles deixarão de lado a sua cultura, apenas que sobreviverão para continuar mantendo a chama cultural acesa. Persistir na permanência da Língua Materna é um ato político de resistência e deve ser preservado, pois ela chegou primeiro,

antes dos rituais ou de qualquer influência não indígena, quando cada povo se comunicava com a sua linguagem, essa que está carregada de memórias e vivências socioculturais.

Fortalecimento da Língua Materna

A trajetória contada pelos indígenas da chegada dos portugueses ao Brasil é um tanto quanto adversa a que está registrada nos livros didáticos, fato que se deve a uma tentativa de apagamento de sua memória e história que tem como base comprobatória e científica os primeiros escritos enviados pelos escrivães a Portugal. Este fato significativo deve-se as questões de domínio e exploração do território que ocasionou a opressão acerca da língua indígena, onde a única solução foi seguir repassando entre gerações as legítimas histórias, o que se tornou um movimento cultural de extrema importância dentre as comunidades.

Toda essa covardia e tentativa de apagamento das Línguas Indígenas teve início com a institucionalização da Língua Portuguesa por meio da catequização dos povos originários em uma falsa tentativa de “enraizar” a herança cultural indígena, sendo que na verdade somente foi uma maneira de impor domínio português nas terras invadidas, o que mais tardiamente gerou uma mistura de Línguas Indígenas formando a língua originária brasileira, que tem por base além das línguas indígenas, a portuguesa e a espanhola.

Hoje a luta desses povos é severa para tentar manter acesa a herança cultural deixada por seus antepassados. A Língua Materna é a principal busca entre as etnias dentro das aldeias, pois é importante continuarem seguindo os ensinamentos deixados pelos antigos e assim seguir repassando às próximas gerações. Além disso, é um modo de resistência que a sociedade atual indígena encontrou para preservar sua cultura, de geração para geração, não deixando que as influências não indígenas afetem a preservação da cultura.

Para Mattoso Câmara (1965), em relação à língua o etnocentrismo ainda é maior, porque a língua se integra no indivíduo e fica sendo o meio permanente do seu contato com o mundo extralinguístico, com o universo cultural que o envolve. Sem incentivos, muitas vezes a língua naturalmente pode morrer. Por conta do crescimento da globalização e do processo de entrada da cultura portuguesa na vida dos indígenas do Brasil, tem-se acelerado o processo de perda identitária indígena. No ensino escolar, se vê claramente este processo acontecer devido ao ensino de língua portuguesa, acesso à internet, televisão, uma inundação de tecnologias dentro da sua cultura, então o próprio indígena acaba por perder o incentivo pela expansão de sua cultura.

Nesta trajetória, encontramos diversos arpoadores indigenistas, como pesquisadores, professores, estudantes, antropólogos, linguistas etc., que lutam pela eternização dessa memória, reafirmando em dizer o quão maravilhosa é a cultura indígena. Podemos citar o escritor indígena Olívio Jekupé, do povo indígena guarani (2010), que saiu de sua comunidade, estudou e poderia ter esquecido de sua comunidade indígena guarani, mas preferiu usar este conhecimento para manter vigorosas lembranças de seu passado e presente no futuro em seus diversos escritos.

Baseado em sua obra *Conhecendo uma aldeia indígena*, o autor aborda o tema linguagem com relação à língua materna Guarani: “a língua é o mais forte traço de identidade Guarani. É pela oralidade que educam suas crianças” (JEKUPÉ, 2010, p. 28). Retomando que a Língua Materna indígena, seja ela guarani ou qualquer outra, é uma das marcas identitárias que caracterizam a riqueza e a heterogeneidade dos povos nativos. É com ela – a língua – também, que estes povos revelam, recordam e transmitem a sua cultura e os ensinamentos que os mais velhos passam aos mais novos e tudo para que se preservem tradições e visões de mundo às suas futuras gerações (JEKUPÉ, 2010). Nesse sentido, o escritor indígena, Daniel Munduruku (2000, p. 92) afirma: “O conhecimento na sociedade indígena é dominado pelos mais velhos. Mesmo que uma pessoa saiba todas as coisas sobre o seu povo, sobre a sua tradição, se houver alguém mais velho presente naquele espaço, é de direito que o mais velho responda o que lhe foi perguntado”.

No caso específico do guarani, apontamos que essa língua obteve um reconhecimento nacional, também, por ser falada por um maior número de não indígenas. Isso ocorre em países como Argentina, Paraguai, Bolívia e Brasil. No Paraguai, por exemplo, apenas 5% da população é indígena, acredita-se que por este fato a língua se divide em várias formas distintas de falar o guarani. Segundo o censo de 2010 do IBGE, atualmente o Brasil tem como território indígena 13% do país e conta com cerca de 896 mil habitantes na região, sendo que apenas 434 mil pessoas falam e preservam a sua Língua Materna, um número bastante reduzido e que vem diminuindo com o passar do tempo.

Devido a esse fato, alguns indígenas começaram a se preocupar com o sumiço de suas línguas maternas. Assim, apesar de sempre terem sido contra as escolas desde o momento da catequização pelos Jesuítas, pois acreditam que eles devem ter sua própria educação dentro das casas de reza, onde cada um é livre para entrar e sair, os indígenas perceberam que poderiam usar a instituição escolar a seu favor. Dessa forma, estes povos lutam para que todas as escolas

das aldeias tenham assegurado em seu currículo o ensino da Língua Materna para, assim, conseguirem que a escola passe a ser vista como um local para o resgate da identidade étnica e preservação da Língua Materna.

As práticas educativas que devem ser desenvolvidas em um espaço da comunidade indígena devem considerar a realidade na qual os alunos estão inseridos, haja vista que na Educação Escolar Indígena a comunidade e a escola fazem parte de um mesmo contexto de aprendizagem e não possuem a distinta função social como na realidade dos não indígenas, e a sua Língua Materna deve assegurar esse fortalecimento cultural.

Fruto dessas reivindicações, em 1996 a LDB normatizou e assegurou o ensino da Língua Materna em todas as escolas indígenas de acordo com cada etnia, conforme o fragmento a seguir: “Cada povo tem o direito constitucional de utilizar sua Língua Materna indígena na escola, isto é, no processo educativo oral e escrito, de todos os conteúdos curriculares, assim como no desenvolvimento e reelaboração dinâmica do conhecimento de sua língua” (BRASIL, 1996). Estabelece no artigo 78 da LDB e garante o respeito às culturas, bem como formação aos professores:

Art. 78. O Sistema de Ensino da União, com a colaboração das agências federais de fomento à cultura e de assistência aos índios, desenvolverá programas integrados de ensino e pesquisa, para oferta de educação escolar bilingüe e intercultural aos povos indígenas, com os seguintes objetivos:

I - proporcionar aos índios, suas comunidades e povos, a recuperação de suas memórias históricas; a reafirmação de suas identidades étnicas; a valorização de suas línguas e ciências;

II - garantir aos índios, suas comunidades e povos, o acesso às informações, conhecimentos técnicos e científicos da sociedade nacional e demais sociedades indígenas e não-índias.

Porém, atualmente, poucos são os profissionais com formação acadêmica específica dentro das aldeias que possam ministrar essas aulas. Outro fator é a necessidade de materiais diferenciados, que não são ofertados pelos núcleos de educação. Dessa maneira, cada um desses profissionais tem de providenciar o seu próprio material se quiser ministrar suas aulas. A lei também garante que: “Cada povo tem o direito de aprender na escola o português como segunda língua em suas modalidades oral e escrita, em seus vários registros – formal, coloquial, etc.” (BRASIL, 1996, p. 24). Contudo, não se pode esquecer que a língua portuguesa deve ser atribuída somente como segunda língua e nunca como primeira, como já tem acontecido em

inúmeras escolas de aldeia, pois segundo Grupioni (2006, p. 44), este bilinguismo tem o intuito de valorizar a cultura predominante.

Destaca Ribeiro (2019) que, hoje, a escola indígena conta com respaldo legal que lhe garante um tratamento diferenciado e próprio. Envolve em seus programas os acontecimentos e as festividades que são típicas da comunidade, oferta uma educação de modo a fortalecer a sua identidade, a valorização das línguas indígenas, da ciência e o acesso às informações e aos conhecimentos técnicos e científicos da sociedade nacional e demais sociedades indígenas e não indígenas.

O autor ainda defende que a presença das instituições de ensino nos aldeamentos indígenas se inicia pela necessidade de inserir e reproduzir, de modo igualitário, as relações de trabalho aos indígenas nas comunidades fora do aldeamento, sendo, também, um meio de se apropriar do saber científico e dos conhecimentos multiculturais dos não indígenas, ressaltando e promovendo o multiculturalismo nas muitas relações sociais, pois é na escola que o aluno indígena fortalece sua língua materna e aprimora a sua segunda língua, que é o português, aprende os costumes do não indígena, podendo, assim, se inserir no mercado de trabalho e compreender os hábitos das demais culturas (RIBEIRO, 2019).

Ainda, segundo o RCNEI, o bilinguismo é indispensável, pois através de sua língua se manifestam culturalmente, também trabalhar a interculturalidade nas escolas, ensinando aos alunos a respeitarem outras culturas, bem como devem respeito à sua (BRASIL, 1998, p. 24-25). Dessa forma, ainda que uma língua seja a mais prestigiada e com o maior número de falantes, ela jamais poderá existir sozinha, sem que haja uma referência ou “empréstimos”, pois quanto maior este número mais pessoas irão falá-la e mais inesquecível ela se tornará, como afirma David Crystal: “As línguas não existem isoladas, sem contato com outras, sendo que aquelas com mais prestígio internacional, decorrente principalmente do poder econômico de seus falantes, exercem mais influências que outras” (CRYSTAL, 2005, p.62).

A língua materna não é só a língua mãe, ela é um dado biográfico, que faz parte da nossa história. Por mais que aprendamos outras línguas, é por ela que aprendemos a amar e recebemos os primeiros ensinamentos, é por ela que vemos o mundo. Neste caso, tem-se uma sociedade que durante milênios conheceu uma região, viveu sobre ela, viveu experiências pessoais de comunidade, de relacionamento humano e social e construiu para isso uma maneira de expressão, que é a língua. Essas sociedades trouxeram ensinamentos que perduram até os

tempos atuais, como a domesticação da maior parte das plantas que hoje movem o mundo, e esse fato se tem por conta do aprendizado da língua materna indígena.

Quando muitos não têm o conhecimento de que a maior parte das palavras, nomes de ruas, cidades e comidas tradicionais são palavras do cotidiano, de origem indígena, como por exemplo o nome que leva as cidades de Jacareí e Jundiaí, e alimentos como a tapioca, paçoca e vários outros. Língua e sabedoria andam juntos, e é com essa língua que se aprende que não podemos ser soberanos à natureza.

Enquanto patrimônio cultural e identitário de cada povo, nenhuma língua falada no mundo poderia ter sido apagada, ainda que tenha um número pequeno de falantes, pois todas elas possuem características específicas e são portadoras de recordações e ensinamentos. Em sua maioria as línguas esquecidas são as indígenas, devido a inúmeros fatores, principalmente pela imposição de línguas por parte dos colonizadores. Em certo ponto, quando se tornou insustentável controlar a extinção de algumas dessas, as questões da linguagem se tornaram Patrimônio Imaterial da UNESCO (2003, p. 03), onde diz-se que:

1. Entende-se por “patrimônio cultural imaterial” as práticas, representações, expressões, conhecimentos e técnicas - junto com os instrumentos, objetos, artefatos e lugares culturais que lhes são associados - que as comunidades, os grupos e, em alguns casos, os indivíduos reconhecem como parte integrante de seu patrimônio cultural. Este patrimônio cultural imaterial, que se transmite de geração em geração, é constantemente recriado pelas comunidades e grupos em função de seu ambiente, de sua interação com a natureza e de sua história, gerando um sentimento de identidade e continuidade e contribuindo assim para promover o respeito à diversidade cultural e à criatividade humana. Para os fins da presente Convenção, será levado em conta apenas o patrimônio cultural imaterial que seja compatível com os instrumentos internacionais de direitos humanos existentes e com os imperativos de respeito mútuo entre comunidades, grupos e indivíduos, e do desenvolvimento sustentável.
2. O “patrimônio cultural imaterial”, conforme definido no parágrafo 1 acima, se manifesta em particular nos seguintes campos:
 - a) tradições e expressões orais, incluindo o idioma como veículo do patrimônio cultural imaterial;
 - b) expressões artísticas;
 - c) práticas sociais, rituais e atos festivos;
 - d) conhecimentos e práticas relacionados à natureza e ao universo;
 - e) técnicas artesanais tradicionais.

Nesse cenário, a língua é vista como a memorização dos traços culturais daquela etnia e tudo o que foi elaborado para sua criação, toda sua estrutura e base linguística. Ao desaparecer uma língua, também com ela se vai tudo o que foi construído até então, ocorre o rompimento

de uma história e parte da sua cultura é levada ao esquecimento. A morte de uma língua pode ser considerada uma tragédia, pois com ela também morre toda a história vivenciada por aquele povo. Por este fato, foi de suma importância as questões de linguagem entrarem para o Patrimônio imaterial, como concorda Laraia (2004). Para o pesquisador, este registro é positivo e mostra que a partir deste momento é de responsabilidade também do governo preservar as línguas existentes e fazer com que as que foram “abandonadas” retornem, não só como língua falada, mas como história, “sem com isto assumir o papel de intervenção no processo criativo espontâneo da sociedade” (Laraia, 2004, p. 18).

Para que uma língua seja considerada viva, ela precisa ser utilizada dentro da comunidade. É de costume dentro de suas casas, entre si, conversarem em guarani, mas quando chegam ao ambiente escolar encontram professores e profissionais da área que apenas falam o português e, aos poucos, sem ao menos perceber, ocorre o deslocamento linguístico cultural. Mas segundo o RCNEI:

Se a comunidade tiver claro que cada língua tem o seu território, o seu domínio, e se ela mantiver cada língua em seu lugar específico, então a tendência é que seus membros permaneçam bilíngues. O problema, no entanto, é que devido à pressão social contra o uso das línguas indígenas, seus falantes passam a utilizar a língua portuguesa em ambientes que tradicionalmente não lhe pertencem (BRASIL, 1998, p.118).

Entende-se que todas as comunidades linguísticas, principalmente as subalternizadas, como os povos indígenas, devem lutar por meio da educação para ter o lugar que lhes foi negado ao longo de sua trajetória desde a colonização, buscando retirar todo o preconceito racial e étnico envolvido, tornando uma cultura valorizada e que assim seja vista pela sociedade em geral, bem como a deixada pelos portugueses aos brancos. Confirma Todorov (2009), quando diz que temos que preservar viva a memória do passado, não para que seja feita uma reparação no erro cometido, mas para que sirva de alerta para futuros danos sofridos. Conforme o pesquisador, “em nome deste passado não se deve atuar em menor medida sobre o presente” (TODOROV, 2009, p.58).

A preservação da língua indígena guarani difere em aspectos culturais relevantes para a sociedade. Eles buscam constantemente a valorização tanto de sua língua, que no país vizinho é uma língua oficial, quando pela questão cultural, que deve ser valorizada como a principal, pois como a própria história conta, o Brasil já era habitado pelos mesmos e sendo assim já havia culturas e linguagens predominantes, que lhes foram roubadas, sem alternativas de escape. Hoje luta-se então pela eternização constante desta memória na qual a língua é o início de tudo.

Todo passado é regido pela eternização da memória, nela está presente a oralidade que nos leva a um retorno no tempo e está diretamente ligada ao presente. Para a cultura Guarani, eles só podem confirmar quem são, a partir dos contos dos que foram seus antepassados, ou seja, é uma via que estará sempre interligada, presente ao passado, como afirma Baptista (2018, p. 20-21): “A base do verdadeiro diálogo entre os povos está, sem dúvidas, no passado que eles compartilham, bem como no futuro que sonham. E esse passado inclui os antigos relatos da terra, os mitos e mistérios”. Toda língua representa uma vida, alma e representatividade de um determinado povo, sem essa não haveria existência humana. Essa tradição vem tentando ser passada entre as gerações pelos indígenas e aos poucos está se perdendo, pois os anciãos estão morrendo e são poucos os jovens que querem continuar seguindo essa tradição e, principalmente, falando essa língua tão diferente da sociedade atual.

Ao se dar conta de que ao manter a Língua Materna viva dentro das aldeias recupera-se o tempo vivido pelos antepassados e dá-se continuidade à identidade do povo, aos poucos as alternativas são moldadas para que, em conjunto com as transformações sociais e tecnológicas, sejam implantadas as didáticas culturais, reinventando formas de preservar a cultura, associando com a inevitável mudança de vida humana, seguindo em uma constante luta pelas tradições e memorizações.

Considerações finais

Com base no estudo apresentado, os indígenas têm buscado diferentes formas de se adequarem à realidade atual sem deixar de manter sua Língua Materna, utilizando como meio de auxílio as novas tecnologias para que essas linguagens sejam preservadas e lembradas como parte da história e eternização da memória, não somente indígena, bem como a história da constituição humana brasileira.

A luta constante pelo predomínio da língua indígena dentro das comunidades persiste e tende a crescer cada dia mais, com o apoio dos não indígenas que estão dedicados a este ofício, mostrando aos povos indígenas que sua língua e cultura é valorizada, e também fazemos parte dela, mesmo que distantes, todos temos sangue indígena correndo nas veias. E, assim, busca-se torná-la uma memória honrosa, transformando-a em língua oficial do país, bem como já se tem feito em outros.

Valorizar as culturas indígenas é despertar um enriquecimento na herança do Brasil, sendo primordial para a existência humana, é reconhecer que, antes da coroa, espelho, joias e

roupas, existia uma cultura baseada em tradições familiares, como as danças, uso de cocar, a fabricação das próprias “joias” com pedaços de natureza, também pela espiritualidade e uma linguagem que jamais poderá ser esquecida e que podemos cada vez mais fazer parte desta vivência.

Assim, destacamos a importância do fortalecimento das línguas indígenas como patrimônio cultural brasileiro. A formação dos aspectos socioculturais que formam nossas culturas deve ser protegida pelos órgãos públicos, e assegurado o direito em defesa dos povos originários de manter suas alteridades culturais, cotidianas, alimentícias, medicinais, artesanais, linguísticas, educacionais e espirituais.

Referências bibliográficas

BAPTISTA, Josely Viana. **Roça Barroca**. São Paulo. Editora SESI-SP; 1ª edição. 2018, p. 20-21.

BRASIL. Ministério de Educação e do Desporto / Secretaria de Educação Fundamental. **Referencial Curricular Nacional para as Escolas Indígenas**. Brasília: MEC/SEF, 1998, p. 24-25, 118-120.

BRASIL. Ministério da Educação e Desporto. **Lei de Diretrizes e Bases da Educação Nacional**. Brasília: Congresso Nacional, 1996

CÂMARA Jr., J.M. **Introdução às Línguas Indígenas Brasileiras**. Rio de Janeiro: Livraria Acadêmica, 1965.

CRYSTAL, David. **A revolução da linguagem**. Tradução Ricardo Quintana. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editores, 2005

GARCIA, Elisa Frühauf. **O projeto pombalino de imposição da língua portuguesa aos índios e a sua aplicação na América meridional**. 2007. Disponível em: <http://www.scielo.br/pdf/tem/v12n23/v12n23a03> Acesso em: 20 de jul.2021.

GRUPIONI, Luís Donisete. Benzi. Contextualizando o campo da formação de professores indígenas no Brasil. IN. (Org). **Formação de professores indígenas: repensando trajetórias**. Brasília: MEC/SEC/AD, 2006, p.44.

IBGE. **Os indígenas no censo demográfico**. Primeiras considerações com base no requisito cor e raça, 2010. Disponível em: <https://ww2.ibge.gov.br/indigenas/indigena_censo2010.pdf>. Acesso em: 01 ago 2021.

JEKUPÉ, Olívio. **Tekoa conhecendo uma aldeia indígena**. São Paulo. Global editora, 2010.

LARAIA, Roque de Barros. Patrimônio imaterial: conceitos e implicações. In: TEIXEIRA, João Gabriel L. C.; GARCIA, Marcus Vinícius Carvalho; GUSMÃO, Rita. **Patrimônio imaterial, performance cultural e (re)tradicionalização**. Brasília: ICS-UnB, 2004.

MAHER, T. de J. Machado. Políticas linguísticas e políticas de identidade: Currículo e representações de professores indígenas na Amazônia Ocidental Brasileira. **Currículo sem Fronteiras**, v. 10, n. 1, p. 33-48, Jan./Jun. 2010, p.177.

MUNDURUKU, Daniel. **Coisas de Índio**. São Paulo: Callis Editora, 2000, p. 92.

RIBEIRO, R. G. T. Práticas educativas de matemática implementadas no Ensino médio em um colégio estadual indígena Guarani. 104 p. **Dissertação (Mestrado)** do Programa de Pós-graduação em Ensino, Universidade Estadual do Oeste do Paraná, Foz do Iguaçu, Brasil (2019).

RIBEIRO, R. G. T.; MACHADO, S. R. A. ; MELO, M. S. ; TRIVIZOLI, L. M. . O ensino de matemática por meio de estudos Etnobotânicos em uma comunidade indígena Guarani. **Revista Valore**, v. 6, p. 1853-1871, 2021.

RODRIGUES, A. Aspectos da história das línguas indígenas da Amazônia. In: SIMÕES, M. do S. (Org.). **Sob o signo do Xingu**. 1. ed., v. 1, Belém, PA: UFPA, IFNOPAP, 2003.

SANTIAGO, Silviano. **Uma literatura nos trópicos**. Rio de Janeiro: Rocco, 2000.

TODOROV, Tzvetan. **A literatura em perigo**/ Tzvetan Todorov; tradução Caio Meira – Rio de Janeiro: DIFEL, 2009, p. 58.

UNESCO. **Vitalidad y peligro de desaparición de las lenguas**. París, 10–12 de marzo de 2003a. UNESCO. Convenção para o Salva-guarda do Patrimônio Cultural Imaterial da UNESCO. Paris, 17 de outubro de 2003.

A CURIOSA HISTÓRIA DOS COELHOS EM UMA ALDEIA KARITIANA (RONDÔNIA)

THE ODD STORY OF THE RABBIT IN A KARITIANA VILLAGE (RONDÔNIA)

Felipe Vander Velden²

Resumo

Este artigo recupera algo da história curiosa dos coelhos em uma aldeia indígena no sudoeste da Amazônia brasileira. Na década de 70 um projeto de criação de pequenos animais tentou introduzir coelhos entre os Karitiana, povo Tupi-Arikém no norte de Rondônia. O projeto falhou completamente pouco tempo depois – assim como aconteceu com todas as tentativas de introdução do criatório ali –, mas deixou certos vestígios, que interessa investigar, especialmente porque coelhos são animais raros nas aldeias indígenas no Brasil, povoadas por muitas outras espécies domésticas introduzidas. Episódios mais recentes envolvendo esses mamíferos lagomorfos sugerem a incorporação, por parte dos Karitiana, dos coelhos – e outros novos animais de criação exóticos – de um modo distinto daquele proposto cerca de cinquenta anos atrás por um projeto voltado à segurança alimentar.

Palavras-chave: Karitiana; povos indígenas; coelhos; criação animal; animal de companhia.

Abstract

This article recovers somewhat the curious story of rabbits in an indigenous village in the southwestern Brazilian Amazon. In the 1970s, a small animal breeding project tried to introduce rabbits among the Karitiana, a Tupi-Arikém people in northern Rondônia. The project completely failed shortly afterward – as did all attempts to introduce animal husbandry there – but it left certain traces that are interesting to investigate, especially since rabbits are rare animals in indigenous villages in Brazil, populated by many other introduced domestic species. More recent episodes involving these lagomorph mammals suggest the incorporation, by the Karitiana, of rabbits – and other new exotic farm animals – in a different way from that proposed about fifty years ago by a project aimed at food security.

Keywords: Karitiana; Indigenous Peoples; rabbits; animal husbandry; pets.

² Professor Associado do Departamento de Ciências Sociais (DCSo) e do Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social (PPGA) da Universidade Federal de São Carlos (UFSCar). E-mail: fvander@ufscar.br.

1 Introdução ³

O geógrafo estadunidense Alfred Crosby (2003[1973]) denominou de intercâmbio Colombiano (*the Columbian exchange*) o processo por meio do qual uma multidão de espécies animais (assim como de plantas e de microorganismos) originárias da Eurásia e da África foram introduzidas nas Américas a partir de 1492. Desde 1500 o Brasil também foi e segue sendo invadido, por assim dizer, por esses seres exógenos: cães, gatos, bois, cavalos, jumentos, mulas, búfalos, cabras, ovelhas, porcos domésticos, galinhas, galinhas d'Angola, codornas, patos, gansos, cisnes, pombos, pardais, ratos pretos, camundongos, abelhas europeias, o bicho-da-seda, tilápias africanas (peixes ciclídeos), furões, javalis e muitos outros, menos conhecidos, todos eles passaram a compor, de diferentes maneiras, a fauna exótica existente no país (Camphora 2017)⁴. Muitas dessas espécies adaptaram-se de maneiras formidáveis às paisagens do Novo Mundo, e várias delas encontraram seus nichos também nas aldeias indígenas espalhadas pelo território brasileiro, algumas já nos primórdios da conquista no século XVI (Nordenskiöld 1922; Gilmore 1997; Vander Velden 2012, 2019).

Não foi diferente com os Karitiana (*Yjxa*), povo de cerca de 450 pessoas que falam uma língua da família Arikém do tronco Tupi, e que ocupam hoje em dia sete aldeias (cinco dentro dos limites da Terra Indígena Karitiana e duas fora dela, em zonas reivindicadas pelo grupo ao leste e nordeste da terra oficialmente demarcada) no norte do estado de Rondônia, no sudoeste da Amazônia brasileira; seu território tradicional situa-se nas bacias dos rios Candeias, Jamari e Jaci-Paraná, todos grandes tributários da margem direita do rio Madeira, onde tiveram os primeiros contatos com os não indígenas a partir da segunda metade do século XIX (Storto & Vander Velden 2022). Consta que, já nesses primeiros contatos, os Karitiana adquiriram alguns dos animais domesticados exóticos que tanto apreciam, como cães e galinhas (ver Vander Velden 2012). Hoje em dia, as aldeias Karitiana estão cheias de cachorros, gatos e galinhas, que dividem o espaço com animais familiares nativos, igualmente comuns, como macacos, quatis, araras, papagaios, jacamins e outros. Nas minhas etapas de pesquisa de campo,

³ Devo, mais uma vez, agradecimento a Luciana Storno pelo auxílio com a língua Karitiana, e a Maria Sílvia Cintra Martins pela leitura e correções. As reflexões aqui apresentadas só foram possíveis graças a um Auxílio Regular de Pesquisa FAPESP (Processo 2020/05507-0), a quem agradeço.

⁴ Esse processo inclui a transferência de animais de outras partes do continente americano para as terras baixas e para o Brasil, como o peru (*Meleagris gallopavo*), trazido da América do Norte, e a chinchila (roedores da família Chinchillidae) transladados da região andina, e que se tornaram populares como animais de estimação a partir da década de 1960.

realizadas desde 2003, pude conhecer também patos, cavalos, um burro, porcos, ratos e pombos, e saber que cabras e galinhas de granja também viveram na aldeia Central (*Kyōwā*) – a mais antiga das aldeias atuais – alguns anos atrás. Pude conhecer, também, em 2006, na mesma aldeia Central, exemplares de uma espécie rara nas aldeias dos povos originários no Brasil: coelhos. Este artigo recupera a história curiosa dos coelhos em uma aldeia indígena no sudoeste da Amazônia brasileira, discutindo as transformações e continuidades nos modos de adoção da espécie desde sua introdução original nos anos de 1970 até os dias de hoje.

O coelho doméstico (*Oryctolagus cuniculus*) é um mamífero lagomorfo da família Leporidae originário da Península Ibérica e norte da África (Marrocos e Argélia), posteriormente difundido pelo restante da Europa e virtualmente por todo o globo. Ao que parece, o animal foi efetivamente domesticado no ocidente europeu a partir da Idade Média, embora já fosse mantido em cativeiro pelos romanos, que os apreciavam (Zeuner 1963: 409-415). Não se sabe a data da introdução do coelho de origem europeia no Brasil, mas sua criação – a cunicultura – para fins comerciais parece ter se iniciado no final da década de 1950, no estado de São Paulo (Starck 2011: 5), tornando-se, posteriormente, um animal de estimação ou companhia relativamente popular (Alves 2021)⁵, embora o consumo de sua carne ainda seja modesto no país (Bonamigo et al. 2017). O coelho doméstico não deve ser confundido com o tapiti ou tapeti (*Sylvilagus brasiliensis*, também chamado de candinba, coelho-do-mato, coelho brasileiro ou simplesmente lebre), uma espécie de lagomorfo nativa do Brasil (incluindo a Amazônia meridional) e de outras partes da América do Sul (Emmons & Feer 1990: 227-228; Sabinelli 2010), e que não foi domesticada, ainda que pareça adaptar-se bem ao cativeiro (Nogueira-Neto 1973: 254-256). Mas, o que os Karitiana têm que ver com esse animal exótico?

2 Os Karitiana e os coelhos

O casal de missionários norte-americanos David e Rachel Landin, ligados ao então Summer Institute of Linguistics (SIL, hoje Sociedade Internacional de Linguística), e que viveu entre os Karitiana entre 1972 e 1977, introduziu os primeiros coelhos para os moradores da aldeia Central – à época, a única aldeia Karitiana existente. David Landin (comunicação pessoal) lembra que eles tentaram um projeto de desenvolvimento comunitário por meio da

⁵ A reportagem afirma que os coelhos são “os pets da vez”, sua popularidade nos lares do país tendo crescido durante a corrente pandemia de COVID-19.

criação animal em pequena escala: a ideia era que os Karitiana iniciassem a reprodução dos animais como suprimento alimentar. De fato, em um artigo sobre a economia e a produção de alimentos entre os Karitiana, Landin (1979-1980: 233) afirma que coelhos (e patos) haviam sido “recentemente introduzidos”, colocando-os na categoria de “gado” (*livestock*). Landin recorda que os coelhos foram distribuídos a quem quisesse e pudesse construir um abrigo para os animais. No mesmo artigo citado, contudo, Landin assevera que, embora manifestassem grande interesse e prazer na companhia dos coelhos, os Karitiana não os comiam e, desta forma, “ainda que gastassem bastante tempo e energia cuidando dos animais, eles não colhiam muitos benefícios de sua criação” (minha tradução). Alguns meses depois, David Landin contou-me, todos os coelhos tinham morrido.



Foto: David Landin, década de 1970

O casal Landin pensava nos coelhos como uma alternativa viável para a segurança alimentar dos Karitiana. Estes, por outro lado, seguramente adotaram os novos animais como pets, ou “animais de criação”, expressão por meio da qual traduzem para o português o conjunto

de seres criados na companhia dos humanos que, na língua indígena, são agrupados na categoria de seres *by'edna*, aos quais, dizem, se “cria, cuida de perto, que está próximo da gente, de casa, que vive com as pessoas”, aqueles que comem com e como os humanos, ou seja, que são alimentados pelos humanos com comida humana, e que, claro, jamais – ou só muito raramente, em condições excepcionais (Erikson 1987) – são abatidos para o consumo⁶. Pode-se notar, nas fotografias gentilmente cedidas por David Landin⁷, que são basicamente as mulheres que adotam os coelhos – em 9 das 10 fotografias compartilhadas pelo missionário comigo são elas que aparecem a segurar os animais recém-distribuídos.



Foto: David Landin, década de 1970

⁶ O adjetivo *by'edna* deriva de *'et* (filho de mulher, cria) mais o sufixo adjetivizador *-na*: *'edna*, portanto, traduz-se como criado, como o cachorro, *obaky by'edna*, literalmente “onça que foi criada” ou “onça de criação” (*obaky*, cachorro + *by*, causativizador + *'edna*, criado, que foi criado). Ademais, como todos os adjetivos na língua Karitiana podem ser usados como verbos, *by'edna* também se traduz por “criar”. A relação parece filial, pois o adjetivo *'edna* também significa “estar grávida, com filho”: tudo se passa como se os animais *by'edna* são criados/gerados numa proximidade quase orgânica com seus donos humanos, e os Karitiana sempre explicam que “animal de criação é como filho”.

⁷ Em comunicação por e-mail, David Landin autorizou-me a fazer uso das imagens por ele captadas nos anos 70.

Os coelhos domésticos introduzidos pelos missionários nos anos 70 não vingaram – dada, provavelmente, a fragilidade dos animais, obrigados a viver em um ambiente estranho –, assim como não prosperou sua planejada criação para o sustento alimentar, uma vez que os Karitiana adotaram esses animais como animais familiares, que nunca são *himo*, termo que designa tanto a carne quanto a caça, indicando que é da caça que provém o alimento cárneo genuíno e apropriado. O que se cria não se come e, ao que parece, este também foi o destino de outros projetos de criação animal desenhados para o povo Karitiana, como um pequeno rebanho de cabras e um plantel de galinhas de granja (criadas em confinamento), que também falharam miseravelmente (Vander Velden 2016). Os coelhos, entretanto, parecem ter permanecido no horizonte dos Karitiana.

Durante meu período de pesquisa de campo na aldeia Central em 2006 encontrei coelhos na residência do casal Valter e Margarida, que mantinha nos fundos de sua casa uma pequena gaiola de madeira e tela com três coelhos de criação, duas fêmeas e um macho, chamados Carolina, Carlota e Bidu. Não disponho da informação sobre a procedência desses animais. Naquela ocasião, Valter Karitiana contou-me que os coelhos eram “só para enfeitar a casa”, o mesmo que se diz de vários animais familiares: que eles “enfeitam a aldeia”, sua simples presença servindo de “enfeite”, ou para “enfeitar o quintal”. A noção de enfeite ou enfeitado (*pojati*) é usada para se referir à pintura corporal e aos adornos feitos de penas, mas também às próprias penas variadamente coloridas das aves, definidas como seus enfeites. Aqui os animais são como que adornos das aldeias, e parece haver, assim, um senso estético – junto à conexão familiar – a dirigir a adoção de animais de criação pelos Karitiana.



Os coelhos nos fundos da residência de Valter e Margarida, aldeia Central Karitiana, 2006 (foto do autor)

Na minha visita seguinte, três anos depois, Valter me disse que os coelhos se reproduziram em grande quantidade – conhece-se bem a notável fecundidade da espécie –, mas que começaram a desaparecer durante as noites – segundo ele, por causa de um “bicho invisível” – até restar somente um casal, que ele soltou na mata. Contou, depois, que várias pessoas tinham relatado o encontro com coelhos na floresta, ele mesmo tendo visto um – é conhecido, também, o fato de que o coelho é um animal doméstico que apresenta grande facilidade em “retornar ao estado selvagem”, tornando-se feral (Zeuner 1963: 414). Já em 2011 conheci Paulo e Paulina, macho e fêmea, dois coelhos mantidos dentro de uma gaiola no interior da casa do jovem Carlinhos.

Saltam aos olhos os nomes dados aos cinco coelhos domésticos que pude registrar nas minhas passagens entre os Karitiana na aldeia Central. De fato, os Karitiana sempre conferem nomes próprios aos seus animais de criação, mas nunca nomes pessoais humanos, exceto no caso dos animais familiares nativos (macacos, araras, papagaios, quatis, e mesmo uma anta

chamada Bob que conheci em 2003) e esses sempre em português, nunca os nomes na língua indígena. Os animais familiares exóticos (cachorros, gatos, um burro e uma égua, além de alguns porcos) nunca recebem nomes pessoais humanos, com a estranha exceção de ao menos quatro desses cinco coelhos, a saber, Carolina, Carlota, Paulo e Paulina. Tal fenômeno sugere uma inusitada associação entre os lagomorfos introduzidos e os pets nativos. Minha hipótese é a de que os coelhos são os únicos animais introduzidos que permaneciam fechados em gaiolas (ou soltos apenas dentro de casa, de onde não podem sair), pois, dizem, de outro modo escapariam para a floresta. Assim, eram tratados – ao menos entre 2006 e 2011; não tenho dados sobre como os Karitiana adaptaram-se aos coelhos no tempo do casal Landin – tal qual os animais recolhidos na mata, que precisam ser amansados, e com frequência permanecem presos por correntes e cordas, ou dentro de gaiolas, cestos ou caixas, para que não fujam (cães e gatos, do contrário, jamais são confinados, vagando livres pela aldeia e por entre as residências, dentro e fora delas). Esta semelhança talvez tenha permitido que Valter e Carlinhos nomeassem seus coelhos seguindo a mesma lógica aplicada aos animais familiares nativos, que portam, eventualmente, nomes aplicados aos humanos.

Há, ainda, uma outra notável singularidade no que tange ao coelho, talvez ligada ao seu caráter anômalo em relação aos seres introduzidos: o fato de terem de ser presos para que não escapem para a liberdade no mato, assim como os animais familiares nativos. Todas as espécies exóticas introduzidas receberam nomes na língua Karitiana: cachorros (*obaky by'edna* = “onça doméstica/de criação”), gatos (*obaky ina* = “onça pequena”), porcos domésticos (*sojxa sepodnia* = “porco [selvagem; *sojxa* é o termo que designa caititus e queixadas] com rabo”), bois (*opoko irip'* = “anta dos brancos/não índios”), cavalos (*de ty* = “veado grande”) e galinhas (*opok ako* = literalmente “junto dos brancos/não índios”, mas frequentemente traduzido como “aquilo que os não índios têm em grande quantidade”), entre outros. Curiosamente, aos coelhos não foi atribuído nenhum termo na língua, nem mesmo por empréstimo seguindo os padrões fonológicos da língua Karitiana: diz-se, apenas, “que coelho não tem nome na língua, é só coelho mesmo”. Com efeito, David Landin não registrou o termo na língua para o coelho em seu dicionário e léxico Karitiana (Landin 1983), embora tenha sido ele mesmo a introduzir a espécie na aldeia Central na década de 1970, como vimos.

Mais recentemente, contudo, Elivar Karitiana informou-me que as pessoas na aldeia Central continuam adquirindo coelhos. Elivar me disse que foi o velho Pitanga⁸ que comprou, na cidade, um coelho, e que, agora, há um nome para a espécie na língua: *opok myndo*, cuja tradução literal é “cutia dos branco/não índio”, dada, provavelmente, à semelhança entre coelhos e cutias, embora estas últimas sejam roedores nativos do gênero *Dasyprocta*. É interessante que em uma das fotografias da coleção disponibilizada por David Landin aparece uma mulher com um filhote de cotia no colo.



Foto: David Landin, década de 1970

⁸ Pitanga, um senhor muito idoso que ainda vive entre os Karitiana, parece ser o último remanescente de um povo de língua Tupi-Kawahiva chamado Arara do Capivari (nome de um afluente do Jaci-Paraná), que teria sido exterminado nos anos de 1960 ou 70 (Leonel 1995: 59-62). Os Karitiana afirmam que o SPI trouxe Pitanga para a aldeia Central. Pitanga, assim, é um indivíduo externo, de certa forma, ao grupo, que traz consigo animais também exteriores para o interior do grupo -de forma análoga aos animais domesticados em geral, introduzidos, como dizem os Karitiana, “pela mão dos brancos”.

Elivar contou-me, ainda, que Pitanga também comprou e trouxe para a aldeia outro animal que ele chamou de preá (*Cavia aperea*, outro roedor silvestre nativo da América do Sul), mas que, devido a uma confusão relativamente difundida, pode-se tratar de um porquinho-da-índia (*Cavia porcellus*, outro roedor originário da fauna sul-americana), muito mais comum como animal de estimação razoavelmente comum no Brasil e de aquisição fácil em pet shops e casas agropecuárias por todo o país; os porquinhos-da-índia são mesmo chamados, por vezes, de preás⁹. Curiosamente, o tal preá também ganhou um nome na língua Karitiana: *mejehyty*, “rato grande”, derivado do nome genérico para os assim chamados (em português) ratos (*mejehy*) no idioma indígena.

É fato que os Karitiana são grandes apreciadores de animais familiares, frequentemente capturando e buscando criar uma enorme variedade de seres nas suas aldeias, acompanhando com interesse os desdobramentos desses processos por vezes bastante delicados. Nas minhas várias visitas as suas aldeias pude ver (ou saber notícias de sua existência) desde animais mais comuns – quatis, macacos-aranha, macacos-prego, jacamins, araras, papagaios e periquitos (curicas) – até aqueles mais raros, como macacos-velhos, mambiras (tamanduá-mirim), cutias, antas, tracajás, jabutis, tartarugas, gatos-maracajá (ou gato-do-mato), iraras, mutuns, gaviões de pequeno e mesmo de grande porte. Soube mesmo da tentativa de se criar, na aldeia Central, um poraquê (um peixe-elétrico, que Meireles mantinha em um poço cavado ao lado de sua casa) e uma jibóia (que Antônio Paulo criava em um “chiqueiro”, um cercado; os Karitiana afirmam que jibóias atraem sorte, riqueza e parceiras sexuais). Além disso, sobre várias outras espécies, os Karitiana especulam acerca da plausibilidade de seu amansamento e criação na aldeia, como, por exemplo, sobre os cachorros-do-mato (dois animais que os Karitiana denominam *kypon* e *gyryty*) – “cachorro-do-mato é bravo, mas se pega filhote, acho que dá para criar”, disse-me certa vez Epitácio –, mas afirmam que ainda não foram feitas experiências.

Tais experiências, todavia, parecem estar sendo mais e mais realizadas com animais exóticos trazidos das cidades, um hábito já adquirido pelos Karitiana há tempos, desde quando, nos primeiros contatos, na primeira metade do século XX, solicitavam cães aos seringueiros ou roubavam galinhas de suas colocações; também seguem algo estusiasmados, vez ou outra, por projetos de instalação da criação de diversas espécies domesticadas – galinhas, patos, bois, cabras, porcos – que ainda são promovidos entre eles como política de apoio à segurança ou

⁹ Ver <https://pt.wikipedia.org/wiki/Porquinho-da-%C3%ADndia> (acesso em 14/08/2022).

soberania alimentares, de forma idêntica ao que se passou nos anos 70, como vimos, mesmo que já se acumulem aproximadamente 50 anos de falhas sistematicamente recorrentes de propostas como estas (ver Vander Velden 2012, 2016). Agora, adquirem, por meio da compra, alguns animais diferentes, antes desconhecidos, que passam a compor a rica diversidade desses “enfeites” vivos de suas aldeias. Resta saber se esses novos coelhos e esse inédito preá sobreviverão aos cuidados das famílias Karitiana.

Os Karitiana costumam afirmar que essas espécies trazidas após o contato com os brancos (*opok*) “não têm história” – “cachorro não tem história”, por exemplo –, no sentido de que deles nada dizem as assim chamadas “histórias do tempo [de] antigamente”, que correspondem ao que a antropologia denomina de mitos. No entanto, é certo que esses seres possuem histórias no sentido de narrativas que descrevem seus hábitos, características e eventos nos quais tomaram parte, o que fica claro numa publicação com finalidades didáticas produzida pela regional rondoniense do Conselho Indigenista Missionário (CIMI) em 2006, na qual se misturam tanto o que poderíamos chamar de mitos – histórias do “tempo de antigamente” – quanto narrativas do cotidiano ou da experiência de vida dos estudantes indígenas que compuseram os textos (Altini 2006). Neste último caso figuram histórias de caçadas, de onças, tamanduás, porcos e jacus, mas também de cachorros caçadores e de gatos. O mais interessante é que certas histórias presentes na publicação parecem, de fato, incluir os animais introduzidos no arcabouço conceitual dos mitos: elas não são, a rigor, narrativas do “tempo de antigamente”, mas de todo modo apresentam personagens animais que falam e comportam-se como seres humanos, o que concorda com a conhecida definição dada por Claude Lévi-Strauss (Lévi-Strauss & Eribon 1990: 178), de que um mito é “uma história do tempo em que os homens e os animais ainda não eram diferentes”. Consideremos o texto intitulado “O cachorro e o gato”, de autoria de Ismael Karitiana (reproduzido em Altini 2006: 22):

“Era uma vez a história do cachorro e do gato.
O cachorro estava muito alegre porque gostava de gato.
O gato estava muito feliz, e o cachorro não pensava que o gato ficasse alegre.
Quando o cachorro dançou com o gato, ele percebeu que o gato gostava dele. Na festa dos animais estava todo mundo. Os outros animais não pensavam que a festa ficasse tão agitada. Certo dia, o cachorro foi caçar e matou uma cutia. O gato ficou esperando o cachorro voltar.
Quando o cachorro chegou, o gato ficou muito alegre, porque o cachorro matou uma cutia. No dia do aniversário do cachorro, ele convidou todos os animais. E todos os animais ficaram alegres porque tinha carne para eles comerem”.

Teríamos, aqui, a evidência de um tipo específico de gênero narrativo Karitiana, que não se constitui em histórias das origens, de “antigamente”, mas assume as qualidades antropomórficas mesmo dos animais exóticos introduzidos, dos quais se diz que “não têm história”, tal qual acontece com os animais da fauna nativa que abundam nos mitos? Não tenho como afirmá-lo no momento, e creio que mais pesquisa seja necessária; ademais, é claro que podemos atribuir a natureza de narrativas como esta reproduzida acima (e das quais há outros exemplos no mesmo volume citado) à livre criatividade de seus autores, jovens estudantes indígenas em alguns de seus primeiros contatos com a escrita e a literatura ocidental. De todo modo, talvez haja mesmo muitas histórias a serem contadas mesmo dos seres sem história. Uma delas, certamente, é a história dos coelhos domésticos entre os Karitiana, animais com os quais convivem há pelo menos meio século, e que seguem apreciando ainda hoje como animais familiares, e que este artigo buscou tão somente introduzir a partir de fatos observados ou recolhidos nas memórias e escritos de não índios. Falta, agora, ouvir os Karitiana a respeito.

Considerações finais

Tenho poucas notícias da presença de coelhos nas terras e aldeias indígenas no Brasil, talvez porque sejam mesmo raros, talvez porque, como acontece com boa parte das etnografias, padecemos de um desinteresse geral pelos animais familiares ou de criação exógenos, geralmente mencionados apenas *en passant* como parte da paisagem ou das atividades produtivas (criação) dos povos indígenas, ou apenas em anedotas sem maior valor ou desenvolvimento heurísticos. Sabe-se que a regional Norte II do Conselho Indigenista Missionário (CIMI Norte II) tentou introduzir, entre 1986 e 1988, uma criação de coelhos entre os Tembé no alto rio Guamá (no estado do Pará), para, como dizem, sua “retomada econômica” (Alonso 1996: 74), mas a experiência não foi bem-sucedida, supõe-se, “por estar em desacordo com a cultura do grupo” (Sales 2000: 79) – exatamente que “desacordo” é este, e em que desvia-se da “cultura do grupo”, lamentavelmente, não ficamos sabendo. Ficamos também sabendo de um projeto, desenhado pela FUNAI, de implantação da cunicultura de corte entre os Kaingang na Terra Indígena Carreteiro, no Rio Grande do Sul – com a intenção de produzir 300 animais por família por mês –, mas sem dados adicionais (Moura 2002: 40), e de outro projeto, este já em funcionamento em 2011, entre os Waimiri-Atroari (Amazonas/Roraima) que, junto a outras

iniciativas – bovinocultura, coturnicultura (criação de codornas)¹⁰, ovinocultura, avicultura, piscicultura e criação de quelônios –, destinar-se-ia ao consumo das famílias nas aldeias (Brasileiros de Raiz 2011: 38). Por fim, temos notícia de que o Curso de Ensino Médio Indígena Integrado ao Curso Técnico em Agropecuária e Gestão e Manejo Ambiental, um curso técnico de nível médio oferecido aos jovens indígenas das etnias em Roraima pelo Centro Indígena de Formação e Cultura Raposa Serra do Sol (instituição educacional localizada na terra indígena homônima), possui, no seu currículo profissional, uma Área de Pecuária, na qual os estudantes frequentam uma disciplina (aulas teóricas e práticas) de Cunicultura, a escola inclusive mantendo um pequeno criatório de coelhos¹¹ (Santos & Godoy 2011: 231-232). Desconheço, todavia, se algum projeto de criação de coelhos foi introduzido ou experimentado nas terras indígenas no extremo norte do país.

De fato, conhecemos verdadeiramente muito pouco sobre a presença de espécies exóticas introduzidas nas aldeias indígenas no Brasil, mesmo sobre aquelas mais difundidas, como cães, gatos, galinhas, cavalos e bovinos. Nosso conhecimento é ainda menor a respeito de espécies menos comuns como os coelhos e as codornas, que, como vimos neste texto, aparecem aqui e ali e tomam parte no cotidiano e no mundo das ideias ameríndias – sem que as consequências e os efeitos disse sejam minimamente estudados. Ademais, quase nada sabemos das espécies sinantrópicas ou comensais, aquelas que partilham da convivência com coletivos humanos sem, no entanto, serem domesticadas em senso estrito, como pombos e ratos europeus (Santos 2021). Há muito ainda por saber e pesquisar. É certo, de todo modo, que esses seres fazem parte do dia a dia de muitas comunidades originárias no Brasil e em países sul-americanos vizinhos – incluindo-se aqui, claro, os povos indígenas que vivem em áreas urbanas – e, em alguns casos, mesmo adentraram suas cosmologias, economias, línguas, práticas rituais, arte, tecnologia, práticas alimentares e de cura e mesmo nas atividades políticas. Trata-se, assim, de reconhecer a presença desses seres e passar da evidência anedótica ou de sua

¹⁰ Esta é a única referência que conheço à presença de codornas – também conhecida como codorniz-comum – de origem europeia em uma aldeia indígena no Brasil.

¹¹ A escola oferece também disciplinas, com aulas práticas e teóricas (e com incentivo ao trabalho nas comunidades de origem dos alunos e das alunas) em Bovinocultura, Suinocultura, Caprinocultura, Avicultura, Piscicultura e Apicultura, todas da Área de Pecuária, e com vistas a formar técnicos em agropecuária e meio ambiente; além dos coelhos, o Centro Indígena mantém pequenas criações de porcos e cabras. A proposta de ensino técnico de pecuária está ligada à história de muitas comunidades indígenas do lavrado roraimense e dos campos naturais do vale do rio Branco, envolvidas com o gado desde pelo menos o século XVIII (Vieira 2007).

consideração meramente instrumental (como parte da economia local), conferindo a elas estatuto de objetos de interesse da Antropologia, da História e de outras ciências interessadas no diálogo com os povos indígenas e os mundos que habitam hoje.

Falta, ao fim e ao cabo, ouvir mais das palavras indígenas sobre esses seres. Qual é a história, ou quais são as histórias, deles desde as perspectivas indígenas, do passado distante ou mais recente? Como é a convivência nas aldeias com estes animais? Que nomes, comuns ou próprios, têm? Estão vinculados com as questões de gênero, idade, posição política, família, parentesco? Qual a parte que lhes cabe nas manifestações simbólicas, rituais e artísticas desses povos? Quais as técnicas desenvolvidas localmente ou importadas para se relacionar com eles, e através de quais ferramentas, instrumentos e materiais? Como estão relacionados ao universo dos não indígenas, dos brancos? Por que, e em que sentido, desde perspectivas indígenas, os animais introduzidos “têm ou não têm história” – conforme dizem os Karitiana –, e de que modos essas histórias, se existem, são lembradas e narradas – como mitos ou como relatos históricos? Todas essas são questões que me importam perseguir em minhas pesquisas, e oxalá este breve ensaio possa tornar o tema interessante também para jovens pesquisadoras e pesquisadores, indígenas e não indígenas, de distintas áreas do conhecimento voltadas à riqueza dos mundos dos povos originários no Brasil. Riqueza esta feita também de cachorros, galinhas, cavalos, bois e coelhos.

Referências bibliográficas

ALONSO, Sara. (1996). **Os Tembé de Guamá**: processo de construção da cultura e identidade Tembé. Rio de Janeiro. Dissertação (Mestrado em Antropologia Social). Museu Nacional/Universidade Federal do Rio de Janeiro.

ALTINI, Emília (org.). (2006). **Universo cultural Karitiana** – volume I. Porto Velho: CIMIRO.

ALVES, Ana Clara. (2021). Coelhos se tornam os pets da vez, mas eles exigem cuidados especiais. *Correio Brasiliense*, 04/01/2021, disponível em <https://www.correiobrasiliense.com.br/cidades-df/2021/01/4898209-coelhos-se-tornam-os-pets-da-vez-mas-eles-exigem-cuidados-especiais.html> (acesso em 13/08/2022).

BONAMIGO, Andrei; Duarte, Cristiane; Winck César Augustus; Sehnem Simone. Produção de carne cunícula no Brasi como alternativa sustentável. **Revista em Agronegócio e Meio Ambiente**, 10(4), pp. 1247-1270, 2017.

BRASILEIROS DE RAIZ. Waimiri Atroari festejam o ressurgimento. **Brasileiros de Raiz**, ano 1, nº. 2, pp. 35-42. 2011.

CAMPHORA. Ana Lucia. **Animais e sociedade no Brasil dos séculos XVI a XIX**. Rio de Janeiro: ABRAMVET/Edição da autora, 2017.

CROSBY, Alfred. The Columbian exchange: biological and cultural consequences of 1492. **Westport**: Praeger Publishers, [1973] 2003.

EMMONS, Louise. **Neotropical rainforest mammals: a field guide**. Chicago: The University of Chicago Press, 1990.

ERIKSON, Philippe. **De l'appivoisement à l'approvisionnement**: chasse, alliance et familiarization en Amazonie amérindienne. *Techniques et Cultures*, 9 (n.s.), pp. 105-140, 1987.

GILMORE, Raymond. Fauna e etnozoologia da América do Sul tropical. In: Ribeiro, Berta. (Org.), **Suma Etnológica Brasileira**. Volume I: Etnobiologia, pp. 217-277. Belém: Editora Universitária da UFPA, 1997.

LANDIN, David. "Some aspects of Karitiana food economy". In: **Arquivos de Anatomia e Antropologia**, IV-V, pp. 226-241, 1979.

_____. **Dicionário e léxico Karitiana/Português**. Brasília: SIL, 1983.

LEONEL, Mauro. (1995). **Etnodicéia Uruéu-au-au**. São Paulo: Edusp/IAMÁ/Fapesp.

LÉVI-STRAUSS, Claude ; Didier Eribon. **De perto e de longe**: relatos e reflexões do mais importante antropólogo de nosso século. Rio de Janeiro: Editora Nova Fronteira: 1990.

MOURA, Mário. Kaingang bom de tijolo. **Brasil indígena**, 13, pp. 38-41, 2002.

NOGUEIRA-NETO, Paulo. **A criação de animais indígenas vertebrados**: peixes-anfíbios-répteis-aves-mamíferos. São Paulo: Edições Tecnapis, 1973.

NORDESKIÖLD, Erland. **Deductions suggested by the geographical distribution of some post-Columbian words used by the Indians of South America**. Göteborg: Elanders Boktryckeri Aktiebolag, 1922.

SALES, Noêmia. **Pressão e resistência**: os índios Tembé-Tenetehara do alto rio Guamá e a relação com o território. Belém: Unama, 2000.

SANTOS, Bruno S. **De outros ratos e outras humanidades**: uma etnografia das relações entre ratos e humanos nas aldeias Guarani-Mbya no Jaraguá (São Paulo/SP). Dissertação (Mestrado em Antropologia Social), Universidade Federal de São Carlos, 2021.

SANTOS, Raimund Rodrigues; Marília Ghizzi Godoy. A proposta de educação profissional integrada ao ensino médio indígena do Centro Indígena de Formação e Cultura Raposa Serra do Sol. *Tellus*, 11(20), pp. 215-239, 2011.

SIBINELLI, Valdemar. Tapiti – coelho brasileiro. **Revista Terra da Gente**, vol. 6, nº. 1., 2011.

STARCK, Alex Sandro. Desempenho e avaliação de carcaça de coelho submetidos à diferentes manejos alimentares. **Trabalho de conclusão de curso de Zootecnia** – Universidade Federal Tecnológica do Paraná, 2011.

STORTO, Luciana; Felipe Vander Velden. Karitiana. **Povos Indígenas no Brasil**. São Paulo: ISA, 2022. disponível em: <https://piib.socioambiental.org/pt/Povo:Karitiana>.

VANDER VELDEN, Felipe. **Inquietas companhias: sobre os animais de criação entre os Karitiana**. São Paulo: Alameda, 2012.

_____. Dessas galinhas brancas, de granja - ciência, técnica e conhecimento local nos equívocos da criação de animais entre os Karitiana (RO). **Caderno Eletrônico de Ciências Sociais**, 3, pp. 11-34, 2016.

_____. Animais exóticos de origem europeia ou africana entre povos indígenas nas terras baixas da América do Sul: notas para pesquisas futuras. **Estudios Latinoamericanos**, 38, pp. 143-174, 2019.

VIERA, Jaci G. **Missionários, fazendeiros e índios em Roraima: a disputa pela terra**. Boa Vista: Editora da UFRR, 2007.

ZEUNER, Frederick. **A history of domesticated animals**. New York: Harper & Row, Publishers, 1963.

O GÊNERO AUTOBIOGRAFIA NA OBRA “MEMÓRIAS DE ÍNDIO: UMA QUASE AUTOBIOGRAFIA” (2016), DE DANIEL MUNDURUKU

EL GÉNERO AUTOBIOGRAFÍA EN LA OBRA “MEMÓRIAS DE ÍNDIO: UMA QUASE AUTOBIOGRAFIA” (2016), DE DANIEL MUNDURUKU

Gleidiane Eugene¹²

Resumo: Na literatura indígena, são recorrentes referências às coletividades indígenas, narrativas acerca de aspectos culturais peculiares de um povo indígena em particular e até narrativas de caráter autobiográfico. A obra “Memórias de índio: uma quase autobiografia” (2016), de Daniel Munduruku, constitui o objeto de análise do presente artigo, que objetiva discutir o gênero autobiografia na referida obra. Para tanto, após abordar brevemente a autobiografia enquanto narrativa entre a literatura e a história, e relacionar literatura indígena e essa modalidade de escrita de si, passa-se a analisar a escrita de caráter autobiográfico na obra de Daniel Munduruku anteriormente mencionada. As discussões da pesquisa bibliográfica estão fundamentadas a partir do pensamento de Arfuch (2010), Bakhtin (2017) e Eakin (2019), de autores indígenas, como Danner, Dorrico e Danner (2020), e da obra de Munduruku já referida. Verificou-se que Munduruku ressignifica o gênero autobiográfico ao utilizá-lo enquanto recurso, a partir de uma perspectiva estético-política, com o intuito de denunciar as contradições e violências simbólico-materiais da Modernidade, disseminar aspectos culturais dos povos indígenas e alimentar a esperança, a utopia por libertação.

Palavras-chave: Autobiografia. Literatura indígena. História. Memória.

Resumen: En la literatura indígena son recurrentes las referencias a las colectividades indígenas, las narrativas sobre aspectos culturales peculiares de un determinado pueblo indígena e incluso las narrativas de carácter autobiográfico. La obra “Memórias de índio: uma quase autobiografia” (2016), de Daniel Munduruku, es objeto de análisis de este artículo, que tiene como objetivo discutir el género autobiográfico en esa obra. Para eso, después de abordar brevemente la autobiografía como narrativa entre la literatura y la historia, y relacionar la literatura indígena y esta modalidad de autoescritura, procedemos a analizar la escritura autobiográfica en la citada obra de Daniel Mundurukú. Las discusiones de la investigación bibliográfica se basan en el pensamiento de Arfuch (2010), Bajtín (2017) y Eakin (2019), de autores indígenas como Danner, Dorrico y Danner (2020), y la obra de Mundurukú ya mencionada. Se descubrió que Mundurukú ressignifica el género autobiográfico al utilizarlo como recurso, desde una perspectiva estético-política, para denunciar las contradicciones y violencias simbólico-materiales de la Modernidad, difundir aspectos culturales de los pueblos indígenas y alimentar la esperanza, la utopía. para la liberación.

Palabras clave: Autobiografía. Literatura indígena. Historia. Memoria.

¹² Licenciada em Letras/Espanhol pela Universidade Federal do Ceará (UFC), mestranda em Literatura Comparada pela Universidade Federal da Integração Latino-Americana (UNILA). Professora de Língua Espanhola na Rede Pública de Educação Básica do Estado do Ceará. Contato: fleidieneugene@gmail.com

1 Introdução

A partir da década de 1990, verificou-se a emergência de produções literárias escritas elaboradas por sujeitos indígenas, a ponto de se popularizar o que se denominou de literatura indígena. Kaká Werá, Ailton Krenak, Márcia Kambeba, Eliane Potiguara, Daniel Munduruku, Olívio Jekupé são apenas alguns nomes indígenas que têm promovido a reflexão acerca da condição e da causa de seus povos.

Embora nessas obras sejam recorrentes referências às coletividades indígenas, também são comuns narrativas acerca de aspectos culturais peculiares de um povo indígena em particular. Há narrativas que parecem ser mais restritas, circunscrevendo-se à esfera autobiográfica. Daniel Munduruku, por exemplo, escreveu uma obra com título bastante sugestivo, a saber: “Memórias de índio: uma quase autobiografia” (2016), a qual constitui o objeto de análise do presente artigo.

Nesse sentido, objetiva-se discutir o gênero autobiografia na referida obra. Para tanto, após abordar brevemente a autobiografia enquanto narrativa entre a literatura e a história, e relacionar literatura indígena e essa modalidade de escrita de si, passa-se a analisar a escrita de caráter autobiográfico na obra de Daniel Munduruku anteriormente mencionada.

A abordagem acerca do gênero autobiografia está fundamentado no pensamento de Arfuch (2010), Bakhtin (2017) e Eakin (2019). Para tratar sobre literatura indígena, optou-se por primar pela utilização de autores indígenas, como Souza (2018), Kambeba (2018), Munduruku (2018), Jekupé (2018) e Danner, Dorrico e Danner (2020). Por sua vez, a análise da escrita de caráter autobiográfico na obra “Memórias de índio: uma quase autobiografia” é desenvolvida a partir da própria obra em diálogo com o referencial disposto no texto.

2 Gênero autobiografia

A etimologia do termo autobiografia aponta para suas raízes gregas - “*autós*”, “*bíos*”, “*gráphein*” – sugerindo um registro de vida pela própria pessoa que viveu os acontecimentos relatados. Embora afirmem a existência de formas autobiográficas na Antiguidade, Calligaris (1998) e Bakhtin (2018) defendem, respectivamente, que o registro autobiográfico demanda a emergência da noção de subjetividade/individualidade e a dissociação do sujeito em suas acepções interna e externa, condições que só podem ser encontradas com o advento da Modernidade.

Desse modo, apesar de a obra *Confissões*, de Santo Agostinho, possuir características autobiográficas, muitos pensadores – dentre os quais os anteriormente citados – demarcam a

obra *Confissões*, de Jean Jacques Rousseau, como aquela que delineia os traços da autobiografia, na concepção moderna, traços esses analisados por Arfuch (2010, p. 48-49) a partir de uma breve citação da referida obra:

O surgimento dessa voz autorreferencial (“Eu, só”), sua “primeiridade” (“Acometo um empreendimento que jamais teve exemplo”), a promessa de uma fidelidade absoluta (“Quero mostrar a meus semelhantes um homem em toda a verdade da natureza, e esse homem serei eu”) e a percepção aguda de um outro como destinatário, cuja adesão é incerta (“Quem quer que sejais... Conjuuro-vos... a não escamotear a honra de minha memória, o único monumento seguro de meu caráter que não foi desfigurado por meus inimigos”), traçavam com veemência a topografia do espaço autobiográfico moderno.

Pode-se afirmar que a autobiografia se situa em uma posição intermediária entre a literatura e a história. A relação desse gênero literário com a história pode ser verificado a partir do argumento de que os relatos sobre a vida do sujeito biografado fazem parte de uma trama maior que é a história de vida deste, geralmente podendo ser situada em um determinado tempo histórico. Para Eakin (2019), as autobiografias não são apenas narrativas sobre o “eu”, mas algo mais profundo; são parte constituinte desse “eu”.

Ainda segundo Eakin (2019), a narrativa autobiográfica relaciona, necessariamente, dimensões temporais de passados e experiências vividas, porém articuladas a partir de um ato presente, que é o tempo da enunciação da narrativa. De modo que há aí um rompimento de temporalidades, uma vez que a construção narrativa é atual, mas referente a experiências passadas. Lejeune (2002, p. 41) arremata a questão da relação entre autobiografia, história e literatura ao afirmar: “a autobiografia inscreve-se tanto no campo do conhecimento histórico [...] como na área da criação artística”.

Nesse sentido, a autobiografia consiste em uma produção histórico-artística situada no âmbito das escritas de si cujo objeto enfatiza as intimidades de uma subjetividade. Esse gênero textual narrativo se caracteriza pelos relatos referentes à história de vida de um determinado sujeito. Porém, há aí uma questão: qual a relação existente entre o autor, o narrador e o personagem biografado?

Philippe Lejeune (2014, p. 16), para que o gênero autobiografia é concebido enquanto “narrativa retrospectiva em prosa que uma pessoa faz de sua própria existência, quando focaliza sua história individual, em particular a história de sua personalidade”, informa que é condição

da obra autobiográfica a existência de “relação de identidade entre o *autor*, o *narrador* e o *personagem*“ (p. 18).

Com uma visão alicerçada na pragmática do discurso, Lejeune (2014) afirma o uso da primeira pessoa para vincular a identidade entre o narrador e o personagem principal. Em seguida, a conversão da primeira pessoa no nome próprio é afirmada para vincular a identidade entre o autor e o narrador e, assim, manter aquele tripé de identidade. Segundo o pensador francês, essas condições conferem um status de realidade ao texto autobiográfico, gerando um pacto autobiográfico entre leitor e autor. Ao leitor, então, resta um juízo de credibilidade, ou não, acerca de que se aquilo que é relatado foi deveras protagonizado pelo autor-narrador-personagem.

Em sentido contrário, para Bakhtin (2018) não há possibilidade de estabelecimento de uma relação de plena identificação do sujeito consigo mesmo, o que vai de encontro ao pensamento de Lejeune anteriormente citado. Na perspectiva da análise dialógica do discurso, Arfuch (2010) defende que há uma ressemantização daquela outrora identificação entre autor-narrador-personagem, apontando para a posição ocupada pelo “outro” no ato de linguagem, considerando-se que o relato do sujeito sobre si e por si tem por finalidade dialógica um sujeito terceiro que não necessariamente é aquele que enuncia o relato.

O autor que enuncia agora um relato sobre o que lhe aconteceu em determinado momento passado não pode fazê-lo com os mesmos olhos daquele sujeito que vivenciou o referido acontecimento. Segundo Bakhtin (2017), o autor realiza uma extralocalização de si, ou seja, ele se distancia de seu eu atual e mergulha no espaço da memória, com o intuito de reconstruir aquela experiência já vivida, todavia como o olhar do presente, portanto, sob um olhar ressignificado. Em outras palavras, o autor, quando revisita as experiências já vividas por ele, possui um estado de consciência distinto daquele de quando as vivenciou, de modo que o narrador autorreferenciado consiste em um “eu-alter”, um outro de si mesmo. Nas palavras de Arfuch (2010, p. 54):

... o narrador é *outro*, diferente daquele que protagonizou o que vai narrar: como se reconhecer nessa história, assumir as faltas, se responsabilizar por essa outridade? E, ao mesmo tempo, como sustentar a permanência, o arco vivencial que vai do começo, sempre idealizado, ao presente “testemunhado”, assumindo-se sob o mesmo “eu”?... (*grifo da autora*)

Assim, essa rememoração implica um distanciamento entre a subjetividade que narra e a subjetividade que viveu determinada experiência, de modo que os fatos lembrados não são revividos, mas ressignificados, seja na perspectiva do autor que os conta, em razão de sua presenticidade atuante no ato de enunciação, seja na perspectiva dos interlocutores da enunciação, no exercício de compreender o relato no seu contexto interlocutivo. Desse modo, a atividade de autorrepresentação do vivenciado não consiste em uma reprodução exata dos acontecimentos, mas traduz uma refração de acontecimentos passados, recontados no presente por uma subjetividade outra, distinta daquela no momento do vivido.

3 Literatura indígena e autobiografia

Apesar de a literatura indígena no Brasil ter se tornado mais pungente enquanto movimento voltado para a produção escrita de autores indígenas a partir da década de 1990, a literatura indígena vai muito além de uma mera produção escrita. De acordo com Souza (2018), os povos indígenas sempre registraram suas histórias, seja por meio dos grafismos, dos desenhos, dos monumentos, presentes em artes rupestres e artefatos arqueológicos, hoje presentes nas danças, rituais e ornamentos e outros elementos que compõem as culturas, no plural, dos povos indígenas.

A literatura indígena antecede a escrita e a impressão, uma vez que sua tradição deita raízes na ancestralidade que vive na oralidade. Esta, por sua vez, faz parte da cultura dos povos originários, sendo as tradições e os saberes transmitidos de geração em geração, sobretudo a partir das experiências dos mais velhos. Não se trata apenas da força das palavras ditas; antes, na oralidade está presente a ancestralidade. Daí que a literatura indígena está profundamente permeada pelas culturas dos povos originários.

Na literatura indígena, a escrita, assim como o canto, tem peso ancestral. Diferencia-se de outras literaturas por carregar um povo, história de vida, identidade, espiritualidade. Essa palavra está impregnada de simbologias e referências coletadas durante anos de convivência com os mais velhos, tidos como sábios e guardiões de saberes e repassados aos seus pela oralidade. Não quero dizer aqui que a prática da oralidade tenha se cristalizado no tempo. Essa prática ainda é usada, pois é parte integrante da cultura em movimento. À noite o indígena sonha com o que vai ser escrito ou com a música a ser cantada com os guerreiros da aldeia. Acredita-se que quem escreve recebe influências de espíritos ancestrais, dos encantados, por isso a literatura dos povos da floresta é percebida com um valor material e imaterial... (KAMBEBA, 2018, p. 40).

Para Munduruku (2018), não há uma ruptura entre oralidade e escrita, mas entre elas se estabelece uma relação de complementação. Para o autor, a escrita é uma técnica que não nega a oralidade, mas a reafirma à proporção que necessita ingressar em seu universo, a fim de dar a conhecer os povos indígenas. Nesse sentido, a literatura indígena reforça a memória ao tempo em que atualiza o pensar ancestral. “Pensar a literatura indígena é pensar no movimento da memória para apreender as possibilidades de mover-se num tempo que a nega e que nega os povos que a afirmam. A escrita indígena é a afirmação da oralidade” (p. 83).

A recente emergência das produções indígenas aponta para as disputas de poder no campo literário (Bourdieu, 1996), em que uma pretensiosa literatura oficial parece ditar os cânones que definem os limites do que pode ser considerado enquanto literatura, subvalorizando as produções que não se subjugam a tais cânones. Historicamente, nessas relações entre o campo do poder e o campo literário, além de tantas outras violências, os povos indígenas foram apenas objetos da literatura hegemônica, cujas caricaturas foram elaboradas majoritariamente por sujeitos não indígenas. As recentes produções indígenas representam, assim, uma tática de disputa no campo literário em que os sujeitos indígenas expõem seus ritos, mitos, tradições, costumes, modos de viver e, sobretudo, sua relação com a Natureza.

Mais que isso, os povos indígenas têm correlacionado epistemologia e política a partir de sua singularidade antropológica e sua condição de colonizado, constituindo um eu-nós, a fim de desnaturalizar a cultura e politizar a história por meio de uma voz-práxis, fundando uma perspectiva estético-política própria acerca de sua condição e de sua causa.

Aqui emerge, nesse sentido, a dupla intenção seja do Movimento indígena Brasileiro, seja da literatura indígena, a partir dele dinamizada, a saber: uma voz-práxis direta, política e politizante, carnal e vinculada, do sujeito indígena por si mesmo e desde si mesmo, tendo por base sua singularidade e sua condição como minoridade; e, como consequência, a correlação de epistemologia, política e/ou estética militante (DANNER, DORRICO, DANNER, 2020, p.65).

Se a escrita foi outrora símbolo da colonização civilizatória, os povos indígenas têm se apropriado deste poderoso instrumento com múltiplos objetivos, desde denúncias dos processos históricos de esquecimento e apagamento dos povos indígenas, usurpação de suas terras, destruição dos rios e das matas, assassinatos de indígenas, estupros de mulheres indígenas (JEKUPÉ, 2018); à disseminação de seus aspectos culturais, como as narrativas de histórias míticas dos povos, seus rituais de celebração da vida, suas aventuras na floresta e suas

relações com ela, os espíritos da floresta e outros seres que as habitam, enfim, uma escrita que trata de sua “diversidade, sociabilidade, produção e preservação, desenvolvimento e sustentabilidade, troca de saberes sobre valores, comportamentos, espiritualidade, jogos e brincadeiras” (SOUZA, 2018, p. 68).

Na literatura indígena, a confluência entre teoria e prática, epistemologia e política, eu e grupo, resulta em uma produção altamente política e autobiográfica acerca da situação dos povos indígenas, revelando as contradições e violências simbólico-materiais da Modernidade. Tais posturas política e autobiográfica estão imbricadas à condição de minoria dos sujeitos indígenas com o objetivo de desnaturalizar e politizar a história, a partir de uma voz-práxis estético-literária:

... ao aparecer, as minorias e os sujeitos de minorias não podem esconder quem são, uma vez que seu próprio corpo, suas próprias tradições, suas próprias práticas visibilizam a condição de chaga, de estigma e de anormalidade que lhes foram impostas e, por isso mesmo, também publicizam e vociferam acerca de quem fez isso com eles/as, do que se fez com eles/as e de como se fez isso, desconstruindo – isto é, desnaturalizando e politizando – a história, os sujeitos, as práticas e os valores exemplares de nossa sociedade (DANNER, DORRICO, DANNER, 2020, p.69).

A autobiografia na literatura indígena aparece como um recurso, e não como um fim em si mesmo. A produção indígena não poderia ser de outra forma, pois a mediação estético-literária serve como canal para que os sujeitos indígenas exponham suas cosmovisões e, assim, apontem para as necessidades de (re)(des)construção da formação nacional brasileira e possíveis caminhos para o futuro.

O gênero autobiográfico parece ser ressignificado por meio da utilização dos sujeitos indígenas que, ao escreverem sobre suas experiências individuais, registram-nas a partir das relações com as experiências e vivências da coletividade. Esse exercício, porém, não pode passar sem que sejam problematizadas as trajetórias, por meio da busca da compreensão dos processos, percursos e enfrentamentos que constituem as experiências de vida dos sujeitos envolvidos nas narrativas autobiográficas, conforme as lições de Bourdieu (2002). Essa é, justamente, a proposta da seção seguinte.

4 Autobiografia na obra “Memórias de índio: uma quase autobiografia”

Antes de passar à análise da obra, convém apresentar, ainda que brevemente, o conteúdo da obra e seu autor. O livro “Memórias de índio: uma quase autobiografia” é composto por um conjunto de crônicas que expõem memórias de diversos momentos da trajetória de vida do seu

autor, Daniel Munduruku. Não à toa, a obra está estruturada em três partes, que correspondem a memórias de “criança”, “juventude” e “vida adulta” do autor. Nessas crônicas, o autor descreve pensamentos, vivências, aprendizados e até conflitos que viveu ou que observou.

Nascido em Belém-PA, em 1964, Daniel Munduruku pertence à etnia indígena Munduruku. É graduado em filosofia, história e psicologia; e, após cursar mestrado e doutorado em educação, fez pós-doutorado em linguística. Escritor e educador, suas mais de 50 obras publicadas se destinam, principalmente, ao público infanto-juvenil e aos profissionais que atuam na educação, para fins de utilização didática.

O autor já recebeu diversos prêmios como reconhecimento de sua produção literária, que tem como principais objetos os costumes, os ritos, as tradições, as culturas e diversos aspectos da vida cotidiana dos povos indígenas. Dentre esses prêmios, podem ser citados: Menção Honrosa do Prêmio Literatura para Crianças e Jovens na Questão da Tolerância, da UNESCO (2002); Prêmio Érico Vanucci Mendes, do CNPQ (2003); Prêmio Jabuti de Literatura (2004); Prêmio da Academia Brasileira de Letras (2008); Comendador da Ordem do Mérito Cultural, da Presidência da República (2013).

A utilização do gênero autobiográfico é uma marca dessa obra cujo próprio título já informa a natureza do trabalho, a saber: que o autor relata memórias de suas experiências. Além do título, a estrutura da obra também é um aceno à escrita de si, uma vez que divide as crônicas que compõem o trabalho em três momentos da vida do autor, como já afirmado anteriormente. Essa escrita autorreferenciada, porém, demanda aquele exercício de problematização, no sentido de buscar compreender os processos, os percursos e os enfrentamentos relativos à trajetória de Daniel Munduruku exposta na obra.

A escrita autorreferenciada em questão se situa entre a literatura e a história, posto que a mediação estético-literária serve para trazer ao centro das reflexões presentes na obra um conjunto de questões relacionadas às identidades e culturas indígenas, de modo que o autor propõe essas reflexões a partir de fragmentos rememorados de sua história de vida. Todavia, é preciso considerar que o sujeito que constrói a narrativa não é o mesmo sujeito que vivenciou as experiências autorreferenciadas, conforme alertam Arfuch (2010), Bakhtin (2017) e Eakin (2019), conforme abordado na primeira seção deste trabalho.

A partir de um momento no tempo presente, Munduruku realiza um exercício de extralocalização (BAKHTIN, 2017), ao revisitar suas memórias e suas experiências, situadas em temporalidades passadas em diferentes momentos de sua trajetória de vida (EAKIN, 2019)

– infância, juventude e vida adulta -, e ressemantiza aquela relação entre autor-narrador-personagem (ARFUCH, 2010), de modo a transparecer que não há identidade nesse tripé, como defendera outrora Lejeune (2014), pois o estado de consciência do autor no momento da enunciação da narrativa é distinto daquele de quando ele viveu as experiências agora autorreferenciadas, ou seja, ele é um outro de si mesmo, um “eu-alter” (ARFUCH, 2010).

Daniel Munduruku é consciente de ser um outro de si mesmo, com relação ao personagem autorreferenciado nas crônicas. Isso aparece explicitamente já na introdução da obra, quando reflete sobre suas memórias:

Quanto mais velhos vamos ficando, mais a memória se mostra. Quando a gente é pequeno, não sente muito a força dela, mas com certeza vamos acumulando tudo o que vivemos. Aos poucos e à medida que ficamos jovens, conseguimos perceber a influência de tudo o que passamos. Isso acontece porque nossa cabeça, nosso cérebro, não descarta nada. O que é vivido fica registrado [...]

... Há coisas maravilhosas que a gente nem se dá conta de que são boas. E coisas que a gente ouve, mas não entende na hora. Nossa memória guarda para mais tarde, e assim vamos construindo nossa própria existência, ora com coisas agradáveis, ora com desagradáveis (MUNDURUKU, 2016, p. 9-10).

O trecho citado remete a uma consciência madura do autor que é capaz de revisitar suas memórias a partir de um olhar do tempo presente e, portanto, capaz de ressignificar as experiências vividas em outras temporalidades. Esse olhar que se lança no momento da enunciação da narrativa sobre as experiências vividas é capaz de perceber novidades, “coisas maravilhosas que a gente nem se dá conta”; e de entender o que não era compreensível em determinado momento passado, “coisas que a gente ouve, mas não entende na hora”. O autor é consciente que esse processo cumulativo de experiências guardadas na memória que agora são expostas em formas de crônicas não são apenas narrativas de caráter autobiográfico, mas são parte constituinte do “eu”, como defende Eakin (2019).

Acerca da questão da veracidade dos fatos narrados nas crônicas, é importante ratificar que Daniel Munduruku informa já no título da obra que se trata de uma “quase” autobiografia. Nesse sentido, não vai caber ao leitor da obra aquele juízo de credibilidade, ou não, acerca dos relatos aí narrados. Antes, a consciência do autor no momento da enunciação lança um olhar ressignificado sobre suas memórias, com o intuito de provocar nos leitores reflexões e inspirações:

... O fato é que aqui escrevo minhas lembranças de tempos já vividos. Todas são quase verdadeiras. Outras são quase falsas. Algumas são inventadas para

dar mais emoção. Há também as que se misturam, e eu já não sei distinguir se as vivi ou inventei para amenizar meu coração. Isso faz parte de nossa sobrevivência. Peço que não julguem minhas invencionices como se fossem mentiras e não aceitem as verdades sem questioná-las. Desejo que elas sirvam de reflexão ou, quem sabe, de inspiração para meus leitores (MUNDURUKU, 2016, p. 10).

Percebe-se que o autor possui um elevado grau de consciência acerca da questão da veracidade relativa a suas memórias, a ponto de afirmar que há lembranças “quase verdadeiras”, “quase falsas” e que “algumas são inventadas”. Ao dirigir-se ao sujeito terceiro destinatário de sua narrativa autorreferenciada, possivelmente a si mesmo e a seus leitores, Daniel Munduruku desloca a questão para outro objetivo: ressignificar suas memórias, de modo a suscitar reflexão e inspiração em seus leitores.

Ressalte-se, ainda, que Munduruku, ao tempo que lança um pedido para que suas narrativas não sejam alvo de julgamentos simples, como verdades ou mentiras, adverte acerca da necessidade de questionar, problematizar os processos, percursos e enfrentamentos que compõem o corpus das narrativas das crônicas da obra em análise.

Com uma linguagem simples, acessível e direta, Daniel Munduruku reúne uma postura epistemológica e política para afirmação e reconhecimento dos povos indígenas, em consonância com o Movimento Indígena Brasileiro, a fim de desnaturalizar a cultura e politizar a história. A escrita de Daniel Munduruku carrega essa perspectiva estético-política de uma forma própria, capaz de ressignificar os principais gêneros literários utilizados na obra – autobiografia e crônica –, no sentido de denunciar processos históricos de esquecimento e apagamento dos povos indígenas, disseminar aspectos culturais dos povos indígenas, revelando as contradições e violências simbólico-materiais da Modernidade. Apesar de longa a citação a seguir, vale a leitura em razão de sua riqueza categórica:

É verdade que há muito o que fazer. Nossos povos continuam vítimas da ganância ocidental; da busca de lucros pela exploração das riquezas minerais; da expropriação dos saberes ancestrais. Continuam sendo excluídos do processo histórico e acusados de atrapalhar o progresso e o desenvolvimento pelo simples fato de defenderem o lugar onde moram como algo sagrado; por entenderem a terra não como objeto de cobiça, mas como de pertencimento; por se recusarem a entrar no jogo do capital que nega as identidades, as diferenças e o direito conquistado. A literatura não resolveu problemas, é verdade. Não ajudou a demarcar terra ou a parar as máquinas de destruição que constroem hidrelétricas e barragens que detonam o meio ambiente; não impediu massacres ou homicídios cometidos por pessoas que se sentem senhoras do mundo. A literatura não tem essa pretensão. Ela alimenta a esperança, a utopia. Ela desentorta pensamentos equivocados; oferece

45

consciência e alimenta o espírito das pessoas. É assim que, ao menos, penso e atuo [...]

Nossa literatura é um grito de libertação. E este nasce quando há opressão entalada na garganta. O Brasil tem esse grito entalado, mas ainda não conseguiu descobrir como libertar-se porque foi educado para ser submisso, para aceitar sem questionar. Também ainda não se deu conta de que nossos povos tradicionais gritam a mais de 500 anos, ainda que seus gritos tenham sido abafados pelo interesse econômico de uma parcela gananciosa e egoísta e pelo silêncio covarde do qual o brasileiro não consegue despertar... (MUNDURUKU, 2016, p. 203-204).

A reflexão de Munduruku vai muito além de um processo de denúncia e até mesmo de disseminação de aspectos das cosmovisões indígenas. Para o autor, a literatura indígena “alimenta a esperança, a utopia...”. As afirmações do autor são cirúrgicas, ao expor as contradições e violências simbólico-materiais da Modernidade, com relação aos povos indígenas.

Nesse ponto, é preciso marcar a relação de identificação e pertencimento do sujeito indígena ao grupo a que pertence. A utilização da primeira pessoa do discurso no plural, e não no singular, evidencia essa relação. Aqui se percebe a confluência entre teoria e prática, epistemologia e política, eu e grupo, resultando a produção de Munduruku como autobiográfica e política, mas também que inclui experiências coletivas, ou seja, que não se restringem à esfera de um “eu” moderno, mas se identifica e pertence a um grupo.

Também, o trecho citado permite vislumbrar a utilização da literatura enquanto recurso, e não como um fim em si mesma. Para o autor, a literatura “é um grito de libertação”, um campo em que se vai “desconstruindo – isto é, desnaturalizando e politizando - a história, os sujeitos, as práticas e os valores exemplares de nossa sociedade” (DANNER, DORRICO, DANNER, 2020, p.69). A literatura, enfim, é instrumento por meio da qual as pessoas poderão desenvolver outra visão sobre os povos originários; também, ela contribui para a manutenção das memórias, no plural, dos povos indígenas na sociedade contemporânea.

Considerações Finais

A partir do exposto, verificou-se que a literatura indígena não é um fim em si mesma, mas um recurso, um instrumento utilizado pelos sujeitos indígenas para objetivos múltiplos, sobretudo para denunciar as contradições e violências simbólico-materiais da Modernidade, para disseminar aspectos culturais dos povos indígenas e para alimentar a esperança, a utopia por libertação, como afirmado anteriormente.

Na obra “Memórias de índio: uma quase autobiografia”, Daniel Munduruku expõe narrativas de fragmentos de suas memórias acerca de outras temporalidades de sua trajetória de vida, a saber: de sua infância, de sua juventude e de sua vida adulta. Essas memórias não são meras narrativas, mas podem ser consideradas como parte constituinte do “eu” do autor. Ao mesmo tempo, essas memórias ultrapassam a esfera individual e se situam num contexto coletivo, incluindo experiências coletivas dos povos indígenas, ressaltando a relação de identificação e de pertencimento do sujeito ao grupo do qual é parte.

Por meio de uma escrita simples, acessível e direta, Munduruku ressignifica os principais gêneros literários presentes na obra – autobiografia e crônica -, a partir de uma perspectiva estético-política, a fim de desnaturalizar a cultura e politizar a história. Com elevado grau de consciência acerca da ressignificação das memórias autorreferenciadas, o autor discute uma série de questões, seja acerca da veracidade dos fatos relatados, seja da sua condição de “eu-alter” com relação ao personagem das narrativas, seja dos objetivos da própria literatura, seja da sua postura política enquanto sujeito indígena, dentre outras.

Ao escrever sua (quase) autobiografia, o autor explora esse gênero situado entre a literatura e a história, com o anseio de que suas narrativas sirvam de reflexão e/ou inspiração para seus leitores, a partir da problematização das trajetórias que constituem as experiências de vida dos sujeitos envolvidos nas narrativas, certamente muito mais amplas que as vivências e experiências individuais de Daniel Munduruku, vivências e experiências dos povos indígenas, para os quais a literatura é um grito de libertação.

Referências bibliográficas

ARFUCH, Leonor. (2010). **O espaço biográfico**: dilemas da subjetividade contemporânea. Rio de Janeiro: Eduerj.

BAKHTIN, Mikhail. (2017). Fragmentos dos anos 1970-1971. In: _____. **Notas sobre literatura**, cultura e ciências humanas. Organização, tradução, posfácio e notas Paulo Bezerra. São Paulo: Editora 34, pp. 21-56.

_____. (2018). **Teoria do romance III**: o romance como gênero literário. Tradução, posfácio e notas Paulo Bezerra; organização da edição russa de Serguei Botcharov e Vadim Kójinov. São Paulo: Editora 34.

BORDIEU, Pierre. (2002). A ilusão biográfica. In Amado, Janaína; Ferreira, Marieta de Moraes. (Eds.). **Usos e abusos da história oral**, pp. 183-191. 5.ed. Rio de Janeiro: Editora da FGV.

_____. (1996). **As regras da arte: gênese e estrutura do campo literário**. São Paulo: Companhia das Letras.

CALLIGARIS, Contardo. (1998). Verdades de autobiografias e diários íntimos. **Estudos históricos**, FGV, Rio de Janeiro, vol. 11, n. 21, pp. 83-97. <https://bibliotecadigital.fgv.br/ojs/index.php/reh/article/view/2071/1210>.

DANNER, Leno Francisco; DORRICO, Julie; DANNER, Fernando. (2020). Decolonialidade, lugar de fala e voz-práxis estético-literária: reflexões desde a literatura indígena brasileira. **Alea: Estudos Neolatinos**, Rio de Janeiro, v. 22, n. 1, jan./abr, pp. 59-74. <https://revistas.ufrj.br/index.php/alea/article/view/33525>.

EAKIN, Paul John. (2019). **Vivendo autobiograficamente: a construção de nossa identidade narrativa**. São Paulo: Letra e Voz.

JEKUPÉ, Olívio. (2018). Literatura indígena. In Dorrico, Julie et. al. (Eds.). **Literatura indígena brasileira contemporânea: criação, crítica e recepção**. Porto Alegre: Fi, pp. 45-50. <http://atempa.org.br/wp-content/uploads/2020/09/Literatura-ind%C3%ADgena-contempor%C3%A2nea-Livro-.pdf>.

KAMBEBA, Márcia Wayna. (2018). Literatura indígena: da oralidade à memória escrita. In: Dorrico, Julie et. al. (Eds.). **Literatura indígena brasileira contemporânea: criação, crítica e recepção**. Porto Alegre: Fi, pp. 39-44. <http://atempa.org.br/wp-content/uploads/2020/09/Literatura-ind%C3%ADgena-contempor%C3%A2nea-Livro-.pdf>.

LEJEUNE, Philippe. (2014). **O pacto autobiográfico: de Rousseau à Internet**. Jovita Maria Gerheim Noronha. (Ed.). Tradução de Jovita Maria Gerheim Noronha e Maria Inês Coimbra Guedes. Belo Horizonte: Editora UFMG.

_____. (2002). Definir autobiografia. In Mourão, Paula. (Ed.). **Autobiografia. Autorepresentação**. Lisboa: Colibri.

MUNDURUKU, Daniel. (2016). **Memórias de índio: uma quase autobiografia**. Porto Alegre: Edelbra.

_____. (2018). Escrita indígena: registro, oralidade e literatura. O reencontro da memória. In Dorrico, Julie et. al. (Eds.). **Literatura indígena brasileira contemporânea: criação, crítica e recepção**. Porto Alegre: Fi, pp. 81-83. <http://atempa.org.br/wp-content/uploads/2020/09/Literatura-ind%C3%ADgena-contempor%C3%A2nea-Livro-.pdf>.

SOUZA, Ely Ribeiro de. (2018). Literatura indígena e direitos autorais. In: Dorrico, Julie et. al. (Eds.). **Literatura indígena brasileira contemporânea: criação, crítica e recepção**. Porto Alegre: Fi, pp. 51-74. <http://atempa.org.br/wp-content/uploads/2020/09/Literatura-ind%C3%ADgena-contempor%C3%A2nea-Livro-.pdf>.

INFÂNCIA INDÍGENA

Isaias Borja

me lembro do *maki*
guardado no paiol
em que sentávamos a debulhar e a brincar
quando criança
antes de moer e comer nosso destino,
passado
era o milho
que no frio e no barro do chão
no vermelho e entre o barranco branco de terra
me contava histórias
que eu não sabia contar
o milho que nos fazia gente
guardado na alma familiar
aquele paiol de bambu, madeira e barro
um *locus* não dito,
que encontrei após ter ido ao chão

do chão nasceram
as histórias que conto
pois é onde vejo
meu rosto criar forma

qual história contar?
A Europa não nos quis
como gente

cansei do coro
dos contos, desencantos

pois, me lembro
do rezo entre as casas
do mistério dos velhos
do cheiro de suas roupas
e corpos benzidos
ambiente antigo
que o tempo se fazia ver
o som e os sentidos do milho
da terra, do entorno, da encosta
onde descia um rio triste
um frio ameno
que molhava as pernas
aquele antigo e melancólico chão
contava histórias
que novamente observo
debulho e conto

minha origem
é onde foi forjado meu humano

Isaias Borja é Bacharel e Licenciado em História pela Universidade Federal de Ouro Preto (UFOP) e mestrando no Programa de Pós-Graduação em Letras: Estudos da Linguagem (POSLETRAS) da mesma instituição. É da etnia Puri e mora em Minas Gerais.

AVENTURAS ETNOGRÁFICAS ENTRE OS INDÍGENAS CANOEIROS: A TRAJETÓRIA DA LINGUISTA ADAIR PIMENTEL PALÁCIO COM OS ARGONAUTAS GUATÓ NO CORAÇÃO DO PANTANAL SUL-MATO-GROSSENSE

ETHNOGRAPHIC ADVENTURES AMONG CANOE INDIGENOUS: THE PATH OF LINGUIST ADAIR PIMENTEL PALÁCIO WITH ARGONAUTAS GUATÓ IN THE HEART OF PANTANAL SOUTH-MATO-GROSSENSE

Rosalvo Ivarra Ortiz¹³

Resumo

Iniciamos esta discussão com os dizeres do linguista brasileiro Aryon Dall'Igna Rodrigues (2005, p. 36): “A redução de 1200 para 180 línguas indígenas nos últimos 500 anos foi o efeito de um processo colonizador extremamente violento e continuado, o qual ainda perdura, não tendo sido interrompido nem com a independência política do país no início do século XIX, nem com a instauração do regime republicano no final desse mesmo século, nem ainda com a promulgação da ‘Constituição Cidadã’ de 1988”. Dito isso, Adair Pimentel Palácio foi a primeira pesquisadora brasileira da área da Linguística Indígena a defender uma tese de doutoramento, o pioneirismo ocorreu no ano de 1984 na Universidade Estadual de Campinas (UNICAMP), justamente sob a orientação do professor Aryon. Dito isso, nosso objetivo neste artigo a priori é analisar a tese da autora: “Guató, a língua dos índios canoeiros do rio Paraguai”, assim sendo, sua investigação centralizou-se sobre a cultura canoeira Guató de Corumbá, localizado no Estado de Mato Grosso do Sul (região Centro-Oeste do país) — conhecida do ponto de vista da história, arqueologia e antropologia como verdadeiros “argonautas do Pantanal” (cultura indígena com sério risco de extinção). Mediante isso, a ideia original da autora ainda nos anos de 1970, era debruçar-se sobre uma língua étnica até então não estudada (à época existiam por volta de 40 línguas nesse sentido). Dado o exposto, a linguística etnográfica impulsionada por Palácio focou, sobretudo, na gramática, morfologia, fonologia e sintaxe da referida cultura ameríndia. Portanto, o resultado comprovou que a língua Guató é extremamente complexa, performática e desuniforme a operar de forma transitiva e intransitiva (transfigura em forma tônica baixa e alta). Portanto, corroborar-se-á que essa pesquisa não teve a pretensão de analisar e exaurir os conceitos de natureza linguístico-antropológica descrita pela autora, mas, sim, registrar as suas angústias, inquietações e reflexões histórico-etnográficas acerca da cultura fluvial Guató no bosque pantaneiro.

Palavras-Chave: Língua, Indígena Guató, Etnografia, Complexidade, Adair Palácio.

¹³ É Mestrando Indígena Guarani e Kaiowá de Mato Grosso do Sul vinculado ao Programa de Pós-Graduação em Arqueologia (PPGARq) do Museu de Arqueologia e Etnologia (MAE), Universidade de São Paulo USP). É Bolsista da Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível (CAPES). E-mail: <ivarraortiz1990@usp.br>

Abstract

We started this discussion with the words of the greatest Brazilian linguist Aryon Dall'Igna Rodrigues (2005, p. 36): “The reduction from 1200 to 180 indigenous languages in the last 500 years was the effect of an extremely violent and continuous colonizing process, which it still persists, having been interrupted neither with the country's political independence at the beginning of the 19th century, nor with the establishment of the republican regime at the end of the same century, nor even with the promulgation of the “Citizen Constitution” of 1988. That said, Adair Pimentel Palácio was the first Brazilian researcher in the field of Indigenous Linguistics to defend a doctoral thesis, the pioneering took place in 1984 at the State University of Campinas (UNICAMP), precisely under the guidance of Professor Aryon. That said, our objective in this article a priori is to analyse the author's thesis: “Guató, the language of the Canoe Indians of the Paraguay River”, therefore, her investigation focused on the Guató de Corumbá canoe culture, located in the State of Mato Grosso do Sul (Midwest region of the country) - known from the point of view of history, archaeology and anthropology as being Argonauts of the Pantanal (indigenous population with serious risk of extinction). In this way, the author's original idea, still in the 1970s, was to focus on an ethnic language hitherto not studied (at that time there were around 40 languages in that sense). Given the above, the ethnographic linguistics driven by Palácio focused, above all, on the grammar, morphology, phonology, and syntax of the referred Amerindian culture. Therefore, the result proved that the Guató language is extremely complex, dynamic, and heterogeneous, operating in a transitive and intransitive way (it operates in low and high tonic form). Finally, it is worth corroborating that this study did not intend to analyse or exhaust the exclusively linguistic-anthropological concepts described by the author, but rather to register her anxieties, concerns and historical-ethnographic reflections about the Guató river culture in the Pantanal forest.

Key words: Language, Guató Indigenous, Ethnography, Complexity, Adair Palácio.

1 À guisa da Introdução: trilhando um itinerário etnográfico-linguístico-nativa

A autora iniciou sua tese de doutoramento, a dizer que sua inspiração floresceu pela primeira vez no ano de 1967, principalmente, posterior à leitura do texto do célebre linguista paranaense Aryon Dall'Igna Rodrigues (grande referência no assunto, considerado por muitos o maior linguista brasileiro da história), cujo título é “Tarefas do Linguista no Brasil” (1966). E conforme isso, corroborou que trabalhar com língua indígena na ocasião não era uma abordagem e/ou problemática totalmente nova, a dizer que já tivera experiência como docente da Língua Inglesa e Língua Portuguesa para estrangeiros, oriunda de interesse pela Linguística Teórica e Aplicada e por diversos fatores deixou de seguir seus estudos acadêmicos, que emergiu somente no limiar da década de 1970 através do Programa de Pós-Graduação do Instituto de Estudos da Linguagem na Universidade Estadual de Campinas (IEL/UNICAMP), instituição de ensino localizado na cidade homônima.

A partir disso, Adair P. Palácio sintetiza que documentar dados ou fontes indígenas no que concerne à linguagem não era uma tarefa desconhecida, no qual indaga, que apesar disso,

não era uma missão fácil de desenvolver, isto é, tornando-se sempre desafiadora, independentemente do contexto em que se insere o campo. Nesse viés, postular-se-á que era fundamental realizar uma investigação com populações indígenas que ainda não tinham sido estudadas ou contactadas do ponto de vista da Linguística científica, pois, fazia-se necessária uma pesquisa dessa natureza — é com intuito de aos menos deixar registrados elementos linguísticos fundamentais. Em vista disto, é importante contextualizar que muitas línguas indígenas desapareceram, haja vista, a falta de interesse por parte da academia e sociedade de modo mais amplo, mas não somente, sobretudo, pela negligência do poder público municipal, estadual e federal. Exemplo por excelência disso é a conduta do atual governo federal, onde se destacam o sucateamento da educação pública (redução drástica de bolsas de Mestrado, Doutorado e Pós-Doutorado); sem falar do corte orçamentário da ciência e tecnologia; ataques aos judiciários; desmontes de instituições como a Fundação Nacional do Índio (FUNAI), negacionismo científico; radicalismo religioso; dentre muitos outros.

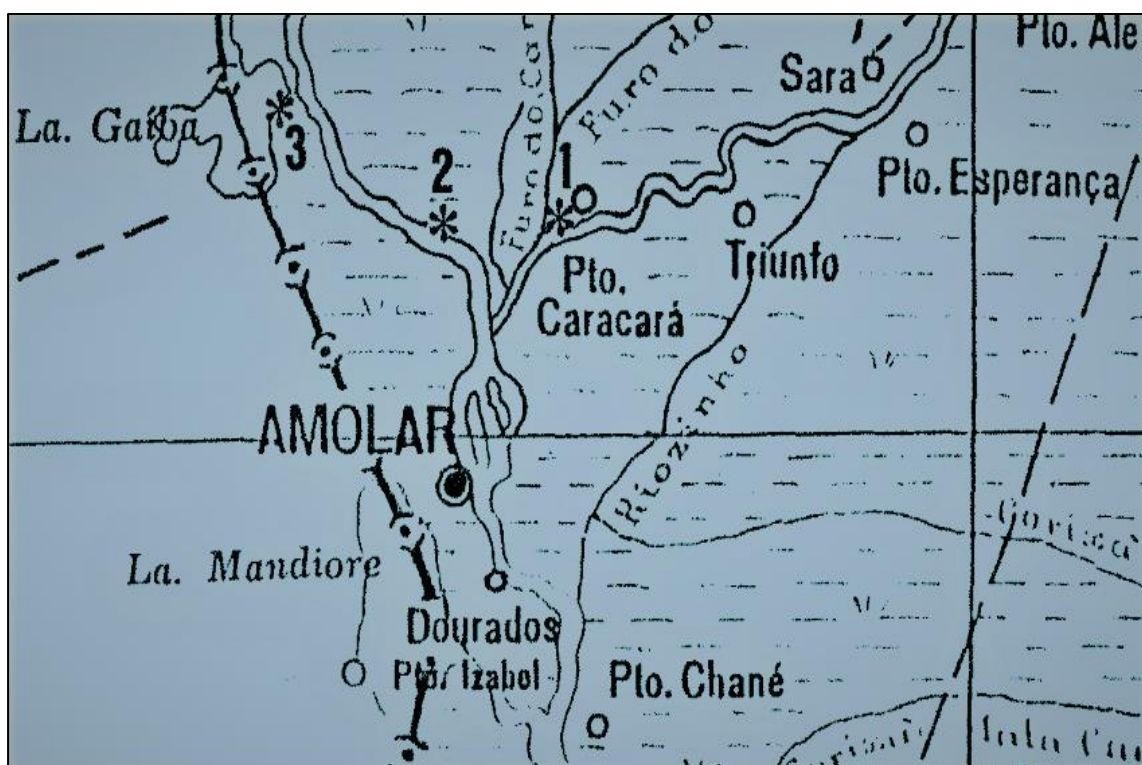


FIGURA 1. Parte do mapa utilizado pela pesquisadora Adair Palácio. Fonte: Palácio (1984, p. 150 [modificado]).

Mas retornando à problemática proposta, nossa autora enfatiza que sua pesquisa, inicialmente, foi possível graças a uma colega do Departamento que lhe apresentou uma freira (missionária) da Congregação Salesiana em Mato Grosso (a partir de 1979 Mato Grosso do Sul). Diante disso, a entusiasmada Adair postulou (1984, p. 8), “esta freira indicou-me o nome de Irmã Ada Gambarotto, naquela ocasião servindo em um colégio em Corumbá, onde entrara em contato com vários grupos indígenas”. Todavia, mediante as informações ou dados preliminares coletados da referida missionária, Palácio logo precisou descartar várias hipóteses, mas diante dos fatos, constatou que no local almejado existiam alguns indígenas pertencentes à cultura Guató (já naquela época apontado como grupo em extinção).

Em decorrência disso, a pesquisadora-aventureira ponderou que o fato de a freira Ada Gambarotto ter subsídio sobre os Guató, a intrigou de imediato, e posteriormente fez uma ligação e logo constatou que em Corumbá (MS) havia indígenas dessa cultura étnica, e, principalmente, ainda dominavam a língua original ou tradicional. Tendo essas fontes em mente, Palácio sem hesitar como ela mesma disse, resolveu partir para a região do Alto Paraguai na aurora do mês setembro do ano de 1977. Outrossim, a linguista e agora etnógrafa expedicionária teceu que “na mesma tarde da minha chegada aquela cidade, Ir. Ada apresentou-me a Josefina que me ensinou a palavra *mabo pé*, fumo e juriti, 'que são diferentes no jeito de dizer'.” (PALÁCIO, 1984, p. 9).

Em virtude disso, Palácio clarifica que seu trabalho tinha por finalidade descrever os instrumentos linguísticos mais importantes do povo Guató. Desse modo, postulou que não poderia desprender ou dissociar a língua falada de uma dada população e, certamente com os Guató não seria dicotômica ou paradoxal. Partindo dessa logicidade, resolveu dividir seus estudos em duas partes fundamentais: 1) Realizar uma descrição histórica da etnia homônima, e realizar uma atualização a época, como testemunha viva da realidade. 2) Desenvolver uma teoria bibliográfica, a partir dos dados existentes e a vincular com novos dados ou ferramentas, portanto, o projeto era extremamente audacioso — processos analíticos, esquema gramatical, descrição linguística, amostragens, verbete acerca do vocabulário e localização histórico-geográfica.

Por todos esses fatores, a autora acentua que seu aporte teórico-metodológico era o Estruturalismo, assim sendo, estava a angariar uma “abordagem distribucional” dos Argonautas Guató. Seguindo nesta perspectiva, e a relatar sua angústia, estabelece que “por minha vivência profissional foi muitas vezes difícil, diante dos dados, assumir uma postura isenta da influência

de uma formação eclética” (PALÁCIO, 1984, p. 9-10). E finalizou nesta parte a dizer, que “Tentei não deixar que o longo convívio com conceitos concebidos por várias correntes lingüísticas influenciasse nas decisões que tomei quando da interpretação deste ou daquele aspecto da língua (PALÁCIO, 1984, p. 10).

Portanto, a linguista deixa em evidência que apesar de ser extremamente instigante, analisar ou interpretar uma língua, sobretudo, de cunho étnico, é uma atividade árdua pela “sua própria essência (*sui generis*)”, haja vista, a complexidade envolta. Dado o exposto, a autora procurou não constituir seu trabalho em uma prática hermética ou enigmática, ou seja, fugir do objetivo e transformar-se em empirismo hipotético-imagético. A levar em consideração tais aspectos, a autora focaliza-se na documentação, seguida de apresentação formativa, que no entender da mesma está em constante transformação científica ou epistemológica — assim, a pesquisadora tinha noção absoluta que os dados adquiridos em campo poderiam ressignificar - se, mas acreditamos que nenhum/a outro/a pesquisador/a conseguiu realizar um trabalho tão original com a língua Guató, isso se confirma pela pesquisa posterior que sempre a utilizou como base.

2 A cultura indígena Guató: os navegantes dos pantanais

De acordo com Palácio (1984), a terminologia Guató surgiu pela primeira vez nos Comentários (1555) do conquistador espanhol Álvar Núñez Cabeza de Vaca (nascimento Jerez de la Frontera, 1488/1492 — falecimento, Sevilla, 1558/1560). A partir daí, foi mencionado por diversas vezes sem interrupção, fato esse, que durou até 1938, como observou Frederico Rondon (1938), a posteriori a esse ano, o estudo sobre esta língua foi totalmente abandonado, sobretudo, por pensar que ela estava extinta do Brasil.

Por este ângulo, até aquele momento, segundo a autora, informações resumidas sobre os Guató poderiam ser encontradas nos trabalhos pioneiros do naturalista Francis de Laporte de Castelnau (1851), do inventor Antoine Hercule Romuald Florence (1875) e inúmeras etnografias de Max Schmidt (1905, 1912, 1914, 1922, 1929, 1942b, 1974). Com base nesse argumento, a autora tece os seguintes dizeres sobre a geografia Guató:

Identificados como índios canoieiros, eles foram localizados nas margens do Rio Paraguai, Estado de Mato Grosso, na fronteira do Brasil com a Bolívia. O domínio dos Guató estendia-se desde o norte da cidade de Corumbá, nas proximidades da Lagoa Mandioré e do Porto do Amolar, e subindo o Paraguai,

até acima da cidade de Cáceres. Habitavam ainda o afluente do Paraguai, Rio São Lourenço, hoje Rio Cuiabá; o afluente do São Lourenço, Rio Caracará e Lagoas Gaíba e Uberaba (PALÁCIO, 1984, p. 11).

Partindo do excerto acima, Adair Palácio corrobora que os Guató aglomeravam em “famílias biológicas” e não tinham os costumes ou hábitos de fixar-se num lugar específico, ou seja, sempre estavam em constante deslocamento pela região pantaneira, sobretudo, a navegar pelos rios locais (rio abaixo e rio acima). Nessa assertiva, os Guató desenvolviam casas consideradas frágeis (precárias), com a finalidade de perdurar até o período de cheia, “quando as abandonavam e mudavam-se para as partes mais elevadas das margens ou permaneciam em suas canoas. Eram nômades, embora nunca tenham deixado aquela região desde que foram documentados” (PALÁCIO, 1984, p. 11).

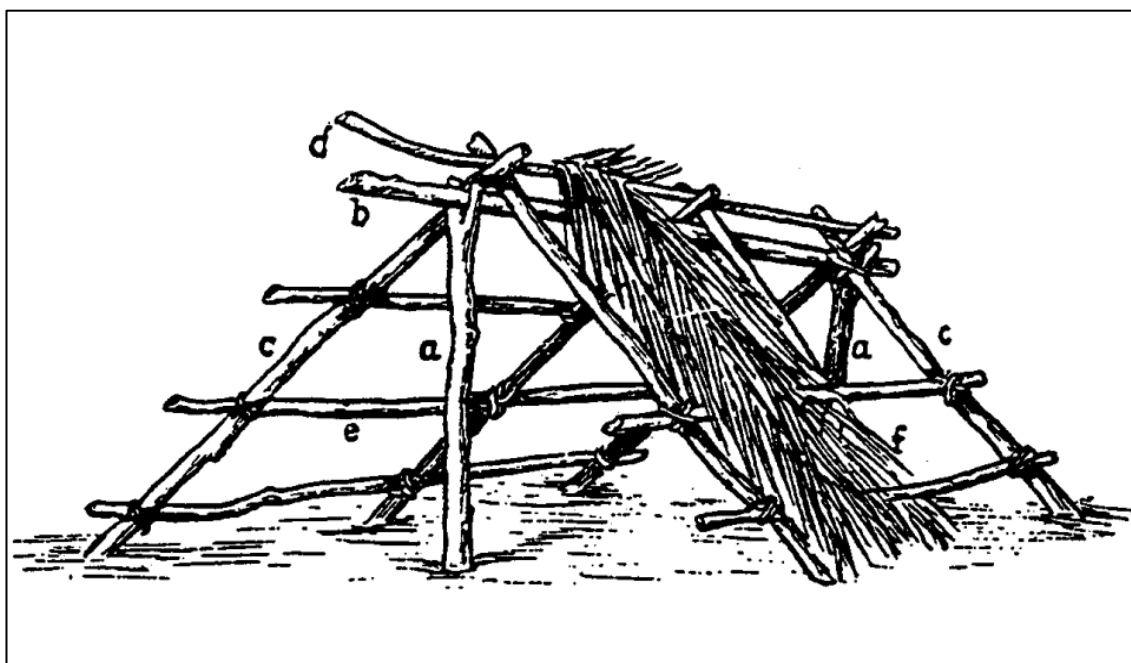


FIGURA 3. Esquema da casa tradicional Guató. Fonte: Schmidt, 1914 apud Eremites de Oliveira, 1995.

Em vista dos argumentos abordados, os Guató eram enxergados pela pesquisadora como excelentes canoieiros, a viver de caça, pesca e pequenas roças que eram constituídas a partir de aterros artificiais — documentados como *marrabóro* por Schmidt (2012), que são antrópicos, ou seja, resultado da ação humana, muito similar aos *sambaquis* (envoltos por quantidade significativa de moluscos aquáticos¹⁴). A cultura era dividida em três agrupamentos, sempre encabeçados por uma chefatura de característica patrilinear, que geralmente se reuniam em lugares secretos (a fim de tomar decisões sobre os aspectos socioculturais). Desse jeito, a

¹⁴ Amplamente explorado por Jorge Eremites de Oliveira (1995, 2002).

linguista esclarece que “o hábito de passarem mais tempo em suas canoas do que em terra firme teria contribuído para uma pequena deformidade física, pernas arcadas, observada por Schmidt [1905]” (PALÁCIO, 1984, p. 11). Por conseguinte, a etnógrafa exemplifica que “nos registros de Castelnau e de Florence os Guató já usavam alguma vestimenta, ornamento discreto nas orelhas e nos lábios e armas constituídas por arco, flecha e zagaia [espécie de lança] (PALÁCIO, 1984, p. 12). Dessarte, a pensadora registra suas impressões sobre o comportamento Guató:

Os homens usavam barba e são descritos como fortes, corajosos e muito ciumentos. Polígamos, chegavam a ter até doze mulheres. As mulheres são mencionadas como bonitas e muito tímidas. Os adjetivos empregados para descrevê-los têm sempre uma conotação positiva. Aparentemente os Guató nunca foram uma tribo muito numerosa. Metraux (1942,1946) faz um sumário dos dados etnográficos encontrados na literatura sobre os Guató. A situação atual desses índios é de extrema pobreza (PALÁCIO, 1984, p. 12).

Pela observação dos aspectos elencados, a etnolinguista destaca que os Guató à época permaneciam espalhados (dispersos) pelas extremidades (margens, bordas) dos rios e terras firmes. Outra questão que a referida pensadora constatou, foi a vulnerabilidade dos Guató, onde, claramente, não possuíam terras demarcadas legalmente, assim sendo, precisavam contar com “benevolência” de alguns fazendeiros da região, mas muitos a serem descobertos eram violentamente expulsos. Alguns preferiam ir residir nas cidades mais próximas, a trabalhar, sobretudo, em serviços “marginalizados” ou “excluídos”, práticas ainda comuns, lamentavelmente, entre alguns indígenas atuais (principalmente os Guarani e Kaiowá de Dourados, Mato Grosso do Sul¹⁵).

¹⁵ Muitos indígenas dessas etnias estão a trabalhar em situação vexatória nas coletas de lixos. Por exemplo: a correr atrás de caminhão durante a noite, sem nenhuma proteção e cuidado. E por incrível que possa parecer, a própria sociedade elitista de Dourados (MS) se refere a eles de forma pejorativa: “trabalho de índio”, “coisa de índio”, “precisa trabalhar para ser tornar-se civilizado” etc.



FIGURA 2. Canoa tradicional Guató. **Fonte:** ISA, 2020 (Foto: Suki Ozaki, 2006).

Constatar-se-á que nessa época, a caça de animais silvestres já era proibida (Lei nº 5.197, de 3 de janeiro de 1967), assim sendo, no Pantanal a onça pintada e o jacaré estava quase em extinção, haja vista, a procura ininterrupta pela comercialização. Por consequência, a investigadora percebeu que, “sem reconhecimento, os Guató ficaram sem uma das atividades fundamentais de sua cultura, pois o jacaré era parte de sua dieta e a caça da onça, o teste de suficiência para um menino passar da puberdade a maturidade e poder casar” (PALÁCIO, 1984, p. 12). Ainda cabe ressaltar, que esses indígenas foram vítimas cruéis de inúmeros oportunistas, pois, eram exímios caçadores e foram utilizados como guias-caças pela região pantaneira, muitas das vezes via canoas, principalmente por dominar essa prática secular, se não milenar – mais um exemplo de como como os indígenas foram usados.

Levando-se em consideração tais preceitos históricos e embasando-se em dados da Fundação Nacional do Índio (FUNAI) de 1978, Palácio destaca que até então existiam apenas 220 Guató no Brasil, isso confirma a importância dos estudos da autora, que no presente momento é uma verdadeira relíquia histórico-linguística. A posteriori, a pensadora preceitua que em 1977 na cidade de Corumbá (Mato Grosso do Sul), teve a oportunidade de conhecer Josefina (55 anos, filha de um não-indígena com uma mulher Guató), que lhe apresentou sua família, onde conheceu Francolina (62 anos, meia irmã de Josefina por parte de mãe, também

filha de um não-indígena), Cipriano (25 anos, sobrinhos de Josefina e Francolina que mudara para o município por consequência da morte de seus pais que eram ambos indígenas Guató).



FIGURA 4. Capitão Fernandez (Chico), na companhia de sua família no Alto Paraguay, Terra Indígena Guató (MS). **Fonte:** Povos Indígenas no Brasil (Guató), 2020.

Tendo em vista os instrumentos apresentados, Palácio enfatizou que:

Quando subi o rio em 1977, visitei a família de Zulmira, mulher Guató de aproximadamente 45 anos, viúva de um índio Cabaçal, que morava em Porto Índio. Em julho de 1978, subi novamente o rio e conheci várias outras famílias. Na Lagoa Gaíba moravam Xolô com sua segunda esposa, Ana Maria, e a família. Xolô não era índio, mas tinha vivido entre os Guató e casara com duas mulheres Guató de quem teve filhos. Era um homem carismático que todos diziam ter mais de 100 anos. Ele sabia a história dos Guató daquela área e conhecia todos eles. Ana Maria era uma mulher de mais de 70 anos (PALÁCIO, 1984, p. 13).

Partindo do exposto, a linguista continua a corroborar que depois da segunda vista a Zulmira:

No Porto Roncador, viviam João Quirino com sua mulher Joana, Estelita, filha do primeiro casamento de João, o marido desta, Pedro, e três filhas deste casal: Vicência, Lucinda e Josefa, todos índios Guató que falavam a língua em sua rotina diária. João Quirino, que acredito ser o mais velho Guató vivo, devia ter então uns 80 anos e Joana, uns 75 anos. Estelita, uma mulher de aspecto muito saudável, era o centro da família. Ela estava na época com 45 anos e seu marido com mais ou menos 60. As meninas tinham 15, 12 e 9 anos (PALÁCIO, 1984, p. 14).

Depois de descer o rio, a pesquisadora continua a narrar suas aventuras épicas e fundamentais juntamente aos Guató:

Encontrei Armando, que vivia ali com a mulher, filho e sogros, todos índios Guató que só falavam a língua entre si. Armando, o filho mais velho de Estelita e Pedro, devia estar então com uns 23 anos e sua mulher, com uns 18. O filho do casal não tinha ainda um ano de idade e os sogros estavam ambos perto dos 60 anos. Eu tinha conhecido em Corumbá uma das filhas deste último casal, portanto cunhada de Armando. Ela tinha sido seduzida aos 17 anos e levada da beira do rio por um homem muito mais velho do que ela, de aproximadamente 50 anos, de quem estava grávida. Nesta ocasião eu soube que eles estavam vivendo ali perto, do outro lado do rio (PALÁCIO, 1984, p. 14).

Com base nisso, a autora continua a postular, que a posteriori visitou uma família no rio Caracará e outras duas às margens do rio Paraguai, no qual deparou com o ancião e chefe da família Sebastião Pedroso que tinha muitos filhos. É destacado que mais para baixo do rio residia Viviam David (cerca de 35 anos) com sua companheira Eufrásia (cerca de 30 anos) e Manoel, seu filho com 15 anos. Esta família utilizava diariamente a língua materna. Dessa forma, registrou sua impressão:

Nas margens do Rio São Lourenço morava Júlía Caetano, uma mulher de uns 60 anos, Guató e viúva de Guató. Vivia com seu filho mais novo, Félix, de 20 anos, e dois irmãos, José, que tinha uns 58 anos, e Veridiano, uns 55 anos. Eles estavam acabando de voltar aquele local depois da última cheia e estavam construindo uma casa. Essa família só falava Guató entre si. Veridiano, cujo nome na língua é *Jojoboga*, foi a pessoa que, junto com Celso, filho de Josefina, levou a Brasília em agosto de 1978 com objetivo de apresentá-los na FUNAI ao então Presidente Gal. Ismarth Araújo Oliveira (PALÁCIO, 1984, p. 15).

Depois da instigante etnografia narrada, Palácio destaca que continuava a receber notícias das famílias contatadas, sobretudo, via Celso, que segundo a autora era um interlocutor de grande valia, fundamental para a concretização da tese. Esse ator-personagem sempre a acompanhou nas pesquisas (subindo o rio, relatando a morte por sarampo de Estelita), inclusive, a direcionar todas as pessoas que buscavam ajudar os Guató na região, seus conhecimentos e cordialidades foram cruciais em todos os sentidos. O indígena também tinha um sonho de reaver o território do seu povo (cultura) no “coração” do Pantanal Mato-Grossense, mas que seu entusiasmo e esperança foi brutalmente interrompido em fevereiro de 1982, ao ser assassinado no Amolar.



FIGURA 5. Geografia da região da Serra do Amolar em Corumbá (MS). O Pantanal é uma savana estépica, maior planície alagada do Planeta Terra. **Fonte:** Correio de Corumbá, (Foto - Dilson Fonseca, 2015).

Em síntese, a autora encerra nesta parte específica sua abordagem da seguinte forma:

Quando cheguei a Corumbá em janeiro de 1984, soube que *Xoló* e Ana Maria também haviam morrido. Que Armando havia se separado da mulher e agora pescava pelo rio. Não havia notícias do resto da família dele. No Roncador, depois da morte de Estelita, Joana morreu e Pedro adoeceu e foi levado para Corumbá, onde se encontra em um asilo de velhos há mais de um ano. As três meninas foram levadas por uma família de caboclos que morava no Roncador, provavelmente para Cáceres. João Quirino ficou cego e, não podendo mais pescar, foi conduzido para Corumbá, onde encontrei-o na companhia de Josefina. Esta cuida hoje de três órfãos de Celso, além de João Quirino (PALÁCIO, 1984, p. 16).

Portanto, na sapiência da pesquisadora, das nove famílias que haviam visitado em 1978 (quatro a usar a língua nativa), se encontram desorganizadas e outros não deram mais notícias. Desse modo, isso confirma a multiplicidade da cultura Guató — sempre em transição, metamorfismo e renovação. Trazendo esta problemática para os tempos mais recentes, de acordo com a pesquisadora Adriana Viana Postigo (2011), “os Guató vivem na aldeia Uberaba, na Ilha Ínsua, no alto Pantanal, município de Corumbá - MS. Segundo o Instituto Socioambiental (ISA) a população que reside na aldeia é de, aproximadamente, 370 indivíduos” (POSTIGO, 2009, p. 99). Consequentemente, uma coisa se mostra iminente: algo urgente precisa ser feito para manter esta língua milenar viva.

3 A língua indígena Guató: resistência e risco absoluto de extinção

A pesquisadora inicia sua abordagem a enfatizar que, o primeiro a documentar a língua Guató foi Francis de Laporte de Castelnau (1851) em meados do século XIX. Refere-se, portanto, a uma enumeração de 164 palavras, fato que foi “reproduzido” por Martius (1867), copiado em parte por Moutinho (1869) e relançado por Schmidt em 1905 (1942a), esse por sua vez comparou com seus dados de 507 palavras e 39 orações (verbo ou locução), preocupando-se também com a estrutura da palavra e fonologia.

De acordo com a pesquisadora, além desses documentos existem outros substanciais, como aquelas 85 palavras registradas por Frederico Rondon (1938), 106 palavras gravadas e quatro narrativas emitidas por Max Schmidt (1942b), 201 palavras e reprodução fonética obtidas por Wilson em 1959 (detalhe, esse documento não foi publicado). Cabe frisar que Aryon Rodrigues (1970) estabeleceu a língua Guató como pertencente ao tronco Macro-Jê, sem vinculação com nenhuma outra língua próxima, portanto, faz parte de uma língua isolada. Mas cabe uma observação a respeito, a depender de novos dados histórico-linguísticos, certamente ganhará novo rumo.



FIGURA 6. Indígenas Guató na região do rio Caracará. **Fonte:** Max Schmidt, 1910 apud Jorge Eremites de Oliveira, 2002.

Neste trilhar histórico-linguístico, a investigadora evidenciará- que na ocasião, existiam aproximadamente 50 indígenas que utilizavam a língua Guató, mas desses, apenas 20 ou 30

falavam diariamente o idioma materno. Isso posto, “todos os Guató que conheci ou são bilíngues em Guató e português, ou são monolíngues em português”. (PALÁCIO, 1984, p. 17). Outrossim, o conjunto de indivíduo, que usam a língua materna no dia-a-dia, está circunscrito a 10 ou 15 famílias, que geralmente residem distante uma da outra, encontrando-se raramente — quando se deparam uns com outros, ficam bastante animados, sobretudo, a narrar fatos históricos e diálogos sobre o presente momento. Portanto, percebe-se que a cultura Guató é muito diferente das demais, possui uma peculiaridade ameríndia única, uma mesma língua, uma mesma organização social, enfim, um *modus vivendi* e uma identidade que marcam o *ethos* canoeiro desse povo (EREMITES DE OLIVEIRA, 2002, p. 436).

Dados os fatos, a autora finaliza seu raciocínio nesta parte a dizer que, “a língua Guató pode ser considerada uma língua obsolescente. As condições a que estão submetidos seus falantes favorecem esta situação. Mas é ainda um fator de identidade étnica do grupo e elo de ligação entre eles” (PALÁCIO, 1984, p. 17). De acordo com os dados “Povos Indígenas no Brasil” (2020) destinado a cultura Guató, existem apenas cinco pessoas que falam diariamente a língua nativa em Corumbá (MS) e São Lourenço (Cuiabá), com seríssimo risco de extinção definitivo.

4 Aventuras científicas no coração do Pantanal: rios, bosques e memórias

Adair Pimentel Palácio inicia a dizer que sua etnografia se baseou nos trabalhos de Samarin (1967) e Gudschinsky (1967). A autora realizou quatro viagens a cidade de Corumbá no Mato Grosso do Sul entre os anos 1977, 1978, 1979 e 1984. Os dados foram coletados a partir de duas idas rio acima (1977 e 1978), também em Campinas (SP), durante a presença de Josefina (por volta de três meses em 1979, quando deslocou-se para fazer exames médicos e trabalhar com a equipe). Com base nesses aspectos essenciais, Palácio sintetiza que:

O total desse contato direto com falantes de Guató foi de oito meses. Entretanto, não tivemos a oportunidade de convívio diário com um grupo de falantes da língua, pois no momento não há concentração desses índios em nenhuma parte. Também a permanência com uma família não foi possível. Há carência de tudo nas margens do rio, inclusive de transportes; e a insegurança dos locais onde vivem, dependentes da benevolência de um ou outro fazendeiro, faria com que nossa presença aumentasse os problemas diários que já enfrentam (PALÁCIO, 1984, p. 18).

Realizada essa observação, a linguista destaca que teve contato individual e direto com os falantes da língua Guató, onde as informações foram obtidas. Corrobora ainda que a apuração

de “informantes” (interlocutores, protagonistas) foi muito mais uma obrigação do que escolha propriamente dita. Disse que teve a sorte de contar com a ajuda ininterrupta de Josefina, que apesar de não falar fluentemente a língua, domina em boa parte. Além disso, contou também com colaboração de Francolina, Estelita, João Quirino e Cipriano. Contou também com as fontes esporádicas em que, “outras pessoas contribuíram em menor grau para o acervo de que dispomos: Zulmira, Joana, Josefa, Lucinda, Júlia, José e Veridiano” (PALÁCIO, 1984, p. 19).



FIGURA 7. Crianças Guató a celebrar o Dia do Índio em Corumbá (MS), Terra Indígena Guató. **Fonte:** Jorge Eremites de Oliveira, 2017.

Nessa perspectiva histórica, a pesquisadora esmiúça que para coletar as informações seguiu, a priori, o esquema proposto pelo Departamento de Linguística do Museu Nacional (1965), que “este Questionário foi sendo ampliado para focalizar aspectos gramaticais que a língua pudesse ter a partir de hipóteses que iam sendo levantadas no decorrer do trabalho” (PALÁCIO, 1984, p. 19). Outras ferramentas importantes partiram de recomendações de seu orientador, Pike (1948) — formular enunciados para compreender os tons, Nida (1949) — interpretações de morfemas, Greenberg (1966) — universalidades linguísticas, Lehmann (1978) — evidências tipológicas e Comrie (1978, 1981) — língua ergativa-absolutiva (sintática).

Com base no questionário proposto, Palácio propôs aos seus protagonistas e interlocutores uma tradução (equivalência) de determinada palavra de português para o Guató, onde “a resposta era simultaneamente gravada e transcrita de oitiva. Em muitas ocasiões criamos situações para nossas questões” (PALÁCIO, 1984, p. 20). A pensadora também destaca que nas ocasiões em que seus personagens de campos buscavam falar de outros assuntos ou temas, sempre os incentivava a prosseguirem, pois, possibilitou um entendimento híbrido. Ainda nesta lógica, a pesquisadora informa que:

Além dos enunciados preparados, um total de 3.000, para o controle da parte gramatical, documentamos dois textos míticos, vários diálogos, conversas informais e algumas narrativas de fatos corriqueiros. Entre as narrativas selecionamos texto para fins de ilustração. Das revisões feitas do material gravado, com o que foi transcrito de oitiva, foi montado um dicionário Guató-português, e outro Português-guató, de onde isolamos cerca de 1.000 morfemas lexicais. (PALÁCIO, 1984, p. 20-21).

Partindo do excerto acima, torna-se evidente que para a compreensão dos dados, a autora elenca que trilhou um caminho metodológico existente na literatura da época e recomendações teóricas, para analisar linguagens ágrafas, sobretudo, aquelas sem devidos estudos prévios, assim sendo, teve preferência de seguir a linha estruturalista-distribucional. Nessa acepção antropológica e etnográfica, Adair Palácio destaca a importância de realizar-se um trabalho de campo prolongado, onde as experiências vão se acumulando, principalmente, para obter um resultado satisfatório. Além disso, a pesquisadora constatou que na oportunidade, não havia nenhum Guató falando espanhol e nem outra língua indígena.

À guisa da (in)conclusão: os Guató como protagonistas de suas histórias

Este artigo teve, como finalidade principal, fornecer apontamentos acerca de dados históricos, antropológicos e principalmente linguísticos obtidos pela pesquisadora Adair Pimentel Palácio (1984). Nesse preâmbulo, cabe evidenciar que Castelnau (1851) foi o primeiro a registrar oficialmente a língua Guató. Já Schmidt (1905) foi o primeiro a pesquisar cientificamente a língua nativa, seus resultados foram publicados na Alemanha.

No Brasil, o pioneirismo foi justamente de Adair Pimentel Palácio, através da sua tese de doutorado mencionada anteriormente, cuja titulação é “Guató, a língua dos índios canoeiros do rio Paraguai”, elaborada juntamente ao Instituto de Estudos da Linguagem da Unicamp em 1984. Em sua monografia inovadora, a pesquisadora elencou três elementos fundamentais (1)

morfologia, (2) gramática morfológica e (3) sintaxe gramatical. É de importância fundamental salientar que a nossa autora foi muito além do seu tempo, pois, sabemos que ainda vivemos, lamentavelmente, em pleno século XXI, em uma sociedade machista, misógina e preconceituosa — agora imagina isso na década de 1970 e 1980, portanto, realmente Adair Palácio desafiou todas intempéries de sua época.

Em suas aventuras etnográficas, a linguista reconheceu 30 fonemas segmentais, nos quais 17 são consoantes e 13 vogais e 2 fonemas. Além da tese propriamente dita, a autora publicou outros importantes trabalhos como: “Aspects of the morphology of Guató” (1986), “Guató: uma língua redescoberta” (1987), “Sistema numeral em Guató” (1996), “Situação dos índios Guató em 1984” (1998) e “Alguns aspectos da língua Guató” (2004). Certamente, a pesquisa de Palácio foi um marco na história linguística da cultura indígena como um todo, pois, levantou questões primordiais.

O trabalho mais importante depois da pesquisa de Palácio foi a dissertação de mestrado de Adriana Viana Postigo, cujo título é “Fonologia da Língua Guató” (2009) que por sua vez, apresentou uma descrição fonológica da língua indígena. Postigo procurou realizar uma interpretação dos seguimentos linguísticos, estruturas silábicas e morfofonológicas (sintagmas verbais e nominais, epêntese, elisões e nasalidade). A autora também chamou atenção para as línguas ameríndias em risco de desaparecimento e falta de interesse pela sociedade em geral. O principal aporte teórico e inspiração de Adriana certamente foi Adair Pimentel Palácio, onde procurou reanalisar os vastos materiais levantados pela pioneira.

Além de Adriana cabe a abordagem do linguista Andrébio Márcio Silva Martins (um dos principais pesquisadores da atualidade contemporânea a envolver língua indígena), com base em seu artigo “O morfema ϵ do Guató: De uma possível marca de ergatividade à marca de concordância” (2013), onde em diálogo com Adair Pimentel Palácio (1984) concluiu que a língua passou por rearranjo importante ao longo da história e se relacionou com outras línguas indígenas: *Timbíra*, *Maxakalí*, *Mebengokré*, *Panará* e *Xavánte*.

Nessa tessitura histórico-contemporânea, realçar-se-á que o principal pesquisador da cultura Guató na atualidade é o pesquisador e docente da Universidade Federal de Pelotas (UFPEL) Jorge Eremites de Oliveira, que trabalha na interface entre Arqueologia, Etno-História e Etnologia na região do Pantanal de Mato Grosso e Mato Grosso do Sul. O pesquisador realiza pesquisa juntamente aos Guató desde a década de 1990, apesar de não ser da Linguística, empreendeu certamente a investigação mais importante dessa etnia em sua história. Seus

principais estudos foram: “Os Argonautas Guató: aportes para o conhecimento dos assentamentos e da subsistência dos grupos que se estabeleceram nas áreas inundáveis do Pantanal Matogrossense” (dissertação de mestrado, 1995) e “Da pré-história à história indígena: (re) pensando a arqueologia e os povos canoieiros do Pantanal” (tese de doutorado, 2002), ambos defendidos junto à Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul (PUC/RS).

Por fim, cabe elencar que o acervo linguístico de Adair Pimentel Palácio foi fruto do seu tempo, referência obrigatória para quem pensa em enveredar por essa cultura fascinante e estamos conscientes que todas as línguas são dinâmicas, assim sendo, a passar por transformações e ressignificações no curso da história. Portanto, espera-se que o nosso objetivo inicial seja minimamente alcançado e que possibilite nova abordagem desta natureza.

Referências Bibliográficas

BRASIL. **Lei nº 5.197**, de 3 de janeiro de 1967.

CASTELNAU, Francis de. **Expédition dans les parties centrales de l'Amérique du Sud, de Rio de Janeiro à Lima, et de Lima au Para**. Histoire du Voyage. 6 vol. Paris, 1851.

CABEZA DE VACA, Alvar Nuñez. **Naufragios y Comentarios**. 1555. Disponível em: <<http://www.memoriachilena.cl/602/w3-article-10028.html>>. Acesso em 19 jun. 2020.

COMRIE, Bernard. “Ergativity”. Em Lehmann 1978 [8]: 329-394, 1978.

COMRIE, Bernard. **Language Universals and Linguistic Typology: Syntax and Morphology**. Chicago: The University of Chicago Press, 1981.

CORREIO DE CORUMBÁ. **Serra do Amolar (Geral)**.

Disponível em: <<http://www.correiodecorumba.com.br/?s=noticia&id=19415>>. Acesso em 22 jun. 2020.

EREMITES DE OLIVEIRA, J. Os argonautas Guató: aportes para o conhecimento dos assentamentos e da subsistência dos grupos que se estabeleceram nas áreas inundáveis do Pantanal Matogrossense. **Dissertação de Mestrado**. Porto Alegre, PUCRS, 1995.

EREMITES DE OLIVEIRA, J. Da pré-história à história indígena: (re) pensando a Arqueologia e os povos canoieiros do Pantanal. **Tese de Doutorado em História/Arqueologia** – Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul, Porto Alegre, 2002.

EREMITES DE OLIVEIRA, J. **Guató - Crianças cantam no Dia do Índio**. Youtube, 2017. Disponível em: <<https://www.youtube.com/watch?v=R2LHcO-bLjc>>. Acesso em 22 jun. 2020.

FLORENCE, Hercules. “Esboço da viagem feita pelo Sr. de Langsdorff no interior do Brasil, desde setembro de 1825 até março de 1829”. **Revista Trimestral do Instituto Histórico, Geográfico e Ethnográfico do Brasil**, vol. 38: 337-469 e 231-301; vol. 39 [1875] (1876): 157- 182.

GREENBERG, Joseph H. (ed). **Universals of Language**. 29 ed. Cambridge, Mass.: MIT Press, 1966.

GUDSCHINSKY, Sarah C. **Bow to Learn an Unwritten Language**. N. York: Holt, Rinehart and Winston, 1967.

ISA (Instituto Socioambiental). **Povos Indígenas no Brasil- Guató**. Disponível em: <<https://pi.b.socioambiental.org/pt/Povo:Guat%C3%B3>>. Acesso em 19 jun. 2020.

LEHMANN, Winfred P. (ed). **Syntactic Typology: Studies in the phenomenology of language**. Austin: University of Texas Press, 1978.

MARTINS, Andrébio Márcio Silva. O morfema ϵ do Guató: De uma possível marca de ergatividade à marca de concordância. **Revista Brasileira de Linguística Antropológica**, v. 5, p. 435-451, 2013.

MARTIUS, Carl Friedrich Phil Von. **Beitrag zur Ethnographie und Sprachenkunde Amerikas zumat Brasiliens**. vol. 2. Leipzig: Friedrich Fleisher, 1867.

MOUTINHO, Joaquim Ferreira. **Notícia sobre a Província de Mato Grosso**. São Paulo: Typographia Henrique Schroeder, 1869.

NIDA, Eugene. Morphology: **The descriptive analysis of words**. 29 ed. Ann Arbor: The University of Michigan Press, 1949.

PALÁCIO, Adair Pimentel. Guató, a língua dos índios canoeiros do rio Paraguai. **Tese (Doutorado em Linguística)** – Universidade Estadual de Campinas, 1984.

PALÁCIO, Adair Pimentel. Aspects of the morphology of Guató. In: B.F. Elson (ed.). **Language in global perspective**. Dallas: SIL, 1986 (p.363-372).

PALÁCIO, Adair Pimentel. Guató: uma língua redescoberta. **Ciência Hoje** 5/29, 1987 (p.74-75).

PALÁCIO, Adair Pimentel. Sistema numeral em Guató. **Boletim da ABRALIN** 19, 1996 (p.51-56).

PALÁCIO, Adair Pimentel. Alguns aspectos da língua Guató. **LIAMES** 4, Campinas-SP: UNICAMP, IEL, 2004.

PIKE, Kenneth L. **Tone Languages**. Ann Arbor: The University of Michigan Press, 1948.

POSTIGO, Adriana V. Fonologia da língua guató. **Dissertação de Mestrado**. Universidade Federal de Mato Grosso do Sul, 2009.

POSTIGO, Adriana V. Alguns apontamentos bibliográficos sobre a língua guató (Macro-Jê). **Liames** (UNICAMP), v. 9, p. 99-106, 2009.

RODRIGUES, Aryon D. “Linguas Ameríndias”. Em **Grande Enciclopédia Delta Larouse**. Rio de Janeiro: Editora Delta, 1970.

RODRIGUES, A. D. Sobre as línguas indígenas e sua pesquisa no Brasil. **Ciência e Cultura**, 57, 2, p. 35-38, 2005.

RONDON, Frederico. **Na Rondônia ocidental**. São Paulo: Cia. Ed. Nacional, 1938.

SAMARIN, William J. **Field Linguistics: a guide to linguistic field work**. N. York: Holt, Rinehart and Winston, 1967.

SCHMIDT, Max. **Indianerstudien in Zentralbrasilien**. Erlebnisse und ethnologische Ergebnisse einer Reise in den Jahren 1900-1901. Berlin, 1905.

SCHMIDT, Max. “**Reisen in Matto Grosso im Jahre 1910**”. Zeitschrift für Ethnologie. Berlin. Vol. 44: 130-174, 2012.

SCHMIDT, Max. “**Die Guató und ihr Gebiet: Ethnologische und archäologische Ergebnisse der Expedition zum Caracara - Fluss im Matto-Grosso**”. Baessler Archiv. Berlin. 4: 251-283, 1914.

SCHMIDT, Max. “**Die Anfänge der Boden - Kultur in Südamerika**”. Zeitschrift für Ethnologie. Berlin. 54: 113-122, 1922.

SCHMIDT, Max. “**Ergebnisse meiner zweijährigen Forschungsreise in Matto-Grosso**”. Zeitschrift für Ethnologie. Berlin. 60: 85-124, 1929.

SCHMIDT, Max. **Estudos de Etnologia Brasileira**. Tradução: Catarina Baratz Cannabrava. Brasiliana, Gr. Formato, v. 2. São Paulo: Cia. Ed. Nacional, 1942[a].

SCHMIDT, Max. “Resultados de mi tercera expedición a los Guatós efectuada en el año de 1928”. **Revista de la Sociedad Científica del Paraguay**. Asunción. Vol. 5. 6: 41-75, 1942[b].

SCHMIDT, Max. “Comments on Cultivated Plants and Agricultural methods of South American Indians”. In: Patricia J. Lyon (ed). **Native South Americans**. Boston, Toronto: Little, Brown and Company, 1974.

SETOR LINGUISTICO DO MUSEU NACIONAL. **Publicações Avulsas**. 49: 32-36, 1965.

Breve história do município amazonense de São Paulo de Olivença

Em 1689, o missionário Samuel Fritz, da Companhia de Jesus, a serviço do governo espanhol, fundou várias missões no Rio Solimões, entre elas as de São Paulo Apóstolo (depois São Paulo dos Cambebas, hoje São Paulo de Olivença) e São Cristóvão (mais tarde Enviratiba, Castro de Avelão e, atualmente, Amaturá). Não desejando o Governo Português que continuasse a catequese no Rio Solimões a ser feita pelos missionários dependentes do Governo Espanhol, determinou em 1691 que fossem expulsos da região aqueles religiosos. A expulsão, entretanto, não se processou logo. É que os ditos religiosos relutaram em permanecer no Rio Solimões. Em 1708, o governo do Grão-Pará enviou “uma tropa sob o comando do Capitão Inácio Corrêa de Oliveira, para fazer evacuar as ditas aldeias”.

Era, então, o responsável por essas aldeias o padre João Batista Lana, que fingiu obedecer a ordem de retirar-se e seguiu para Quito, onde obteve “uma força armada com que desceu o Rio Maranhão e o Solimões, investindo contra as aldeias, cometendo toda a sorte de depredações, aprisionando o comandante e muitos soldados da tropa inimiga”. Vale destacar que obras como “O povo das águas: ensaios de etno-história amazônica” (1996), de Antônio Porro, assinalam o protagonismo dos povos indígenas em complexas redes de alianças e trocas comerciais, anteriores a esses processos de colonização, que formavam coletividades sempre lembradas pelas suas formas de resistência às investidas portuguesas e espanholas.

Outra expedição foi então enviada para o Rio Solimões pelo Governo do Grão-Pará, que dera o comando da mesma ao “experimentado sargento José Antunes da Fonseca” que vingou então a derrota sofrida por Correia de Oliveira e pôs em liberdade os prisioneiros. Com a transferência das aldeias de São Paulo Apóstolo e São Cristóvão para os cuidados dos missionários portugueses, as denominações das mesmas foram mudadas, respectivamente, para São Paulo dos Cambebas e Castro de Avelão.

¹⁶ Texto adaptado da publicação da Associação Omágua Kambeba do Rio Solimões, registrada no 2º Tabelionato de Manaus (AM), em 12/09/2005.

¹⁷ Coordenador do Movimento de retomada das identidades Omágua Kambeba do Rio Solimões. Graduado em Logística e com trajetória de luta pelos direitos sociais das comunidades originárias, através de mobilizações de organizações da sociedade civil.

A missão de São Paulo dos Cambebas teve seu primeiro assentamento na margem austral do Rio Solimões, em frente à Ilha Tauarú, três léguas abaixo da Vila do Javari, onde habitavam os Cambebas e os Ticunas. Depois, veio estabelecer-se mais à jusante, na mesma margem, meia légua acima do Riacho Pacuti. Desse local passou para a margem sul, onde se incorporou à aldeia de São Paulo, fundada abaixo do Igarapé Camatiã.

Dentre os habitantes primitivos da região, destacam-se os Omáguas ou Cambebas, os Juris, os Passes, os Xomanas, os Caivicenas, os Tarianos, os Uairacus, os Maiorunas, os Tucanos e os Ticunas. “Os Cambebas de Akan Pebas eram também chamados de “Cabeças Chatas”, pelo costume que tinham de comprimir a cabeça das crianças com “tabuinhas” que apertavam por meio de ligas, a tal ponto que elas, ao crescerem, ficavam com o crânio chato, a modo de mitra.

Os Cambebas eram selvagens, bravos, terríveis, decepavam a cabeça dos inimigos e penduravam-na em estacas nas suas cabanas, como se fosse troféu de guerra. Adornavam-se nos festins e cerimônias com vários colares. Jogavam com extrema destreza a zarabatana e as lanças. Nas pelepas defendiam-se com broquéis de folhas de cana-brava. Dado ao cultivo do algodão, fabricavam redes e outras peças do seu traje com fios dessa planta. As mulheres preparavam a rude indumentária –uns camisolões abertos dos lados e nas mangas. Portanto, CAMBEBA ou CAMBEVA – do tupi / A’kag = (cabeça) + pewa = (chata) – cabeça chata, era o apelido do povo Omágua.

Historicamente tínhamos, então, as seguintes denominações no território:

- 1 – São Paulo Apóstolo – em homenagem ao Apóstolo Paulo;
- 2 – São Paulo dos Cambebas – denominação dada pelo missionário Jesuíta (Samuel Fritz), com referência aos nativos Omáguas ou Cambebas;
- 3 – São Paulo de Olivença – denominação dada pelo Coronel Joaquim de Melo e Póvoas em 1759, em homenagem a então cidade portuguesa de Olivença, que hoje é espanhola (relatado na obra “Topônimos Amazonenses” escrita por Otaviano de Melo).

Para domínio popular, Olivença está relacionada com a borboleta azul celeste, que existe nas cercanias da cidade. Entretanto, para Arthur César Ferreira Reis, através da “História do Amazonas”, consta que: “a Capital pela Carta Régia devia ter o título de Vila. Mendonça Furtado elevou Mariuá a essa categoria em 06 de março de 1758, dando-lhe o nome de Barcelos, em cumprimento ao programa que traçara de renomear todas as povoações da Amazônia, socorrendo-se dos nomes das Vilas da Casa dos Braganças”.

Melo e Póvoas, em visita ao interior, conforme instruções de Mendonça Furtado, constatou urgência em elevar à condição de Vilas as aldeias de Jaú, Caboquena, Aricari, Cumarú, Dary, Coari, Parauary, Cayçara, Taracuteau e Enviratiba, que estavam situadas no Rio Solimões, baixo Amazonas e Rio Negro, alusitando-lhes os nomes para Serpa, Silves, Tefé, São Paulo de Olivença, Ayrão, Moreira, Carvoeiro, Poyanes, Lamalonga, Avelos, Nogueira, Alvarães, Fonte Boa e Castro de Avelão.

A Organização dos Cambebas do Alto Solimões (OCAS)

A partir da interpretação histórica da seção anterior, que envolveu pesquisas bibliográficas e escuta atenta dos relatos dos parentes, sabemos que o povo Indígena Cambeba dominava as várzeas do Alto Amazonas, quando os europeus aqui chegaram durante o século XVII. No entanto, com o processo da implantação do Diretório dos Índios (1758) e também com as Reformas Pombalinas, muitos dos valores culturais e patrimônios imateriais como as línguas originárias, por exemplo, adormeceram com o passar dos tempos, ou foram incorporados aos dos outros povos. No entanto, os relatos supracitados a respeito do período da ocupação ibérica na Amazônia nos dão conta da diversidade étnica na região, assim como, devido à existência da imensa malha hidrográfica, as nossas populações foram e continuam sendo chamadas de ribeirinhas.



A Parenta Noêmia Rabelo (É Saudade), fazendo Pajauru, bebida fermentada confeccionada a partir do beiju da mandioca brava.

Por anos, historiadores, antropólogos, etnólogos, dentre outros, pregaram o etnocentrismo, como forma de promover o etnocídio. Essa atitude precisa ser mudada, através de debates, palestras, encontros e demais formas de manifestações que promovam a revitalização da identidade cultural das populações que foram consideradas extintas, entretanto, continuam existindo no íntimo de cada um.



Sítio Arqueológico Santa Terezinha, no Morro do Areal, que forma parte do Patrimônio Material do povo Omágua Kambeba no município paulivense.

No dia 4 de Agosto de 2001, na Colônia São Sebastião, e no dia 5, em uma das salas da Escola Estadual Nossa Senhora da Assunção na sede do município de São Paulo de Olivença, realizamos reuniões com o objetivo de promovermos a mobilização e o autorreconhecimento dos povos considerados extintos. Nessas reuniões, contamos sempre com a participação de lideranças indígenas, tais como: Pedro Mendes Gabriel, Paulo Honorato Mendes, Ismael Adércio Costódio, líderes do povo Ticuna; Cristóvão Macedo Moçambite (é saudade), Fidelis Moçambite Castro, todos líderes do povo Cocama; Onofre Antônio Penaforth de Souza, Valdiza Comapa Adrião, Diomar Garcia da Silva, do povo Caixana; Roberta Amorim, Amâncio Pinto, Joaquim Dário da Silva (fizeram passagem), do povo Cambeba, assim como demais parentes interessados no tema.



Da esquerda para a direita: Amâncio Pinto (É Saudade) era o nosso Cacique. Selma Rabelo. Esposo da Parenta Selma. Raimundo Peres. Em preparação para a Dança do Mandu-sarará.

A Organização dos Cambebas do Alto Solimões – OCAS surge no dia 20 de Outubro de 2002, com a missão de promover o bem-estar social, político, econômico, cultura e dos direitos humanos do povo Omágua ou Cambeba, seus descendentes, demais etnias, em particular as reemergentes, em processo de etnogênese, localizadas nas diversas áreas ribeirinhas do Alto Solimões.



Parentes durante o Curso “Agente Ambiental Voluntário Indígena”, em 2007.

Realizamos nos dias 25 e 26 de Outubro de 2004, em São Paulo de Olivença o 1º Workshop de Meio Ambiente do Alto Solimões cujo tema foi “Água: Conservar Para Não Faltar”, como também a revitalização do Mandu-Sarará, constatando a beleza da Cultura Cambeba e repassando-a para gerações mais jovens. Na realização de todo esse processo de reconhecimento da etnia Cambeba no Alto Solimões, pudemos contar com o imperioso apoio

do Projeto Demonstrativo dos Povos Indígenas - PDPI, através do Componente Fortalecimento Institucional - Articulação do Movimento Indígena. No dia 23 de Maio de 2005 - eu, Farney Tourinho de Souza – Presidente da Organização dos Cambebas do Alto Solimões, representando a etnia Cambeba, viajei a Brasília-DF, permanecendo até o dia 28 do mesmo mês, com o objetivo de manter contato com Instituições do Governo Federal.



Os parentes Amâncio Pinto (é Saudade), Rosilene Arcanjo, Raimundo Peres da Silva, Ademir Balieiro, dançando o Mandu-Sarará em São Paulo de Olivença/AM.

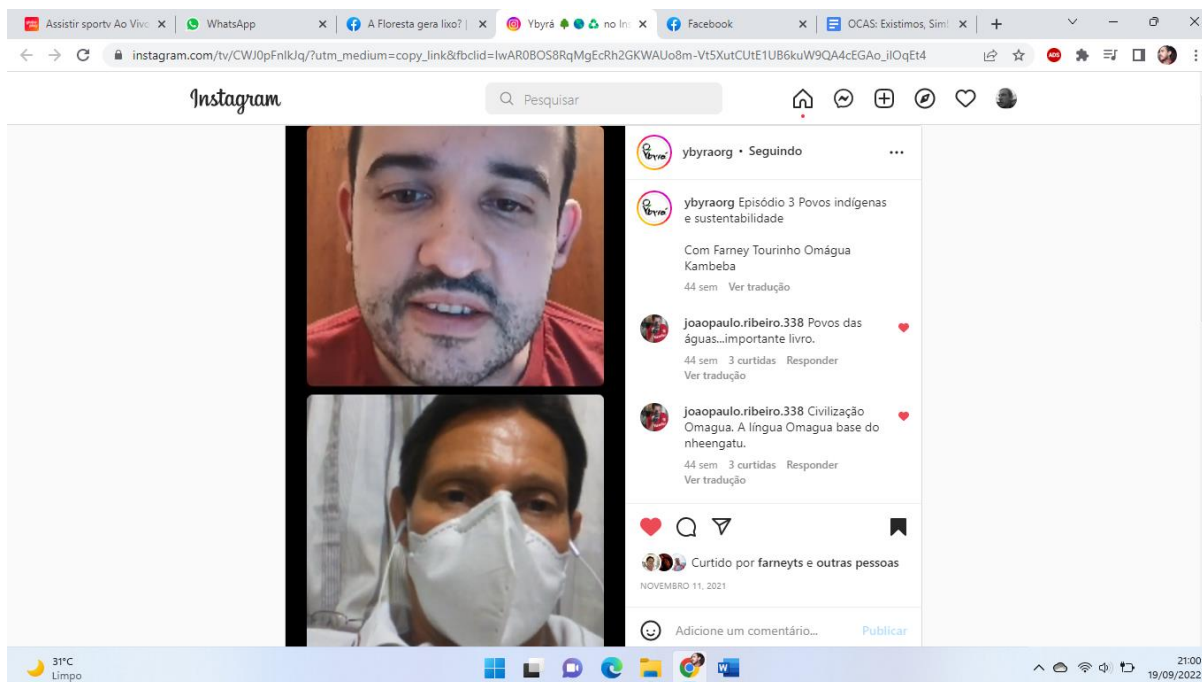
Entretanto, falta a sensibilidade dos organismos governamentais para reconhecer de fato os povos que o tempo esqueceu e que as instituições oficiais insistem em não os reconhecer, pois o “Brasil não conhece o Brasil”, sendo que o país continua de costas para a Amazônia, que muito contribuiu e continua contribuindo para o desenvolvimento do Brasil. A articulação dos povos indígenas com organizações dos três setores da economia visando a reeducação da população como um todo, através da realização de cursos, eventos e oficinas que envolvam

projetos socioambientais poderá ser um caminho para uma maior sensibilização dos cidadãos perante a diversidade de saberes dos povos originários.



Minha participação junto da parenta Baniwa, Eliane Guilherme, no minicurso promovido pela Ybyrá Organização em parceria com a Escola Politécnica da USP

De modo propositivo, temos defendido que se façam cidades mais democráticas e inovadoras com uma abertura maior a essa diversidade em todas as esferas urbanas. Nesse sentido, além do aumento das associações indígenas, temos participado ativamente de empresas públicas e privadas, escolas e universidades, com destaque para publicações de pesquisas realizadas nestas últimas. Alguns exemplos recentes a serem mencionados são Ay Kakyri Tama: Eu moro na cidade, da escritora Márcia Wayna Kambeba, assim como quando marcamos presença em 2021 no Minicurso online “*A floresta gera lixo?*”, contemplado no Edital USP Cidades Inteligentes, e na série de lives “*Como você se forma floresta?*” no Instagram.



Live “Povos indígenas e sustentabilidade”, também realizada no formato remoto por conta da pandemia da covid-19, com minha presença e a do pesquisador Antônio Fernandes Góes Neto.

Referências Bibliográficas

KAMBEBA, M. W. Ay **Kakyri Tama**: eu moro na cidade. Editora Jandaíra, 2021.

MELLO, O., & Reis, A. C. F. **Topônimos amazonenses**: nomes das cidades amazonenses, sua origem e significação. Ed. Governo do Estado do Amazonas, 1967.

PORRO, A. **O povo das águas**: ensaios de etno-história amazônica. EdUSP, 1996.

A REINSCRIÇÃO DE UMA LÍNGUA DESTITUÍDA: O NHEENGATU NO BAIXO TAPAJÓS¹⁸

THE REINSCRIPTION OF A DESTITUTED LANGUAGE: THE NHEENGATU AT LOW TAPAJÓS

Sâmela Ramos da Silva Meirelles¹⁹

Resumo

O presente trabalho se concentra no campo de estudo de revitalização e retomada linguística de línguas indígenas, e tem como objetivo compreender a reinscrição do Nheengatu a partir de um conjunto de memórias, discursos e práticas erigidas pelos povos do Baixo Tapajós, no Oeste do Estado do Pará. Há mais de vinte anos, essa região tem uma intensa mobilização étnica, contando atualmente com 13 povos, mais de 8 mil indígenas, 70 aldeias e 18 territórios em diferentes etapas do processo de reconhecimento e demarcação. A reinscrição do Nheengatu como língua étnica frente à paisagem linguística considerada monolíngue nessa região é tomada como uma ação política diante dos discursos de extinção e de silenciamento de suas coletividades e epistemologias. Trata-se de um projeto contra-hegemônico de autoafirmação de coletividades indígenas, de reconstituição de uma memória ancestral e da afirmação da continuidade de modos de ser e relações ancestrais por meio da rememoração e ressignificação de práticas linguísticas e culturais. Assim, ao mesmo tempo que os povos do Baixo Tapajós se reinscrevem como indígenas, reinscrevem o Nheengatu como língua ancestral.

Palavras-chave: Povos do Baixo Tapajós; Mobilização étnica; Retomada linguística; Nheengatu; Língua ancestral.

Abstract

This work focuses on the study of revitalization and linguistic resumption of indigenous languages, and aims to understand the reinscription of Nheengatu from a set of memories, discourses and practices erected by the peoples of the Low Tapajós, in the West of the State of Pará. This region has had an intense ethnic mobilization for over twenty years, currently counting on 13 native peoples, more than 8 thousand indigenous people, 70 villages and 19 territories in different stages of the recognition and demarcation process. The reinscription of Nheengatu as an ethnic language in the face of the linguistic scenario considered monolingual in this region, is taken as a political action in view of the speeches of extinction and silencing of its collectivities and epistemologies. This is a counter-hegemonic project for the self-affirmation of indigenous communities, for the reconstruction of an ancestral memory and the affirmation of the continuity of ways of being and also of ancestral relations through the remembrance and re-signification of linguistic and cultural practices. Thus, at the same time that the peoples of the Low Tapajós reinscript themselves as indigenous, they also reinscript Nheengatu as an ancestral language.

Keywords: Low Tapajós People; Ethnic mobilization; resumption; Nheengatu language; Ancestral language.

¹⁸ Tese defendida no Programa de Linguística da Universidade Estadual de Campinas em 2020, sob orientação do professor Wilmar da Rocha D'Angelis.

¹⁹ Professora Adjunta na Universidade Federal do Amapá, Curso de Letras Libras/Português. Membro do Grupo de Trabalho Nacional da Década das Línguas Indígenas e da Rede de Pesquisadores de Línguas Ancestrais.

1. Primeiras palavras

Este trabalho apresenta algumas reflexões históricas, político-identitárias e linguísticas do processo de retomada do Nheengatu no Baixo Tapajós como língua étnica a partir de um conjunto de memórias, discursos e práticas linguísticas. Essas reflexões são parte de minha tese de doutorado (SILVA MEIRELLES, 2020)

O Baixo Tapajós, localizado no oeste do Pará, é uma sub-bacia hidrográfica do rio Tapajós que compreende os estados de Mato Grosso, Pará e Amazonas, que tem uma grande importância ambiental, social e cultural, e tem sido alvo de estudos para implantação de barragens e hidrelétricas. Nessa sub-bacia estão situados três municípios: Santarém, Belterra e Aveiro.

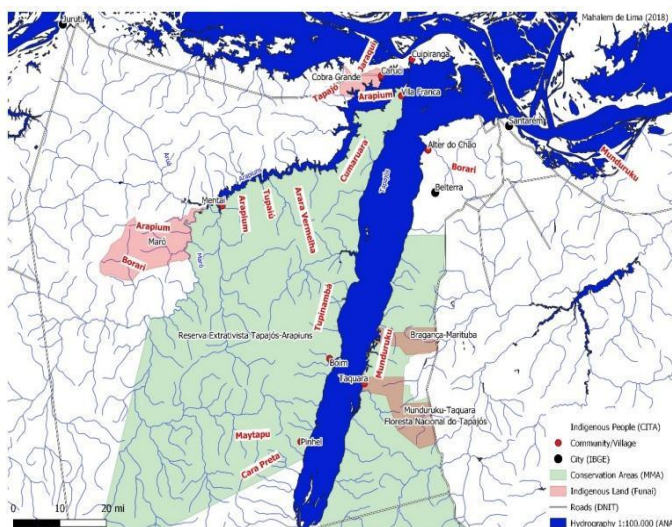
Desde o final da década de 90, a região do Baixo Tapajós tem sido palco de uma intensa mobilização étnica. Comunidades antes categorizadas como “ribeirinhas” ou “caboclas” passaram a se articular politicamente e reivindicar formalmente, junto à Funai, seu reconhecimento étnico e a demarcação de suas terras. As lutas políticas e identitárias, nas quais os povos considerados extintos articulam a reinscrição de suas identidades étnicas, têm desestabilizado o cenário sociocultural e a paisagem linguística a partir das retomadas linguísticas de suas línguas ancestrais.

Os povos do Baixo Tapajós são constituídos por treze identidades étnicas: Arapium, Apiaká, Arara-Vermelha, Borari, Jaraqui, Kumaruara, Maytapu, Munduruku, Munduruku - Cara Preta, Tapajó, Tupaiú, Tapuia e Tupinambá. Esses povos representam uma população de 8 mil indígenas, 70 aldeias e 18 territórios, e são representados, politicamente, pelo Conselho Indígena Tapajós e Arapiuns (CITA), cuja área de atuação compreende os rios Tapajós, Arapiuns, Maró, e as regiões do Planalto Santareno e Eixo Forte, que englobam os municípios de Santarém, Belterra e Aveiro.

Santarém é uma das cidades mais importantes dessa região. O padre João Felipe Bettendorf fundou, no lugar onde era a “aldeia dos Tapajós”, a “Missão dos Tapajós” em 22 de junho de 1661, que foi elevada à categoria de vila em 1758 pelo governador da província do Grão Pará, Francisco Xavier de Mendonça Furtado, recebendo o nome de Santarém, em homenagem à cidade portuguesa de mesmo nome. Como um grande polo regional, a cidade de Santarém é um espaço de constantes disputas sociais, territoriais, conflitos resultantes da implantação de grandes projetos, sobretudo ligados ao agronegócio, às empresas mineradoras, à construção de portos, barragens e hidrelétricas, dentre outros. Essas iniciativas são parte de

um conjunto de intervenções do próprio Estado e agentes econômicos que visam a exploração dos recursos naturais.

Mapa 1 – Zona de confluência entre os rios Tapajós, Arapiuns e Amazonas, com principais Áreas Protegidas (Terras Indígenas, Reserva Extrativista Tapajós-Arapiuns e Flona) e povos indígenas contemporâneos



Fonte: Mahalem de Lima (2018).

Nossa pesquisa parte da análise do processo que denominamos reinscrição de línguas e de identidades étnicas no Baixo Tapajós, no contexto de mobilização étnica implementada pelos povos do Baixo Tapajós e suas organizações. Para desenvolver essas questões, tomamos duas perspectivas como centrais para a discussão. A primeira é a perspectiva da historiografia social que abarca as categorizações, descrições e informações construídas por missionários, viajantes e demais agentes coloniais sobre a ocupação indígena da região, registros que foram feitos do século XVII ao XX. Ainda nessa perspectiva estão classificações contemporâneas utilizadas para definir as pessoas nessa região. A segunda diz respeito à articulação dos povos indígenas e ao projeto político que eles têm construído no Baixo Tapajós a partir do final da década de 90. Damos visibilidade ao Movimento Indígena na região, levantando informações e reflexões sobre suas primeiras ações e a constituição de suas organizações.

A seguir, abordamos a continuidade desses projetos políticos conduzidos pelos povos no Baixo Tapajós. Enfatizamos as memórias e os discursos produzidos em torno da afirmação do Nheengatu como língua étnica dando destaque à retomada do Nheengatu, tanto por meio da escolarização quanto das oficinas e cursos desenvolvidos e articulados pelas organizações indígenas locais.

2. Panorama sociohistórico no Baixo Tapajós: duas perspectivas

Esta seção se situa num novo panorama social no oeste paraense a partir da articulação dos povos indígenas e a sua luta para se reinscreverem na história da região. Discutimos esse processo de mobilização étnica a partir da autoidentificação dos 13 povos indígenas do Baixo Tapajós. Apesar de não termos a pretensão e a presunção de fazermos uma análise antropológica completa do assunto, compreendemos a importância dessa contextualização panorâmica, pois consideramos que a retomada do Nheengatu no Baixo Tapajós está intrinsecamente relacionada ao processo de autoidentificação.

Consideramos fundamental contextualizar essa mobilização étnica, sua luta por seus direitos constitucionais à terra e ao seu reconhecimento legal como povos originários. Dessa maneira, a frase “eu existo, não neguem a nossa existência”²⁰ tem sido a máxima no Movimento Indígena no Baixo Tapajós, dada a constante deslegitimação dos processos de retomadas indígenas articuladas pelos povos e suas organizações na região.

2.1. A historiografia oficial dos primeiros séculos: viajantes, jesuítas e demais agentes coloniais e suas descrições

A história oficial da região do rio Tapajós e seus afluentes foi narrada por viajantes, naturalistas, missionários e outros agentes coloniais que registraram suas viagens. Tratamos de relatos, feitos nos séculos XVII, XVIII e XIX, sobre os povos que encontraram nessa região, que descrevem a localização dessas nações, práticas de subsistências, características ambientais e geográficas, além de práticas culturais e sociais, inclusive intertribais.

Quando a ocupação colonial dessa região iniciou, no século XVII, havia numerosa população que habitava as margens desses rios. A primeira passagem pioneira da qual se tem registro foi da expedição de Francisco Orellana e sua tropa pela desembocadura do rio Tapajós em 1542. As primeiras expedições portuguesas ao interior do rio Tapajós de que se tem registro foram as de Pedro Teixeira, em 1626 e 1628, quando, em companhia de Bento Rodrigues de Oliveira, buscava aprisionar *índios*. Em 1661, os jesuítas fundaram a Missão dos Tapajó, porém,

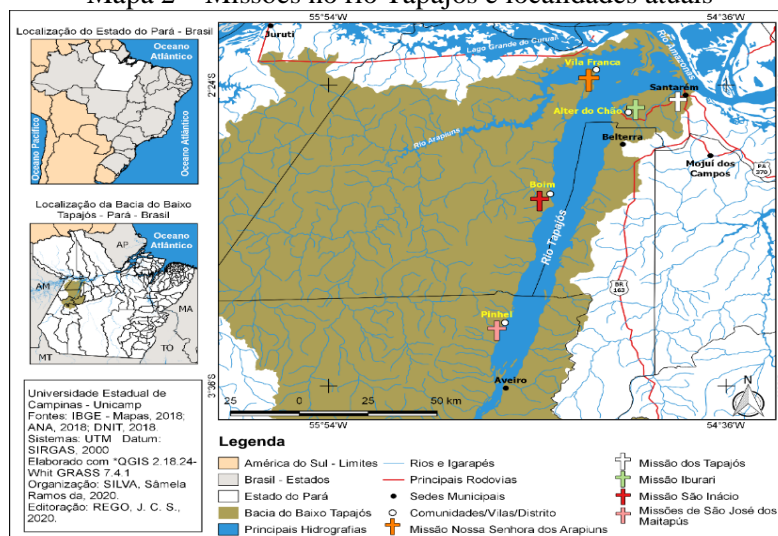
²⁰ Essa frase é frequente nas manifestações políticas que reivindicam a legitimidade dos povos do Baixo Tapajós, sempre exposta em cartazes e nos discursos de lideranças indígenas.

trinta anos depois, segundo os registros da época, quase mais nada teria restado dos Tapajós e nem dos Tupinambá (BETTENDORF, [1698] 1990).²¹

Segundo Bettendorf ([1698] 1990), a primeira missão na área Tapajós-Madeira foi a dos Tapajós (1661) na foz do rio de mesmo nome, seguida da missão dos Tupinambarana (1669) com aldeamento no rio de mesmo nome, atual Mamuru. O padre Antônio Vieira incumbiu o padre João Bettendorf da missão na região do rio Tapajós.

Além da Missão dos Tapajós, os inacianos fundaram no rio Tapajós as missões: São José dos Maitapús (1722), Iburari (1723), Nossa Senhora dos Arapiuns (1723), que a partir de 1730 passou a ser denominada como Cumaru (DANIEL [1776], 1976) e Santo Inácio (1740). São José dos Maitapús foi descrita pelo padre jesuíta João Daniel ([1776] 1976), missionário que visitou várias localidades da região e que atuou entre os Arapium. As missões de São José dos Maitapús, Nossa Senhora dos Arapiuns, Iburari e São Inácio são, hoje, respectivamente, Pinhel, Vila Franca, Alter do Chão e Boim. Atualmente, essas três primeiras antigas missões se autoidentificam como Maytapú (Pinhel), Arapium (Vila Franca) e Borari (Alter do Chão).

Mapa 2 – Missões no rio Tapajós e localidades atuais



Fonte: Silva e Rego, 2020.

Os missionários jesuítas e seus aldeamentos dominavam a região entre os anos de 1680 a 1757 quase exclusivamente. Segundo Menéndez (1992), esporadicamente tem-se a presença de *tropas de resgate* ou de expedições interessadas na extração das *drogas do sertão*. No

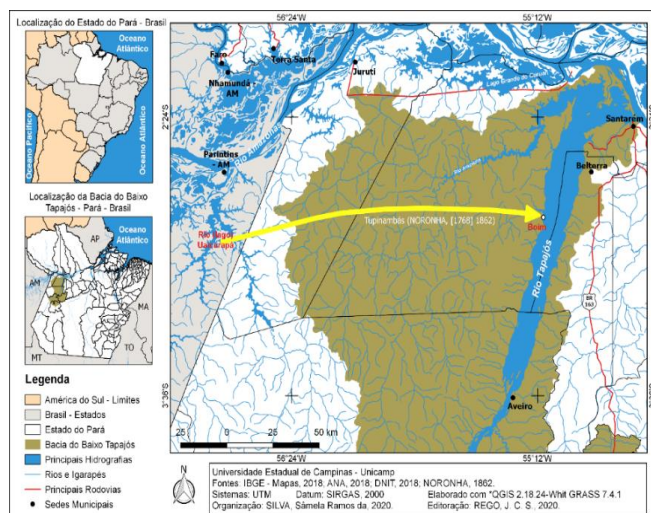
²¹ As edições em português, a partir da primeira, de 1910, nas páginas da Revista do Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro, simplificaram a grafia do sobrenome do famoso jesuíta alemão; seu nome completo e corretamente grafado na forma original era Johann Philipp Bettendorff.

entanto, a partir da política pombalina, que promulga a expulsão dos jesuítas, a ocupação dessa região começa a ser feita pelos colonizadores portugueses não-religiosos.

No século XVII, o explorador francês La Condamine ([1743-1744] 2000), em viagem pelo rio Amazonas, destacou o trabalho dos missionários jesuítas em *amansar* as nações *selvagens* e guerreiras no rio Tapajós. Os registros de La Condamine ([1743-1744] 2000) dão ênfase aos Tupinambá como principais habitantes da região. Quando os portugueses chegaram ao rio Tapajós, encontraram muitos povos indígenas. Os Tapajó e os Tupinambá eram os mais fortes da região e mantinham sob sua influência outros povos (MENENDEZ, 1981/1982). De acordo com João Barbosa Rodrigues (1875, p. 125), os Tapayu ou Tapajós dominavam o *Baixo Tapajós*.

Em 1768, o padre José Noronha registrou a presença dos *Topinambaz* na região do lado Uaicurapá, os quais passaram para a Missão de Santo Inácio, atual Vila Boim, ficando conhecida como a barra do rio *Topinambaránas* (NORONHA, [1768] 1862, p. 26). Essa missão foi formada pelo descimento dos Tupinambá, como demonstramos no mapa abaixo.

Mapa 3 – Deslocamento dos Tupinambá do rio Uaicurapá à Vila de Boim



Fonte: Silva e Rego, 2020.

Sobre os Tapayu ou Tapajó, os viajantes registraram o que chamaram de *desintegração* e *assimilação*, ao passo que apenas “poucos se recordavam ainda da sua primitiva fala”, e preferiam usar a “língua geral²²” (NORONHA, [1768] 1862). Segundo Rodrigues (1875, p.

²² O termo *língua geral* é usado para se referir à Língua Geral da Amazônia (LGA), uma das línguas gerais do Brasil. A Língua Geral da Amazônia desenvolveu-se no Maranhão e no Pará a partir do Tupinambá e tornou-se a língua da colonização nos séculos XVII e XVIII, “veículo não só da catequese, mas também da ação social e política portuguesa e luso-brasileira até o século XIX”. Essa língua ainda é falada na Amazônia, principalmente

130), a época do desaparecimento dos Tapajó começou em 1750 por conta de “uma epidemia de cursos de sangue”. De acordo com ele, em 1798, eles já não existiriam mais a não ser *cruzados* com outros.

No entanto, durante sua viagem, feita em 1872, Rodrigues (1875) narra ter encontrado com uma “velha Tapajós, em Santarém e nella vi pela primeira vez em seu pescoço um grosso muirákitan, que guarda como uma relíquia, e diz ser boa para dores de garganta” (RODRIGUES, 1875, p. 130). Os muiraquitãs serviam como amuletos de sorte e eram dados como presentes. Atualmente, os muiraquitãs são usados como *souvenir*, como artesanato, comercializados no âmbito turístico, mas também têm sido retomados pelos indígenas como parte de aspecto ancestral.

Rodrigues (1875, p. 131) menciona outras nações que viviam pelas margens do rio Tapajós e que foram, segundo ele, exterminadas pelos *Muticurus*, hoje denominado Munduruku, ou haviam fugido para outros lugares da região: Apaunuariás, Amanajás, Marixitás, Apicuricus, Moquiriás, Anjuariás, Jararéuaras, Apecurias, Cenecuriás, Motuari, Anjuariás, Uarupás, Periquitos e Suariranas.

Esse quadro de *desaparecimento* dos Tapajó é reforçado nos registros do naturalista Henry Bates, que viajou pela Amazônia no século XIX, chegando ao Pará em 1848. O viajante afirmou que o nome da nação Tapajós não era mais conhecido na região, mas acreditava que alguns descendentes deles viviam nas margens do Baixo Tapajós. O naturalista registrou também os *índios* que moravam em Alter do Chão, denominados *Burari*. Ressalta que entre 1835-1836, os *Burari* se juntaram aos “revoltosos²³ no ataque a Santarém”, e muitos morreram no massacre subsequente, restando alguns poucos homens mais jovens, mulheres e crianças. Bates (1852) registra uma situação de fome e penúria, na qual essas pessoas se encontravam: “quando chegamos ao porto nossa canoa foi cercada por gente seminua [...] que vieram mendigar um pedaço de pirarucu salgado [...]” (BATES, 1852, p. 161).

no Estado do Amazonas, rio Negro, língua materna de povos que não falam mais suas línguas ancestrais, como os Baré. Atualmente, designa-se de Nheengatu (língua boa, fala bonita) e “difere não só do Tupinambá, mas também da Língua Geral da Amazônia do século XVIII. As diferenças em relação a esta última se devem não apenas a mudanças ocorridas com o passar do tempo [...], mas também ao fato de que certamente se constituíram diversos dialetos da Língua Geral da Amazônia, segundo diferentes regiões em que ela veio a ser falada: baixo Tocantins, baixo Tapajós, rio Negro, Solimões etc” (RODRIGUES, 1994, p. 103).

²³ Os revoltosos se referem aos cabanos, como eram conhecidos aqueles que lutaram na Cabanagem entre 1835-1840.

Ainda no século XIX, Henri Coudreau, na viagem de 1895 a 1896, registrou algumas aldeias da região, as quais já foram citadas nos registros acima, exceto Santa Cruz, Uxituba, Alter do Chão (Borari). Segundo ele, Santa Cruz e São José dos Maitapús eram habitadas pelos Munduruku predominantemente. Abaixo, inserimos a representação dos Munduruku, “Mulher e criança Munduruku”, aquarela de Hercule Florence. Seus modelos eram indígenas membros de um grupo do Tapajós que, em viagem, cruzou o acampamento da expedição Langsdorf em abril de 1828.

Imagem 1 – Os Munduruku



Fonte: Florence (2007).

A respeito das políticas de *apreensão de índios*, na época das missões, havia sido instituída a política de descimentos. Essa política consistia em trazer os indígenas para os aldeamentos, seja pelo *tratado de paz* que eles eram obrigados a fazer após um período de guerras com os colonizadores e suas tropas, seja pelo aprisionamento realizado pelas *tropas de resgate*. Assim, o acesso à mão-de-obra indígena foi discussão central entre os agentes da Amazônia colonial. O trabalho da catequese foi fundamental até o século XVIII, e provocou uma grande e intensa movimentação de indígenas, que chegava a concentrar em um mesmo aldeamento nações diversas. A política de aldeamento ia concentrando, numa mesma missão, diferentes povos indígenas e nivelando-os por um só padrão linguístico e cultural, através do aprendizado da língua geral, que se tornou a língua mais falada na região até o século XIX.

Em meados do século XVIII, os missionários jesuítas foram expulsos das missões que comandavam e veio o período do Diretório dos Índios (1757), do Marquês de Pombal, que entre outras coisas proibiu o uso da língua geral. Mesmo assim, ela continuou sendo bastante usada na Amazônia. Segundo Bessa Freire (2011, p. 17), “apesar da decisão política, a língua geral continuou crescendo, e entrou no século XIX como língua majoritária da população regional”. Sobre a presença dessa língua na região do Baixo Tapajós, Nimuendajú, na década 1920, constata que “a grande maioria dos nomes locais indígenas da região pertence à língua geral,

que até hoje em Alter do Chão não está ainda completamente extinta” (NIMUENDAJÚ, 1949, p. 98).

Sessenta anos depois da edição do *Diretório*, Spix e Martius (1981) encontraram a língua geral como a de principal uso dos indígenas na região. Os dois naturalistas subiram o Amazonas, no trecho praticamente inabitado por *brancos* entre o Xingu e o Tapajós, em setembro de 1819. Depois de relatar um episódio de pesca, chegando mais próximo do Tapajós, afirmam que “os índios aldeados, em proporção com o tempo em que moram na povoação, abandonaram os seus hábitos e línguas, e falam o tupi, ou, se mais longa é a sua convivência com os colonos, falam o português” (SPIX; MARTIUS, 1981, p. 97).

Adiante, falando de Santarém (“chamada Tapajós na língua geral”), “a vila mais importante de todo o Amazonas” (SPIX; MARTIUS, 1981, p. 98), esses dois naturalistas afirmam que

[...] poucos se recordavam ainda da sua primitiva fala; também poucos haviam assimilado perfeitamente o português ou a língua geral; antes falavam esta última estropiadamente, cada um a seu modo. Já aqui começa a ser veículo preferido a língua geral, por meio da qual os colonos se comunicam com os índios... etc. (SPIX; MARTIUS, 1981, p. 100).

Isso quer dizer que a língua geral, ainda que falada “cada um a seu modo”, por conta do contato linguístico com outras línguas, era majoritária naquela extensão e época. Era a língua dos povos da região, e era também por ela que os não-indígenas se comunicavam com eles. As línguas originais e mais antigas, de cada etnia, só tinham já seus últimos lembrantes.

Após a expulsão dos jesuítas, deu-se início a uma mudança completa na organização política e de exploração nas missões que foram efetivadas como vilas. O padre João Daniel ([1776] 2000, p. 398) registrou o levante dos *índios* em São José de Maitapús que não estavam satisfeitos com o novo governo e sua forma de controle e exploração do trabalho. Na ocasião mataram o diretor, fugindo o vigário escondido pelos matos.

Mesmo depois das primeiras incursões dos colonizadores, da instalação das missões e domínio dos religiosos, da instalação de uma nova organização política com o Diretório do Índios, “os descendentes dos Maytapu, Gurupá, Mawé, Jaguaim, Munduruku, Cara Preta e outros mais resistiam, ali, aparentemente submissos e silenciados [...]” (VAZ FILHO, 2010, p. 117-118).

Essa afirmação contundente contrapõe o discurso de intelectuais locais e de pessoas da classe política que negam as alteridades indígenas na atualidade. Apenas de forma genérica ou

folclórica a influência dos *índios* é citada na cidade de Santarém, seja no dia do folclore ou nas festas juninas nas escolas da cidade, e até mesmo no Festival do Sairé²⁴. Os livros mais usados pelos estudantes em Santarém e municípios vizinhos registram a extinção dos povos indígenas e os apresentam como parte apenas de um longínquo passado (FONSECA, 2015; SANTOS, 1974).

No entanto, o cenário de certa “estabilidade” começou a mudar pouco antes da virada para o século XXI, quando se iniciou na região um intenso movimento de autoafirmação indígena (IORIS, 2014; VAZ FILHO, 2010). Passados vinte anos do processo de mobilização étnica, dezenas de comunidades da região, anteriormente classificadas como *caboclas* ou *ribeirinhas*, declararam publicamente suas identidades indígenas, inauguraram a luta pelo reconhecimento de seus direitos à autoidentificação e retomaram a luta pela demarcação de seus territórios no Baixo Tapajós.

2.2. De *índios* a *caboclos*: as classificações e o padrão de indianidade como parâmetro para a declaração de extinção

O que discutimos acima mostra como esses entes classificadores, dotados de *legitimidade*, não somente descreveram agrupamentos humanos, culturas e línguas, mas os classificaram sob seus próprios modelos. Tratamos, nesta seção, as classificações estabelecidas pelos entes classificadores a partir do século XX, enfocando nos efeitos reais que tais classificações têm.

Como aponta Moreira Neto (1988), a atitude anti-indígena dos setores dominantes da sociedade regional na Amazônia consolidou políticas de homogeneização dos *índios*. Esse autor chama esse processo de *tapuização*, processo de descaracterização e transformação em um *índio genérico*, chamado de *tapuio*. Segundo Moreira Neto, “nesse processo havia uma sistemática destruição de modos de vida tradicionais, da herança cultural dos grupos, o

²⁴ A Festa do Sairé é realizada anualmente no distrito de Santarém denominado de Alter do Chão, localizado a 40 km de Santarém. Reúne elementos religiosos e profanos, e é resultado de práticas indígenas pré-coloniais recriadas no contexto da catequese jesuítica e do que era possível manifestar como práticas religiosas. A festa é repleta de simbolismo, com detalhes que mostram a influência do período de colonização, como é o caso do símbolo maior, o arco do Sairé, que lembra um escudo português, e que louva o Divino Espírito Santo. Segundo Stradelli ([1929] 2014, p. 477), “Sairé, como geralmente se assevera, representa o mistério da SS. Trindade e seria uma piedosa invenção dos jesuítas. [...] O sairé tem cantos e rezas especiais em língua geral, mas dos que tenho tido ocasião de ver me parece poder afirmar que são de origem e procedência diversa, e que o que se canta no rio Negro é diverso do que se canta no Solimões, no Baixo Amazonas, e no Pará”.

apagamento de seus mitos, de seus pajés e de suas línguas, sendo que estas últimas eram substituídas pela introdução da língua geral” (MOREIRA NETO, 1988, p. 36).

A política de desintegração das chamadas *sociedades tribais* empreendida pelo período jesuítico continuou na reforma político-administrativa resultante do diretório pombalino. Sob essa nova administração se elevam localidades à categoria de vilas, como Missão dos Tapajós a Vila de Santarém, Missão dos Iburari a Vila de Alter do Chão, Nossa Senhora dos Arapiuns a Vila Franca, São Inácio a Vila Boim, e São José dos Maitapús ao lugar Pinhel (todos nomes de lugares em Portugal), e também eleva a categoria de seus moradores (MAHALEN DE LIMA, 2015).

Bessa Freire (2011) aborda um processo de mudança de classificação que toma o uso das línguas como critério distintivo. Segundo esse autor, há uma relação entre a situação sociolinguística e as categorizações na Amazônia que começa na transição de *índios tribais* para os aldeamentos. Esse autor apresenta as categorias *índio tribal*, *índio manso*, *índio tapuio* e *índio civilizado* ligadas à situação sociolinguística que ele define como trânsito entre monolinguismo e bilinguismo.

A nova administração desses espaços dá seguimento ao aprofundamento da mudança social em toda Amazônia, agora não mais sob o comando dos missionários jesuítas, dando continuidade ao mesmo projeto colonial de transformar aquelas nações em cidadãs de Portugal, cristãs, falantes de português e, principalmente, mão de obra.

De acordo com Bessa Freire (2011), no final do século XIX, esse processo se consolidava no estabelecimento de mais um termo, *caboclo*, como exposto no quadro acima, para designar o *índio civilizado*. Segundo Bessa Freire (2011, p. 186), a categoria *caboclo* é a designação usada para “tapuio ou seu mestiço que já não se exprime no, completamente esquecido, *nheengatu* materno”. Ainda há mais um significado para *caboclo*, “ignorante e rude” (BESSA FREIRE, 2011). Nesse contexto, essa classificação passou a ser usada para categorizar a população tida como miscigenada, mestiça, “destituídos de conotações etnonímicas específicas, que denotavam o pertencimento a nações gentílicas” (MAHALEM DE LIMA, 2015, p. 72).

Para Mahalem de Lima (2015), o relato de Curt Nimuendajú²⁵, em 1924, marca uma nova mudança classificatória. A expedição de Curt Nimuendajú tinha como objetivos

²⁵ Segundo Mahalen de Lima (2015), a expedição começa quando “Nimuendaju partiu de Alter do Chão (aldeia Borari) e atravessou o Tapajós até chegar à Vila Franca (aldeia arapiuns). De lá, navegou por doze dias até chegar

inventariar sítios de terra preta e vestígios cerâmicos, identificar agrupamentos pré-colombianos e especificar a partir de fontes escritas o que poderia ter levado essas populações à extinção em meados do século XVIII (MAHALEM DE LIMA, 2015). A extinção dos Tapajó, por exemplo, é dada pelas “ocorrências trágicas (epidemias, mortes, apresamento) que provocaram o esvaziamento e a declaração de extinção da missão [Tapajó] (grafada no Mapa Etno-histórico de Nimuendajú) é tomada como se fosse a própria extinção demográfica total das populações que atravessaram essas contingências” (MAHALEM DE LIMA, 2015, p. 70).

Segundo esse autor, a declaração de extinção de povos etnicamente “distintos” em meados do século XVIII tem mais relação com mudanças classificatórias produzidas pelos entes classificadores em seus textos do que com a extinção demográfica e cultural dos classificados. Essa afirmação se coaduna com a força ilocucionária dos enunciados que, no ato da enunciação das classificações, cumprem seu papel performativo. Fazem isso ao classificarem os povos indígenas e ao afirmarem quem eles são ou quem não são mais, seja por sua dada *extinção* física ou cultural.

Essa perspectiva é sedimentada dentro das ciências antropológicas pelos trabalhos de Charles Wagley e Eduardo Galvão na vila de Gurupá, cuja nome fictício foi Itá, tendo como objetivo enfatizar a ideia de que suas análises e descrições poderiam ser expandidas para qualquer localidade do vale do Amazonas (MAHALEM DE LIMA, 2015). Nesse cenário no qual as “sociedades tribais” e “sociedades caboclas” eram vistas como fechadas em si mesmas e definidas a partir de fronteiras bem delimitadas e fixas, nas próximas décadas aprofunda-se a “ruptura entre os tipos de caboclo e o indígena” (MAHALEM DE LIMA, 2015).

No Brasil, a partir da década de 70, a norma legal que categoriza o *índio*, estabelecendo existência jurídica, é o Estatuto do Índio, Lei n. 6.001/1973, para o qual a condição jurídica de índio passa por dois critérios: 1) “origem e ascendência pré-colombiana”; 2) “se identifica ou é identificado como pertencente a um grupo étnico cujas características culturais o distinguem da sociedade nacional” (BRASIL, 1973). Ao assim proceder é que a legislação nega a legitimidade de outras concepções de *indianidade* performadas e atualizadas pelos povos.

à cachoeira do Aruá, localizada na foz do rio homônimo, um dos três principais afluentes do rio Arapiuns. A viagem insere-se no contexto em que o autodidata alemão realizou seis jornadas de investigação (1923 e 1926) focadas no levantamento de sítios arqueológicos e fontes escritas primárias sobre toda a região da Amazônia central. Os trabalhos foram realizados com apoio do Museu de Gotemburgo na figura de Erland Nordenskiöld, e do Museu Paraense Emílio Goeldi, onde colaborava sobretudo Manoel Barata” (MAHALEM DE LIMA, 2015, p. 67).

Carneiro da Cunha (2017, p. 254) trata dos critérios que podem decidir se uma comunidade é ou não indígena, iniciando por aqueles “critérios que a antropologia social rejeitou formalmente”. A condição jurídica à qual a sentença se refere ao retomar o Estatuto do Índio é a origem e ascendência pré-colombiana, e está vinculada ao problemático e “duvidoso critério racial ou pseudo-genético (origem e ascendência pré-colombiana) que deixa, ademais, no limbo a questão da ‘pureza’ de tal origem e ascendência” (VIVEIROS DE CASTRO, 2015, p. 24).

Na década de 90 outras classificações emergem no cenário social, são as populações tradicionais, indígenas e quilombolas. Tais classificações passaram a contrariar as teses generalizantes atreladas a uma ideia de universalismo abstrato, “sociedades caboclas” ou “campesinato tradicional” que se referiam às populações da Amazônia, Baixo Tapajós (MAHALEM DE LIMA, 2015); e à ideia de “perda cultural”, assimilação ou desintegração étnica.

Há dois outros critérios centrais para a análise dos discursos de extinção. O primeiro, e mais antigo, é o critério racial que está relacionado com a compreensão biológica, assentado nos aspectos físicos que compõem uma outra raça distinta dos europeus. O segundo, não menos biologizante que o primeiro, deu “à noção de cultura reificação semelhante à noção de raça” (CARNEIRO DA CUNHA, 2017, p. 240). Esses dois critérios estão vinculados a uma perspectiva essencialista e natural de se conceber os sistemas de significação (CUCHE, 2002). Nesse sentido, a antropologia de base biológica, enquanto ciência ocidental, dominada pelo positivismo da sua fundação, compreendia a cultura como dotada de “qualidades de substância natural” (SAHLINS, 1997, p. 41).

A condição indígena e a condição negra foram forjadas sob concepções eurocêntricas através da construção de novas identidades na classificação da população mundial, e não apenas da América. Essas questões nos fazem entender como as identidades foram naturalizadas numa ideia de “raça”, uma construção mental que possuía um *status* de categoria biológica (QUIJANO, 2005). A *raça* enquanto construção teórico-ideológica é analisada por teóricos decoloniais como resultado da categorização dos povos em uma hierarquia cronológica. Em vez da distância geográfica apenas, os povos da América, suas línguas e seus conhecimentos são considerados “primitivos”, como se colonizadores e colonizados estivessem em tempos históricos diferentes.

A partir desse quadro teórico-analítico tomamos a concepção de *indianidade autêntica* que compõe os discursos, não só os contemporâneos, que promulga a extinção, assimilação ou mestiçagem dos agrupamentos humanos no Baixo Tapajós. Mais recentemente, diante do processo de mobilização étnica, os discursos de extinção também se fundamentam na inexistência das etnias indígenas na região, “entextualizando e atualizando discursos coloniais que reiteram uma representação generalizante, estática e essencializada de uma *indianidade autêntica*, construída como inevitável e natural, mantida por rígidas fronteiras biológicas (ligadas à ideia de raça) e culturais (ligadas à ideia de etnicidade)” (NASCIMENTO, 2018, p. 1424).

A concepção de uma *indianidade autêntica* se vale dos *sinais diacríticos* como prova de etnicidade. O vínculo estabelecido entre a ausência de um *traço diacrítico*, como *língua indígena*, escancara uma concepção hegemônica que tem confrontado povos que passaram por um longo processo histórico, colonial e nacional, de imposição de outras línguas e de outros modos de existência. Em resposta à exigência de *traços diacríticos*, pautados por um *padrão de indianidade*, urge a necessidade de *línguas indígenas* para marcar a diferença. A partir dessa pressão externa que impõe elementos como “cultura” e “língua” como amarras aos povos originários (NASCIMENTO, 2018; MAHER, 2010; 2016) e vincula a “disponibilização” de direitos a uma *indianidade autêntica*, uma reação possível é a de mostrar as *provas* que legitimariam a etnicidade.

As concepções hegemônicas de língua como produtora de etnicidade é parte dos discursos de *resgate*. Consideramos a dimensão dialética desse processo, pois ao mesmo tempo que a concepção de língua como produtora de identidade afeta as suas práticas de linguajamento (o ato de pensar as línguas como estratégias de ser/estar no mundo), há também uma apropriação desses construtos hegemônicos como uma maneira de resistir, de subverter a pressão externa. Os povos do Baixo Tapajós lidam com a representação da prefiguração identitária que pode ser encontrada até mesmo na Constituição de 88, “onde ‘ter direito a sua língua’ é também ‘tenha uma língua diferente do português’ para que eu te reconheça como indígena” (OLIVEIRA; PINTO, 2011, p. 329).

O *padrão de indianidade* pressuposto pela prefiguração identitária pressupõe a estabilidade, como se coletividades humanas pudessem permanecer, ou, como preferem alguns, “preservar/manter” línguas e culturas étnicas intactas. Ou seja, qualquer movimento que desestabilize o *padrão de indianidade* torna-se suspeito (MAHER, 2010; 2016), e por ser

suspeito não apresenta uma *indianidade autêntica*. Podemos confirmar isso nos discursos da sociedade não-indígena, da mídia, dos agentes econômicos e da classe política ligada ao grande capital que tentam monitorar e controlar as identidades minoritárias no Brasil movidos por seus interesses na exploração das terras indígenas.

Nesse sentido, dialogar com os construtos de línguas hegemônicas, como língua como produtora de identidade, e se apropriar deles é também subverter sua legitimidade, se torna mais um instrumento de luta contra os discursos que negam autoidentificações e que os colocam em posição de *menos índios* ou até *índios falsos*. O intelectual indígena Gersem Luciano (Gersem Baniwa) afirma que se discrimina os povos indígenas, ou por serem *índios demais* ou serem *índios de menos*. “Se eu sou índio demais, esse é o exótico, o romântico, deixa ele pra lá...se é índio de menos, coitado, esse aí não é mais índio” (LUCIANO, 2017).

Os discursos de extinção, seja pela mudança classificatória, seja os mais contemporâneos que negam as continuidades étnicas, se ancoram em uma concepção de *indianidade* composta por enunciados ilocucionários que rejeitam as *indianidades* dinâmicas e em constante atualização enunciadas pelos próprios indígenas, agem e atualizam uma ideia de uma única *indianidade* estática, “autêntica”. Como atos ilocucionários, performativos, as classificações têm efeito real sobre os povos no Baixo Tapajós.

2.3. A reinscrição do passado e as transformações do presente: articulação política e as organizações indígenas no Baixo Tapajós

Reinscrição é um conceito que usamos para definir a ação política dos povos do Baixo Tapajós frente aos discursos de extinção das identidades étnicas e das línguas indígenas. O processo de mobilização étnica dos povos do Baixo Tapajós constrói um novo discurso e ressignifica práticas linguísticas e socioculturais, memórias, laços ancestrais, a história que não foi narrada na historiografia oficial, nas práticas, nos corpos subalternizados, no repertório linguístico e nos conhecimentos ancestrais.

A reinscrição retoma, ressignifica e atualiza línguas, memórias ancestrais e lutas ancestrais e identidades. Essas identidades étnicas são construídas por referência, tendo um projeto político comum e uma história, uma memória histórica compartilhada. Nesse sentido, a reinscrição do passado está relacionada a um passado comum, pois a compreensão da existência de um passado compartilhado é constitutiva do estabelecimento de identidades étnicas. No entanto, isso não significa a manutenção perene das tradições, mas a sua atualização,

ressignificação. Desse modo, esse processo não é a volta ao passado, mas é a reinscrição do passado nas transformações do presente. Ao mesmo tempo que eles/as se reinscrevem como povos originários, reinscrevem o Nheengatu como uma de suas línguas étnicas.

É fundamental iniciarmos contextualizando a atuação das organizações indígenas nesse panorama de engajamento étnico e político na região. Nosso primeiro interlocutor, nesta seção, é o ativista e pesquisador indígena Florêncio Vaz Filho, mais especificamente sua tese de doutorado, “A emergência étnica de povos indígenas no Baixo Tapajós”.

A primeira entidade fundada nesse contexto foi o Grupo de Consciência Indígena (GCI) em 1997, que teve como principal idealizador Florêncio Vaz Filho junto com jovens advindos do Grupo de Reflexão dos Religiosos Negros e Indígenas (GRENI) e outros ligados ao movimento pela criação da Reserva Extrativista Tapajós-Arapiuns²⁶. Antes mesmo do Grupo de Consciência Indígena (GCI) ser criado, militantes sociais de Santarém se organizavam no Grupo de Reflexão de Religiosos Negros e Indígenas (GRENI), um grupo criado, nacionalmente, em 1993 no âmbito da Igreja católica (VAZ FILHO, 2010).

Os primeiros militantes do GCI eram quase todos provenientes das *comunidades* da região, mas que já residiam em Santarém. O objetivo era “*resgatar a cultura e a identidade indígenas*. Suas atividades concerniam em reuniões com estudos e celebrações religiosas, com destaque para a história, os símbolos e cânticos indígenas” (VAZ FILHO, 2010, p. 35, grifo do autor). As lutas contestando a extinção dos indígenas no Baixo Tapajós se iniciaram de forma mais sistemática com a criação do GCI e essas ideias em ebulição partiam da retomada de alteridades indígenas que emergiam com relatos e memórias do que lhes contavam seus avós sobre a presença indígena na região.

Os militantes do GCI passaram a realizar estudos sobre a história e as tradições culturais dos indígenas no Brasil e, particularmente, na Amazônia. Nesse contexto, o pesquisador indígena Florêncio Vaz Filho é fundamental. Os primeiros trabalhos de pesquisa sobre essa memória das práticas indígenas se iniciam com as incursões desse pesquisador nas comunidades, em destaque para Pinhel e Taquara.

²⁶ A Reserva Extrativista Tapajós-Arapiuns (Resex) é uma unidade de conservação federal do Brasil categorizada como reserva extrativista e criada por Decreto Presidencial, em 06 de novembro de 1998, numa área de 647.610 hectares, no estado do Pará. A Resex abrange 74 comunidades localizadas nos municípios de Santarém e Aveiro, criada a partir da articulação dos moradores do rio Arapiuns e Tapajós que tinham suas áreas exploradas de forma predatória, principalmente pela atividade madeireira. Nessa conjuntura, ONGs, Associações Comunitárias e entidades de base da Igreja Católica se uniram em defesa das terras e contra o avanço do grande capital na região.

O trabalho de consciência indígena que o GCI começou a fazer ressignificou a designação *índio*. As constantes visitas às comunidades consistiam em reuniões e encontros realizados a partir de 1999 e continuaram intensamente até 2004, “ao redor de uma grande fogueira, à noite, cantavam e dançavam, tomando as bebidas fermentadas de mandioca e lembravam os seus *antepassados*” (VAZ FILHO, 2010, p. 36).

O I Encontro Indígena foi realizado na comunidade Jauarituba, entre os dias 31 de dezembro de 1999 a 01 de janeiro de 2000. Participaram desse encontro as comunidades Santo Amaro e Taquara, além de militantes do GCI. Abaixo, um registro do ritual de abertura, realizado na praia, às margens do rio Tapajós.

Imagem 2 – Ritual no I Encontro Indígena, em 1999/2000



Fonte: Vaz Filho (2010).

Ao mesmo tempo, em Santarém, o movimento de retomadas étnicas teve visibilidade por meio da realização de seminários, nos quais os líderes indígenas se faziam presentes como palestrantes nas mesas-redondas, entre antropólogos e ativistas de Belém e de outros lugares do país. Nessas oportunidades, o GCI e os primeiros líderes indígenas davam visibilidade para a mobilização étnica que estava emergindo nas comunidades.

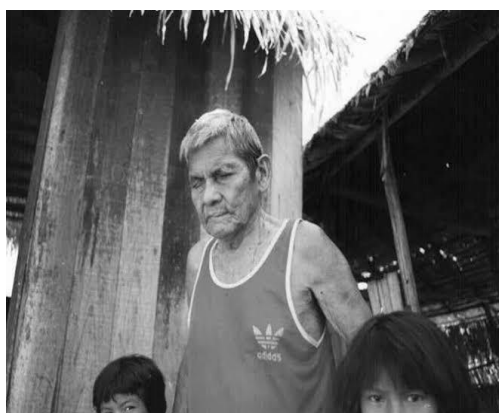
Durante os anos 1998 e 2004, os ativistas do GCI contribuíram significativamente com assessoria às comunidades na organização de cursos sobre direitos indígenas e formação inicial de lideranças, além disso, estabeleceram intercâmbio com outras organizações políticas indígenas como o Conselho Indígena Missionário (CIMI) e com a Coordenação das Organizações Indígenas da Amazônia Brasileira (COIAB).

Como desdobramento da articulação étnica e do contato com outras organizações indígenas de outras partes do país, em 23 de maio de 2000, foi fundado o Conselho Indígena

Tapajós e Arapiuns (CITA), para representar o Movimento Indígena da região que mantinha, juntamente com o GCI, um escritório em Santarém. Nesse momento inicial de mobilização étnica, os encontros indígenas realizados de 1999 a 2004 (sem interrupções) se constituíram em ações de formação política. Esses encontros foram espaços políticos fundamentais para o fortalecimento cultural e político, que também se consolidavam como espaços de formação de lideranças e de desenvolvimento de novos discursos sobre si mesmos, suas memórias ancestrais e práticas que passaram a ser reivindicadas como indígenas.

No ano seguinte da criação do GCI, 1998, dois acontecimentos foram cruciais para a mobilização étnica e são a chave para compreendermos como esse movimento se consolidou. O primeiro é o falecimento de Laurelino Cruz, o líder espiritual da comunidade de Taquara e *pajé* muito respeitado em toda a região, que se autodeclarava *índio* numa época em que os moradores rejeitavam tal designação (IORIS, 2014; SILVA, 2013; VAZ FILHO, 2010). A morte do *pajé* Laurelino trouxe grande comoção entre os moradores de Taquara, o que se desdobrou na decisão de *se assumirem* como indígenas, já que o próprio ancião sempre declarava essa identidade.

Imagem 3 – Pajé Laurelino Cruz



Fonte: Vaz Filho (2010).

Por consequência disso, no mesmo ano de seu falecimento, 1998, seus filhos procuraram a Fundação Nacional do Índio (FUNAI), na cidade de Itaituba/Pará, para informar que eram índios e que estavam reivindicando a demarcação do seu território como terra indígena, bem como o reconhecimento de sua alteridade.

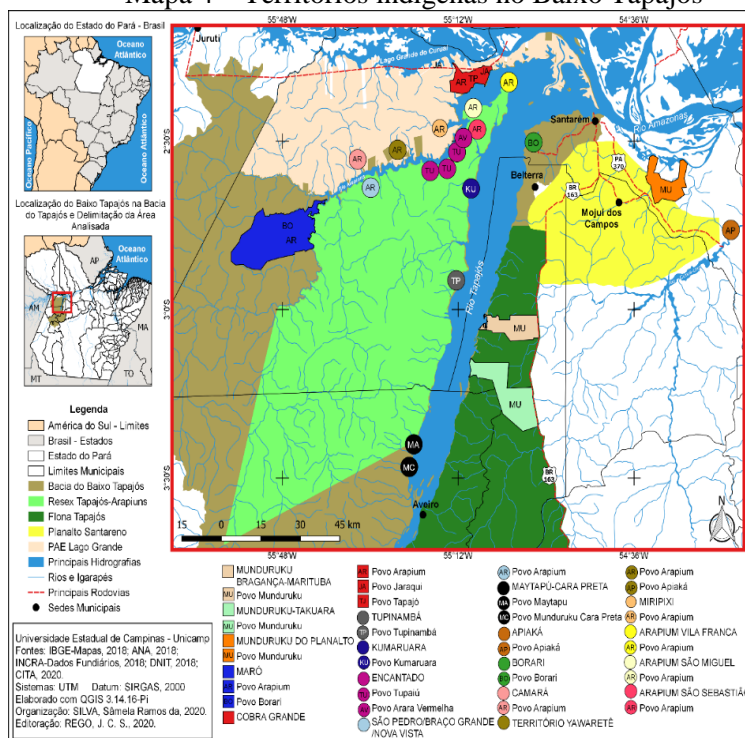
Taquara, Bragança e Marituba foram as três primeiras comunidades a declararem publicamente sua autoidentificação étnica Munduruku. Em seguida, Muratuba e Vila Franca,

comunidades também no rio Tapajós, *assumiram-se* indígenas, contrariando os discursos oficiais de *extinção* de alteridades indígenas na região.

Como argumentamos anteriormente, uma série de eventos organizados pelo GCI e CITA marcou os primeiros passos dessa mobilização étnica na região, dentre eles estão: a Assembleia da Terra e Tradição, a I Missa Indígena e o I Encontro do Povos Indígenas do Rio Tapajós, todos realizados em 1999. Na Marcha dos 500 anos, em Porto Seguro (BA), em abril de 2000, 11 comunidades se autoidentificavam indígenas (SILVA; VAZ FILHO, 2018).

Atualmente, são 13 povos indígenas, 70 aldeias, reunindo cerca de 8 mil pessoas, que são representadas pelo Conselho Indígena dos rios Tapajós e Arapiuns (CITA).

Mapa 4 – Territórios indígenas no Baixo Tapajós



Fonte: Silva; Rego, 2020.

Ao longo desses anos de articulação política dos povos do Baixo Tapajós, tem se construído um amplo processo de resistência a esses discursos que deslegitimam a luta indígena na região. A partir desse quadro de apresentação dos povos indígenas no Baixo Tapajós, podemos evidenciar que esses povos se reinscrevem como sujeitos dentro de outra lógica de historicização, ou seja, da sua autoinserção na construção de signos que marcam sua entrada nessa história regional, construindo uma memória atualizada de seus vínculos étnicos, do que significa ser indígena numa região, até pouco tempo, tida como “área cultural cabocla”.

3. O ensino de Nheengatu como estratégia política de retomada

A principal política que instaurou o processo de retomada linguística foi construída por meio da educação, em primeiro momento com espaços de ensino articulados pelas próprias organizações indígenas e em um segundo momento de forma institucionalizada. Diante das demandas iniciais, a instrução do Nheengatu como segunda língua se mostrava uma ação factível, para a qual se necessitava estabelecer parcerias e intercâmbios com falantes de Nheengatu de outros lugares e contar com a colaboração deles nesse processo.

O primeiro ciclo é inaugural e norteador para as demais ações que foram elaboradas nos dois outros ciclos. Consideramos que esses ciclos têm particularidades e representam momentos específicos, apesar de terem um mesmo objetivo, a retomada do Nheengatu como língua ancestral, como fonte de experiências e modos de pensar ancestrais, e também pela subversão do cenário sociolinguístico da região.

Esse primeiro ciclo marca a atuação do GCI na elaboração e execução das primeiras oficinas de Nheengatu no Baixo Tapajós. Essa organização foi a primeira organização indígena a discutir, planejar e construir ações em torno do Nheengatu na região. Para realizar as oficinas, o GCI estabeleceu intercâmbio com indígenas falantes de Nheengatu do Alto rio Negro, Amazonas, pois considerava que precisava de apoio de outros povos que ainda usavam plenamente a língua. Essa estratégia se consolidou em todos os ciclos de ensino do Nheengatu no Baixo Tapajós.

A primeira oficina de Nheengatu foi realizada em janeiro de 1999, em Santarém, na Faculdade Integrada do Tapajós (FIT) sob a organização do GCI. A realização da oficina foi noticiada pelos jornais locais²⁷. Essa primeira oficina teve a assessoria de Celina Baré, da região do rio Negro (AM), e tinha o objetivo de *resgatar a língua indígena*, o que passou a constituir os objetivos das primeiras lideranças indígenas. O desafio de retomar o Nheengatu como língua étnica ficou ainda mais urgente depois da “Marcha Indígena dos 500 Anos”. Esse evento reforçou a necessidade de estratégias em torno da retomada do Nheengatu, o que desencadeou a discussão de que precisavam “resgatar” sua língua por meio das referências e memórias que tinham dela.

²⁷ Vaz Filho (2010) cita as notícias sobre as oficinas de Nheengatu que circularam nos jornais escritos em Santarém: “FIT promove Curso Intensivo de Nheengatu”, *A Gazeta de Santarém*, Santarém, 27/12/1998 a 09/01/1999; “Curso vai ensinar a língua indígena”, *Tribuna do Tapajós*, Santarém, 02-08/janeiro/1999; “Reaprendendo o Nheengatu”, *Jornal de Santarém e Baixo Amazonas*, Santarém, 4 a 10 de janeiro de 1999; “Índios e Brancos Resgatam Identidade”, *Jornal de Santarém e Baixo Amazonas*, Santarém, 11 a 16 de janeiro de 1999.

A segunda oficina foi realizada em duas etapas, nas aldeias de Muratuba e Taquara em julho de 2000 e duraram cerca de 15 dias, e tiveram a professora Celina Baré como ministrante. As duas oficinas tinham como objetivo a ênfase nos estudos de gramática, mas também abordavam dimensões históricas e culturais do uso de língua, pois além dos aspectos linguísticos, os participantes eram levados a refletir sobre suas origens. Celina Baré afirmava que o resgate histórico da língua tinha relação com o olhar muito mais profundo sobre as origens daqueles povos.

A relação com essa primeira professora de Nheengatu também proporcionou um intercâmbio de vivências. Nesse contexto, no qual seus vizinhos nutriam ainda desconfianças sobre a sua *indianidade*, a presença dela conferia reconhecimento e legitimidade aos indígenas do Baixo Tapajós, como argumentam os militantes do GCI (VAZ FILHO, 2010). Outro aspecto importante dessas percepções e acionamento de memória também afetou a professora Celina Baré. Em 2016, no Encontro dos 20 anos do Movimento Indígena do Baixo Tapajós²⁸, para o qual a professora Celina Baré foi convidada, seu relato enfatizou a potência daquele processo que ela presenciou, pôde reconhecer como não se reduzia a uma “aprendizagem”, era a retomada de uma língua adormecida, a identificação e valorização de práticas ancestrais.

Nos anos seguintes, 2003 e 2004, outros ciclos de oficinas foram ministrados também por professores do rio Negro, Alberto Baniwa e Vitor Cecílio Baniwa. Esses professores visitaram intensamente as aldeias ministrando aulas de Nheengatu e ensinando técnicas de artesanato. Vitor Baniwa fixou residência na região e se casou com uma indígena Munduruku de Taquara.

As oficinas organizadas pelo Grupo de Consciência Indígena (GCI) se estenderam pelos outros anos, e “[...] estimulavam a revalorização de vários aspectos da vida comunitária, como: crenças nos espíritos e nos pajés, alimentação e medicina tradicional, artesanato, valores morais etc. Eram momentos de revalorização do *modo de ser* desses grupos [...]” (VAZ FILHO, 2010, p. 271). Nesse aspecto, as oficinas funcionaram também como espaços de valorização de vários aspectos da vida comunitária: crenças nos espíritos encantados, na pajelança, na alimentação e

²⁸ Esse encontro ocorreu nos dias 30 e 31 de dezembro de 2016 e 01 de janeiro de 2017, na comunidade Aningalzinho, no rio Arapiuns. Os objetivos do encontro eram celebrar os 20 anos de movimento indígena na região, celebrar a memória das lutas e conquistas, refletir sobre a importância desse movimento e da articulação política dos povos do Baixo Tapajós, incentivar os mais jovens mostrando o percurso das lutas desde seu início, homenagear os primeiros guerreiros da mobilização étnica na região, planejar ações futuras como forma de fortalecer o Movimento Indígena. A dinâmica do encontro foi formada por reuniões de discussão política, atividades de espiritualidade e festas de confraternização.

nas outras práticas em equilíbrio com os “donos dos lugares” - mães de rio, do mato. Falava-se também das lembranças da infância, do que ouviram dos seus avós/ôs, que ainda falavam palavras do Nheengatu; falavam sobre a negação do passado indígena.

A prioridade em *resgatar* a sua língua originária, aquela que “foi roubada”, aparece em vários argumentos de lideranças indígenas. Nesse sentido, resgatamos a seguir a fala do cacique Francisco de Assis (SILVA, 2013) que trata da “tomada de consciência” sobre si e suas práticas ancestrais que esses momentos propiciaram.

[...] começamos a conhecer a realidade da língua (falando sobre a língua Munduruku) que é mesmo nossa, que nós começamos a aprender, porque foi uma parte que a outra classe nos tirou, o nosso conhecimento da língua materna. Quer dizer, em modo geral... assim... Quer dizer, em modo geral, assim, ROUBOU a nossa língua para que nós não pudéssemos mais falar ela...conhecer [...] (SILVA, 2013, p. 90).

Os indígenas de Taquara também participaram das oficinas de Nheengatu organizadas pelo GCI, mas nutriam o desejo de terem contato com o Munduruku, língua por eles considerada como a sua língua originária. Depois de um longo processo de reivindicação, que se iniciou em 2007, pelo ensino de língua Munduruku nas escolas indígenas em Belterra, somente em 2010 as aulas de Munduruku começaram nas escolas indígenas (SILVA, 2013).

A partir desse momento, se inicia um segundo ciclo de ações que se concentravam no estabelecimento da educação escolar indígena. As principais reivindicações dos povos do Baixo Tapajós no início da mobilização étnica era a educação escolar diferenciada. Segundo Anjos (2010), “as lideranças afirmavam que foi a ausência de um trabalho voltado para a valorização do índio que contribuiu significativamente para a vergonha de se reconhecer indígena”.

Anjos (2010) ressalta que além das oficinas de Nheengatu, o Movimento Indígena, por meio das suas duas organizações, articulou eventos anuais e fóruns sociais. É importante enfatizar o caráter formativo e organizativo que esses espaços políticos proviam e como eles foram fundamentais para mobilizar mais comunidades e dar organicidade necessária para aquelas coletividades que se articulavam em torno da autoafirmação étnica. Como resultado desses eventos deliberativos, as duas secretarias de educação, a do estado do Pará e do município de Santarém, foram pressionadas a atender as demandas das comunidades quanto à educação escolar indígena.

Como resultado dessas articulações foi implantado o Magistério Indígena nas comunidades, substituído, atualmente, pelo Ensino Modular Indígena. Na época, foi de responsabilidade do Movimento Indígena fazer o levantamento dos alunos, efetuar as suas inscrições e encaminhar a SEDUC em Belém. De acordo com Anjos (2010, p. 35), “o magistério indígena foi considerado um dos avanços mais positivos para os grupos indígenas que fazem parte do Conselho Indígena Tapajós e Arapiuns – CITA”.

Em 2006 foi criada a Coordenação de Educação Escolar Indígena na Secretaria Municipal de Educação (Semed) de Santarém. Nesse mesmo ano, foram cadastradas 26 escolas indígenas no censo escolar: 04 estão localizadas na região do planalto santareno, 07 em comunidades do rio Tapajós e 15 em comunidade do rio Arapiuns. Desde 2007, com a efetivação da educação escolar indígena pela Secretaria Municipal de Educação (Semed) de Santarém, seguida pelas prefeituras de Belterra e Aveiros, os indígenas reivindicaram o ensino das línguas indígenas nas escolas municipais.

Assim como o Magistério Indígena foi um espaço para a formação inicial de professores indígenas, além de outros professores que já estudavam em universidades públicas e particulares em Santarém, investindo em suas próprias formações, em 2012, a Universidade do Estado do Pará (UEPA) começou a ofertar o curso de Licenciatura Intercultural Indígena, campus Santarém.

Nesse contexto, no qual já estava estabelecida a Coordenação Escolar Indígena em Santarém, as políticas em torno do ensino do Nheengatu começaram a ser objeto de luta dentro do espaço institucional da secretaria de educação de Santarém e começou-se a delinear uma proposta de implantação do ensino de Língua Nheengatu e Notório Saber, e seis escolas foram escolhidas para a implementação desse projeto em 2012: Nossa Senhora Assunção, aldeia de Vila Franca; Nossa Senhora do Carmo, aldeia Caruci; Nossa Senhora de Fátima, aldeia Garimpo; Nossa Senhora Aparecida, aldeia Arimum; e Professor Antônio Pedroso, em Alterdo-Chão.

Com a inserção dessas disciplinas no currículo das escolas indígenas, a formação de professores indígenas se mostrava uma demanda importante a ser consolidada. A crescente demanda pela formação de professores indígenas, dada a dinâmica de criação de novas escolas indígenas nas aldeias dos 13 povos indígenas do Baixo Tapajós, provocou um novo ciclo de cursos de Nheengatu para formar novos professores indígenas que pudessem lecionar a disciplina Língua Nheengatu nas escolas indígenas.

Esse terceiro ciclo é uma fase que passou a articular além das organizações indígenas e as parcerias com falantes de Nheengatu do rio Negro, a relação com a universidade e pesquisadores/as. Esse ciclo também está marcado pela realização do Curso de Extensão Nheengatu e a produção de materiais pedagógicos como resultado das reflexões desenvolvidas a partir dele pelos/as ministrantes, pesquisadores/as e estudantes indígenas. O curso de Nheengatu foi uma atividade extensionista coordenada pelo professor Florêncio Vaz Filho, por meio do Programa de Extensão Patrimônio Cultural na Amazônia (Pepca/Ufopa) e da Diretoria de Ações Afirmativas (DAA/Proges/Ufopa), em parceria com o Grupo de Consciência Indígena (GCI). O curso teve o apoio do Conselho Indígena Tapajós-Arapiuns (CITA), da Custódia São Benedito da Amazônia (Frades Franciscanos), Grupo de Pesquisa LEETRA (USP/UFSCar), da Rádio Rural de Santarém e da Pró-Reitoria da Cultura, Comunidade e Extensão (Procce/Ufopa).

Nessa conjuntura, a atuação de militantes do Movimento Indígena na Universidade Federal do Oeste do Pará (UFOPA), estudantes indígenas, dos professores Florêncio Vaz Filho em parceria com a professora Luciana Carvalho (ambos do curso de Arqueologia e Antropologia), do Programa de Extensão Patrimônio Cultural na Amazônia, é fundamental para a idealização dessa ação.

Os objetivos delineados por esse projeto extensionista revelam como as demandas indígenas e alguns setores da universidade, principalmente, aqueles/as intelectuais envolvidos com os movimentos sociais, conseguiram dialogar. O objetivo central estava na formação de professores/as de Nheengatu para lecionarem nas aldeias do Baixo Tapajós. Outros objetivos estavam vinculados com a valorização e divulgação das culturas e os modos de ser indígena na região amazônica, principalmente dos povos do Baixo Tapajós, com a difusão do Nheengatu na região e com o desenvolvimento de competência linguística no Nheengatu para o fortalecimento dos espaços sociais de uso do Nheengatu.

O curso iniciou em 2014 e tinha carga horária total de 360 horas, ofertado em período intervalar, entre os meses de janeiro e fevereiro e julho e agosto, o que permitia que professores e estudantes de comunidades diferentes se deslocassem para a cidade de Santarém, onde o curso era oferecido. As aulas eram realizadas no Centro Indígena Maíra, da Custódia São Benedito da Amazônia (Frades Franciscanos).

Entre 2014 e 2015 o curso foi ministrado pelo professor Agripino Nogueira Neto, indígena da etnia Baré do município de Santa Isabel, na região do rio Negro (Amazonas) e pelo

professor/pesquisador Antônio Fernandes Góes Neto²⁹, estudante de mestrado que pesquisava o Nheengatu no rio Negro. Nessa primeira fase o curso foi dividido em dois módulos – Nheengatu Básico e Nheengatu Avançado – cada um com 180 horas. As metodologias envolviam aulas de aspectos gramaticais da língua, também com ênfase na dimensão sócio-histórica e aulas práticas, que envolviam as práticas de conversação, compreensão de textos e escrita. O curso foi frequentado por professores/as indígenas e não indígenas e por outras pessoas que não eram professores/as.

Em 2016 e 2017 começou outra etapa do Curso de Nheengatu³⁰ com os outros professores. Dessa vez o professor Miguel Piloto e a professora Maria Bidoca, da etnia Baniwa ministraram o curso junto com a professora/pesquisadora Patrícia Veiga, estudante de doutorado no programa de Antropologia da Unicamp, e que estudava a língua Nheengatu e educação escolar indígena na região do rio Içana, da qual vinham Miguel Piloto e Maria Bidoca. Ao final desses dois períodos, 2014-2015 e 2016-2017, mais de 100 alunos/as conseguiram concluir o curso.

O Curso de Nheengatu proporcionou um maior aprofundamento dos conhecimentos gramaticais que já circulavam por conta dos outros espaços de ensino dessa língua. Mas há um aspecto importante no tipo de metodologia que os professores Baniwa e a pesquisadora Patrícia Veiga construíram. Durante as aulas de conteúdos gramaticais eram construídos espaços também para a socialização de aspectos culturais e históricos que envolveram e ainda envolvem o uso do Nheengatu. Essas socializações eram conduzidas pelos professores, e, ao mesmo tempo, os/as alunos/as conseguiam também relacionar com a vivência em suas comunidades e, assim, conseguiam compreender que expressões/palavras conhecidas por eles/as, de uso cotidiano e outros que acionavam memórias de pais/mães e avós/avôs, tinham relação com o Nheengatu.

Esses conhecimentos produzidos durante as aulas constituíam um esforço coletivo em torno de conhecimentos linguísticos e socioculturais que envolvem a presença do Nheengatu contemporaneamente, proporcionando o reconhecimento e prestígio de uma língua indígena.

²⁹ A sua dissertação teve o título “O novo Testamento em Nheengatu: um capítulo da História da Traduções Bíblica para línguas indígenas”, defendida em 2015, no Mestrado em Estudos da Tradução na Universidade de São Paulo (USP).

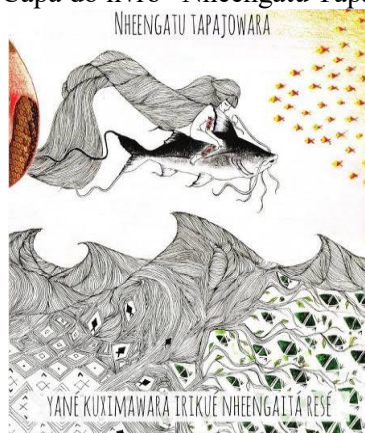
³⁰ Frequentamos o curso, etapa de 2016-2017, pelo interesse em aprender o Nheengatu e pelo interesse na pesquisa sobre as políticas de retomada implementadas no Baixo Tapajós, das quais o curso é uma parte significativa. Sendo assim, nesta seção e nesta tese enfatizamos as discussões e reflexões que experienciamos durante o curso.

Ao longo do curso, os/as alunos/as foram construindo uma profunda relação com o Nheengatu, compreendendo essa língua como parte das suas práticas linguísticas e das práticas socioculturais, conhecimentos ancestrais que ao longo dos mais de 20 anos do movimento indígena têm se erigido no Baixo Tapajós.

Outro aspecto que já discutimos em outras seções está relacionado às memórias que as atividades de reflexão linguística acionaram. Uma situação comum no curso era contemplarmos os alunos retomando histórias que seus avós/avôs e outros mais velhos contavam sobre o uso dessa língua, e se valendo de recursos morfológicos para explicar certos segmentos morfológicos, como *-péua* (chato, achatado) nas palavras *cuiapéua* e *acarapéua* (próximo capítulo retomamos esses elementos) e *-rana*.

Há, por fim, um aspecto que a estratégia política de ensino do Nheengatu desenvolveu: a produção de materiais advindos desses momentos de produção de conhecimentos linguísticos e culturais. Dois materiais foram produzidos a partir do curso. O primeiro deles foi o livro “Nheengatu Tapajowara”³¹, uma produção coletiva dos/as alunos/as juntamente com os ministrantes do curso no primeiro período de 2014 a 2015. Trata-se de uma produção bilíngue, Nheengatu e português, que apresenta uma variedade de textos: relatos históricos, letras de cantos, narrativas, receitas culinárias típicas da região etc.; acompanhados de uma série de exercícios para aprendizagem do Nheengatu. A ênfase que se dá no título do livro ao Nheengatu local, do Baixo Tapajós, emerge das reflexões geradas nesse curso. Emerge também da concepção do Nheengatu como língua que está presente nas práticas linguísticas desses povos, acionada e atualizada nesse processo de mobilização étnica.

Imagem 4 – Capa do livro “Nheengatu Tapajowara”

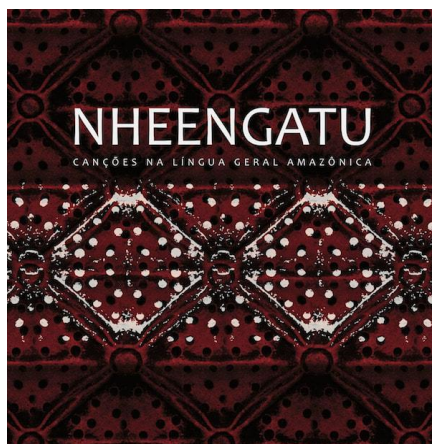


Fonte: <http://www.leetra.ufscar.br/libraries/index/page:1/type:2>

³¹ GOES NETO; VAZ FILHO, 2016.

Outro material produzido em conjunto com professores/as e os/as alunos/as foi o CD “Nheengatu – Canções na Língua Geral Amazônica”³². Trata-se de uma produção coletiva, gravada em 2016, a partir de um processo criativo que associou a musicalidade, conhecimentos tradicionais e o aprendizado/retomada do Nheengatu. O CD é composto por músicas de domínio público traduzidas pelo professor Baniwa Miguel Piloto, outras músicas de compositores da região e músicas escritas também pelo professor Miguel Piloto.

Imagem 5 – Capa do CD “Nheengatu – Canções na Língua Geral Amazônica”



Fonte: Imagem da autora.

Dentro desse terceiro ciclo, motivado pela ampliação de demandas relacionadas à formação de professores, a Coordenação da Educação Escolar Indígena de Santarém iniciou suas formações de professores. As duas últimas formações, 2017 e 2019, aconteceram pela iniciativa dessa coordenação, sem financiamento direto da Semed, com o autofinanciamento dos/as próprios/as professores/as indígenas e de suas comunidades.

Segundo Gedeão Arapium, via essa coordenação, começou-se a fazer curso de formação e certificar os professores, “o Nheengatu sempre avançou, têm as formações, os professores que ensinam o básico. Tu vai nas comunidades, tu vê a presença do Nheengatu nas escolas, os meninos cantando [...]”.

A Coordenação Escolar Indígena, na esteira das estratégias de ensino de Nheengatu no primeiro ciclo do qual falamos anteriormente, tem organizado um processo de intercâmbio desde 2012, por exemplo, quando articulou um curso de Nheengatu ministrado pelo professor Cláudio Mura, da etnia Mura, do município de Autazes, no estado do Amazonas. Segundo

³² Músicas disponíveis em: <http://fgcproducoes.fabiocavalcante.com/alunos-de-nheengatu.html>.

Gedeão Arapium, o professor Cláudio Mura “ajudou a escrever um projeto de implantação, que ofertasse um curso de formação, durou por um tempo, até que Semed parou de pagar o curso”.

Sobre essa experiência em Santarém, Cláudio Mura³³ afirmou que

[...] na verdade, a gente nem ensinou, na verdade a nossa missão foi despertar em cada um, né, que estava ali com a gente, foi despertar o que já existia dentro deles, o que tava guardado dentro deles e que precisava sair pra fora, precisava ser provocado pra fora [...].

Essa afirmação do professor indígena Cláudio Mura corrobora as palavras de Celina Baré sobre como o trabalho deles contribui para o acionamento e a consciência das práticas de linguagem já existentes. Trata-se não de ensinar uma *língua nova*, mas de proporcionar referências para que eles possam retomar e atualizar conhecimentos linguísticos. O professor Miguel Piloto, ministrante do Curso de Nheengatu (2016-2017), da etnia Baniwa, também exprime a mesma percepção. Segundo ele,

[...] nós não fomos ensinar uma língua nova, e sim, a língua já existia antes. Para mim, o que nós percebemos com a Maria³⁴, os antepassados que moravam por aí, já falava, as etnias que tava lá já falava...não totalmente como está agora, mas era essa língua. Então, os antigos que moravam por aí, os mais velhos, nós percebemos que já falava essa língua. A língua estava viva. Até mesmo os lugares por aí, existe os nomes da cidade, do rio, dos lugares por essa língua, a língua Nheengatu, que muitos não sabem que tava sendo falado pelo Nheengatu.

Para o professor Miguel, a experiência dos cursos de Nheengatu possibilita a compreensão de um repertório que permanece nos “lugares por aí”, mas que “muitos não sabem que tava sendo falado pelo Nheengatu”.

A retomada linguística pelo ensino de Nheengatu nas escolas indígenas tem sido uma estratégia de grande proporção na região. A política linguística inserida na escola indígena encontra um espaço de retomada, subvertendo a escola como espaço de homogeneização e “civilização”, apagamento da diversidade. Em outras palavras, a escola passa a ser um espaço de valorização das práticas socioculturais e linguísticas locais.

³³ Conversamos com o professor Cláudio Mura, que mora no Estado do Amazonas, por telefone no mês de agosto de 2019.

³⁴ Maria Bidoca, sua esposa, e que também foi professora no Curso de Nheengatu (2016-2017).

Segundo Gedeão Arapium, “hoje podemos perceber uma grande mudança nas escolas indígenas, as crianças valorizam a cultura indígena, cantam em Nheengatu... tem uma geração mais bem preparada, que se compreende como indígena e valoriza isso”. Para ele, a escola é “aliada fundamental e central” nesse processo, pois “tem uma geração que veio de 2006 pra cá, eles valorizam porque teve esse contato desde cedo”. Assim, a educação escolar indígena formou uma nova geração de indígenas no Baixo Tapajós, inclusive, muitos deles já estão na Universidade Federal do Oeste do Pará (UFOPA) como estudantes universitários por meio do processo seletivo específico³⁵.

A escola também tem sido um espaço de retomada a partir da perspectiva de Enilda Borari:

Dentro das escolas indígenas o ensino da língua ultrapassa a sala de aula, pois os professores buscam com os mais velhos das aldeias o conhecimento que eles têm e podem repassar aos alunos e professores, descobrindo palavras novas que jamais ouviram. Dessa forma cresce o vocabulário com palavras novas que vão para o dicionário que os próprios alunos podem construir juntos com os professores, deixando o material na escola para que outros possam utilizar, assim o professor e aluno passam ser pesquisadores da língua [...]. E através de suas medicinas tradicionais, ritual, artesanato e oralidade faz com que se revitalize a língua.

Auricélia Arapium, da coordenação executiva do CITA, também avalia que o ensino de Nheengatu tem sido importante no processo de retomada. Para ela,

As crianças de hoje já são mais falantes do que antes. E a comunidade toda acaba também estudando um pouco dessa língua, para a valorização da nossa cultura. Não falamos a língua materna não porque nós não queremos. Isso veio pela colonização. Falar o português hoje, para nós, é um pouco violento, porque o processo foi violento. Então, reaprender e voltar a falar o Mundurucu e o Nheengatu é muito importante, para fortalecer a memória da nossa ancestralidade, nossa identidade. É resgatar o que nos foi tirado.

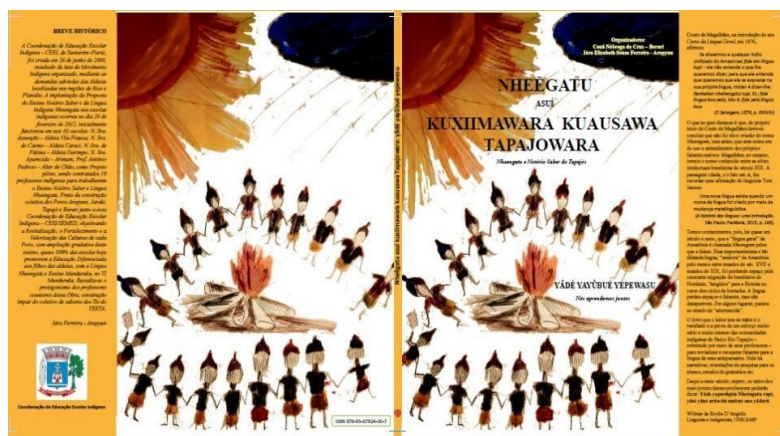
No excerto abaixo, a professora Márcia Amâncio também destaca que o ensino de Nheengatu é um aspecto chave nesse processo de retomada.

³⁵ O Processo Seletivo Especial (PSE): ofertado desde 2010, inicialmente chamado de Processo de Seleção Diferenciada, é destinado aos discentes indígenas e, a partir de 2015, também aos estudantes quilombolas. Esse processo tem como objetivo a implementação da política de inclusão dos povos indígenas e quilombolas na UFOPA, mediante reserva de vagas, por meio de processo de seleção diferenciada para os cursos de graduação da instituição. Vale ressaltar que alguns alunos indígenas, por opção, ingressam também pelo PSR (Processo Seletivo Regular) via Enem (PEREIRA, 2017).

Os pais dizem assim que as crianças chegam em casa falando as palavras, né, em Nheengatu que a gente ensina na escola. As crianças chegam cantando pra eles, então, eles ficam espantados porque os pais, eles já tiveram um pouco contato, como hoje eles falam eles ficam surpresos que as crianças sabem falar mais palavras em Nheengatu que os adultos. Então, eu acho que a nossa situação do Nheengatu é essa, transmitir para a base que nem a gente falava, que lá, a gente tem que começar da base, não de cima pra baixo, é de baixo pra cima.

Recentemente, houve o lançamento do livro "NHEËGATU ASUÍ KUXIIMAWARA KUAUSAWA TAPAJOWARA"³⁶, que é o resultado da produção coletiva de professores indígenas que participaram das formações continuadas promovidas pela Coordenação Escolar Indígena que aconteceram entre os anos de 2015 e 2017 no município de Santarém.

Imagem 6 – Capa do livro “NHEËGATU ASUÍ KUXIIMAWARA KUAUSAWA TAPAJOWARA”



Fonte: Imagem da autora.

Os três momentos que discutimos acima são resultado de ações políticas que estabeleceram a centralidade nas experiências de linguagem. Refletem, portanto, a consciência política das lideranças em compreender como a ideologia colonial sempre esteve atrelada de forma sangrenta e inescrupulosa à eliminação das diferenças. Por isso, essas ações se apropriam de um espaço de poder que é a escola e o ensino de língua, ocupam os espaços institucionais para operarem os projetos educativos de suas línguas.

³⁶ Esse livro foi organizado por Cauã Borari e Iára Arapium, produzido coletivamente por professores/as indígenas do Baixo Tapajós. Trata-se de uma gramática pedagógica, resultado das discussões e conhecimentos veiculados nas formações para professores/as indígenas que aconteceram de 2015 a 2017, organizada pela Coordenação da Educação Escolar Indígena do município de Santarém.

Considerações Finais

Apresentamos um quadro de análises sobre a reinscrição do Nheengatu como língua étnica a partir de um conjunto de memórias, discursos e práticas, linguísticas e socioculturais, erigidas pelos povos do Baixo Tapajós, compreendendo a reinscrição como parte de um esforço e luta política. O projeto político dos povos do Baixo Tapajós evidencia a constituição de uma ampla consciência política, ancestral e de pertencimentos a coletividades, que depois de vinte anos de mobilização étnica tem consolidado as retomadas indígenas. Esse projeto político tem sido conduzido pelo Movimento Indígena no Baixo Tapajós, e reúne 13 povos, mais de 8 mil indígenas, organizações e associações indígenas, e desestabilizou a dinâmica social da região, reinscrevendo vínculos ancestrais, subvertendo a ordem social e as classificações homogeneizantes.

Nesse contexto, os povos do Baixo Tapajós têm atualizado práticas, incorporado outras e negociado os seus significados diante do Estado brasileiro e da sociedade majoritária que tem, cada vez mais, usado as lógicas identitárias sob um viés naturalista e purista, na reiteração de um rótulo a partir de uma concepção de *indianidade autêntica*. É com essas amarras que os povos indígenas brasileiros, em especial os do Baixo Tapajós, têm lutado contemporaneamente, e que significam um entrave ao acesso de direitos originários, como a demarcação de suas terras.

Buscamos trazer questões para a compreensão do projeto de retomadas étnicas que têm sido protagonizadas pela própria agência indígena, com a contribuição de parceiros, e partem de uma *práxis* que articula objetivos, estratégias, metodologias e políticas linguístico-culturais com as epistemologias indígenas.

Consideramos que não estamos apenas tratando de um projeto de retomada linguística, mas da defesa de outros modos de vida e a sua apresentação como processo civilizatório possível diante das crises que se aprofundam, como as crises ambientais e econômicas. Assim, a reinscrição do Nheengatu como língua étnica é também a reinscrição de modos de vida subalternizados, e que podem nos apresentar possibilidades alternativas de relações sociais que retomam o comunal. Como apontam as feministas comunitárias, todos podemos construir comunidade, e essa comunalidade pode ser uma alternativa ao modelo de sociedade individualista, capitalista, racista e opressora em vários sentidos.

A persistência dos povos do Baixo Tapajós a partir da memória, dos discursos e das práticas ancestrais reinscreve seus modos de pensar/relacionar e experienciar, que representam continuidades que dão sentido à vida comunitária, aos laços com a natureza, com os seres protetores, com os vínculos comunitários ancestrais. É desse modo, em meio às lutas históricas, que os povos indígenas brasileiros têm articulado movimentos pujantes de resistência, e os projetos de revitalização e retomadas linguísticas representam isso. São práticas que combatem opressões, espoliação e expropriação material e simbólica que atuam sobre seus modos de vida, epistemologias e línguas.

Referências bibliográficas

AGIER, Michel. Distúrbios Identitários em Tempos de Globalização. *Mana*, vol. 7, n. 2, Rio de Janeiro, p. 7-33, out. 2001.

ANJOS, Veraneize Sousa dos. **A educação escolar indígena no município de Santarém-Pará**. 2010. Trabalho de Conclusão de Curso (Especialização em Língua e Literatura na escola) – Universidade Federal do Pará, Santarém, 2010.

AVÉ-LALLEMANT, Robert. **No Rio Amazonas**. Coleção Reconquista do Brasil. V. 20. São Paulo: Itatiaia, Edusp, [1859] 1980.

BATES, Henry Walter. **Um Naturalista no Rio Amazonas**. Belo Horizonte: Ed. Itatiaia; São Paulo: Ed. da USP, [1852] 1979.

BESSA FREIRE, José Ribamar. **Rio Babel: a história das línguas na Amazônia**. Rio de Janeiro: EdUERJ, 2011.

BETTENDORF, Pe. João Felipe. **Crônica dos Padres da Companhia de Jesus no Estado do Maranhão**. Belém: SECULT, [1698] 1990.

BRASIL. **Constituição: República Federativa do Brasil**. Brasília: Senado Federal, 1988.

BRASIL. Justiça Federal, Subseção de Santarém. **Sentença proferida nos processos nº 2010.39.02.000249-0 e 2091-80.2010.4.01.3902**. Santarém/PA, 26 de novembro de 2014. Disponível em: http://www.prpa.mpf.mp.br/news/2015/arquivos/Sentenca_TI_Maro.pdf. Acesso em: 15 fev. 2019.

BRASIL. **Lei nº6.001, de 19 de dezembro de 1973**. Dispõe sobre o Estatuto do Índio. Brasília: Senado Federal, 1973.

BRUBAKER, Rogers. Ethnicity without Groups. *Archives Européennes de Sociologie*, XLIII, 2, p. 163-189, 2002.

CARNEIRO DA CUNHA, Manuela. **Cultura com aspas e outros ensaios**. São Paulo: Ubu Editora, 2017.

COUDREAU, Henri. **Viagem ao Tapajós**. Trad. A. Miranda Bastos. São Paulo: Brasiliana, [1895] 1976.

CUCHE, Denys. **A Noção de Cultura nas Ciências Sociais**. Trad. de Viviane Ribeiro. 2 ed. Bauru: EDUSC, 2002.

DANIEL, João. **Tesouro Descoberto no Máximo Rio Amazonas**. Rio de Janeiro: Biblioteca Nacional, [1776] 1976.

FONSECA, Wilde Dias da. **Santarém, momentos históricos**. 6 ed. Santarém: ICBS, 2015.

IORIS, Edviges Marta. **Uma floresta de disputas: conflitos sobre espaços, recursos e identidades sociais na Amazônia**. Florianópolis: Editora da UFSC, 2014.

LA CONDAMINE, Charles-Marie de. **Viagem na América Meridional descendo o rio Amazonas**. Brasília: Senado Federal, [1743-1744] 2000.

LUCIANO, Gersem José dos Santos. Língua, educação e interculturalidade na perspectiva indígena. **Revista de Educação Pública**. Cuiabá, v. 26, n. 62/1, p. 295-310, mai./ago., 2017.

MAHALEM DE LIMA, Leandro. **No Arapiuns, entre verdadeiros e ranas: sobre as lógicas, as organizações e os movimentos dos espaços do político**. 2015. 439 f. Tese (Doutorado em Antropologia Social) – Programa de Pós-graduação em Antropologia Social da Universidade de São Paulo, São Paulo, 2015.

MAHER, Terezinha de Jesus Machado. Políticas linguísticas e políticas de identidade: currículo e representações de professores indígenas na Amazônia ocidental brasileira. **Currículo sem fronteiras**. v. 10, n. 1, p. 33-48, jan./jun., 2010.

MAHER, Terezinha de Jesus Machado. Sendo índio na cidade: mobilidade, repertório linguístico e tecnologias. **Revista da Anpoll**, n. 40, p. 58-69, 2016.

MELATTI, Julio Cezar. **Índios do Brasil**. 9 ed. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 2014.

MENÉNDEZ, Miguel. A Área Madeira-Tapajós: Situação de contato e relações entre colonizador e indígenas. In: CUNHA, Manuela Carneiro da (Org.). **História dos Índios no Brasil**. São Paulo: Companhia das Letras, Secretaria Municipal de Cultura, FAPESP, 1992. p. 281-296.

MENÉNDEZ, Miguel. Uma Contribuição para a Etno-História da Área Tapajós-Madeira. **Revista do Museu Paulista - USP**, São Paulo, Vol. XXVIII, p. 289-388, 1981/1982.

MOREIRA NETO, Carlos A. **Índios da Amazônia: de Maioria a Minoria (1750-1850)**. Petrópolis: Vozes, 1988.

NASCIMENTO, André Marques. “Se o índio for original”: a negação da coetaneidade como condição para uma indianidade autêntica na mídia e nos estudos da linguagem no Brasil. **Trab. Ling. Aplic.**, Campinas, v. 57, n. 3, p. 1413-1442, set./dez. 2018.

NIMUENDAJÚ, Curt. Os Tapajós. **Boletim do Museu Paraense Emilio Goeldi**, p. 93-106, 1949.

NORONHA, José Monteiro de. **Da Viagem da Cidade do Pará, até as últimas colônias do Sertão da Província**. Pará: Tipografia de Santos e Irmãos, (1768) 1862.

NOVA CARTOGRAFIA. Resistência e mobilização dos povos indígenas do Baixo Tapajós. *In: Mapeamento como instrumento de gestão territorial na Amazônia*. Manaus, UEA, 2014.

OLIVEIRA, Elismênnia Aparecida; PINTO, Joana Plaza. Linguajamentos e contra-hegemonias epistêmicas sobre linguagem em produções escritas indígenas. **Linguagem em (Dis)curso**, v. 11, n. 2, p. 311-35, mai.-ago., 2011.

QUIJANO, Aníbal. Colonialidade do poder, eurocentrismo e América Latina. *In: LANDER, E. (org.). A colonialidade do saber, eurocentrismo e ciências sociais*. Perspectivas latino-americanas. Buenos Aires: CLACSO, 2005, p. 227-278.

QUIJANO, Aníbal. Colonialidad y Modernidad-razionalidad. *In: BONILLO, H. (org.). Los conquistados*. Bogotá: Tercer Mundo Ediciones; FLACSO, 1992, p. 437-449.

RODRIGUES, Eunice Moraes da Rocha. Português Tapuia: um signo de resistência. **Revista Porto das Letras**, v. 4, n. 1, p. 133-154, 2018.

RODRIGUES, João Barbosa. **Rio Tapajós**. Rio de Janeiro: Typographia Nacional, 1875.

SAHLINS, Marshal. O pessimismo sentimental. **Mana**. v. 3. n. 1. Rio de Janeiro, p. 103-150, abr. 1997.

SANTOS, Paulo Rodrigues dos. **Tupaiulândia, Santarém, Pará**. I Vol. 2 ed. Belém (PA): GRAFISA, 1974.

SILVA, Samela Ramos; VAZ FILHO, Florêncio Almeida. O Nheengatu no rio Tapajós: revitalização linguística e resistência política. *In: SOUSA, Ivan Vale de (Org.). A produção do conhecimento nas letras, linguísticas e artes*. Vol. 3. Ponta Grossa (PR): Atena Editora, 2019. p. 107-122.

SILVA, Sânela Ramos. **Dimensões identitárias da língua Munduruku na aldeia Taquara-Pará**. 2013. 139 f. Dissertação (Mestrado em Letras e Linguística) – Faculdade de Letras, Universidade Federal de Goiás, Goiânia, 2013.

SILVA MEIRELLES, Sânela Ramos da. A reinscrição de uma língua destituída: o Nheengatu no Baixo Tapajós. 2020. 267 f. Tese (Doutorado em Linguística) – Instituto de Estudos da Linguagem, Universidade Estadual de Campinas, Campinas, 2020.

SILVA, Tomaz Tadeu. A Produção Social da Identidade e da Diferença. *In*: SILVA, T. T. (org.) **Identidade e Diferença**: a perspectiva dos estudos culturais. Petrópolis, RJ: Vozes, 2000.
SPIX, Johan Baptist; MARTIUS, Carl Friedrich P. Von. **Viagem pelo Brasil**: 1817-1820, v. 3. São Paulo: Edusp, 1981.

VAZ FILHO, Florêncio Almeida. **A emergência étnica de povos indígena no baixo rio Tapajós, Amazônia**. Tese (Doutorado em Ciências Sociais/Antropologia) – Programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais, Universidade Federal da Bahia, Salvador, 2010.

VAZ, Florêncio de Almeida. Pajés e encantados na re-etnicização do interior da Amazônia. *In*: **Anais do Congresso Internacional em Ciências da Religião**. Programa de Pós-graduação *strict sensu* em Ciências da Religião, Departamento de Filosofia e Teologia, Pontifícia Universidade Católica de Goiás. v.1. Goiânia: PUC Goiás, 2011, p. 183-203.

VAZ, Florêncio de Almeida. **Pajés, benzedores, puxadores e parteiras**: os imprescindíveis sacerdotes do povo da Amazônia. Santarém: UFOPA, 2016.

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. **Parecer sobre a sentença do juiz federal José Airton de Aguiar Portela, da Justiça federal de Primeiro Grau no Pará (Segunda Vara da Subseção de Santarém) de 26 de novembro de 2014, relativa aos processos 2010.39.02.000249-0 e 2091-80.2010.4.01.3902**. Rio de Janeiro, 2015.

WALSH, Catherine. Interculturalidade Crítica e Pedagogia Decolonial: in-surgir, resurgir e reviver. *In*: CADAU, Vera Maria (org.). **Educação Intercultural na América Latina**: entre concepções, tensões e propostas. Rio de Janeiro: 7 Letras, p. 12-42, 2009.

A LÍNGUA NHEENGATU E AS TÁTICAS DE CONSTRUÇÃO DA IDENTIDADE INDÍGENA ³⁷

NHEENGATU AND THE TACTICS IN THE CONSTRUCTION OF INDIGENOUS IDENTITY

Maria Sílvia Cintra Martins ³⁸

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 ³⁹

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.

³⁷ 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*".

³⁸ 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

³⁹ 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.⁴⁰

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.⁴¹

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.

⁴⁰ 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.

⁴¹ 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.⁴²

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,

⁴² 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 kubeo, 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.⁴³

⁴³ 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 étnica 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).⁴⁴

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

⁴⁴ 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).⁴⁵

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

⁴⁵ 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). **Ensaio 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.

MAPA CRIATIVO DA REGIÃO DO RIO JACARÉ GUAÇU

João Paulo Ribeiro⁴⁶

Prezado(a) Sr.(a).

É com muita satisfação que encaminhamos o “Mapa Criativo da Região do Rio Jacaré Guaçu”, organizado pelo Programa de Ensino Integral “Professor Marivaldo Carlos Degan” no ano de 2022.

A publicação do “Mapa Criativo da Região do Rio Jacaré Guaçu” é resultado da disciplina “Orientação de Estudos” que teve como participação o sexto ano, turma A, do Ensino Fundamental com o professor João Paulo Ribeiro com parceria com a professora Noélia Aparecida Pedrosa Alexandrin, da disciplina Geografia. Nesse mesmo ano, o referido produto desse trabalho foi encorpado na disciplina eletiva “Laboratório Cultural: o Água Quente é nosso avô” com a participação da professora Natália Nabhan.

O “Água Quente é Nosso Avô” é uma ideia de prestigiar o córrego que passa atrás da escola. Olhar esse córrego com carinho é o objetivo maior desse projeto. Ailton Krenak diz que o rio não pode ser entendido como um recurso, como pensam os economistas. O rio é nosso avô.

O córrego Água Quente nasce na serra do Aracy, que fica em um bairro de periferia da Cidade de São Carlos, no interior do Estado de São Paulo. O bairro chama-se Cidade Aracy. O córrego se encontra poluído e a comunidade está construindo sua identidade. O córrego é afluente do Rio Monjolinho que caminha para se encontrar com o Rio Jacaré Guaçu e continuam até entrar nas águas do Rio Tietê. Formam, o rio Jacaré Guaçu juntamente com o rio Jacaré Pepira, a bacia Tiete-Jacaré, na região central do Estado de São Paulo. O Rio Tietê desagua no rio Paraná.

Quanto à aprendizagem, os estudantes adquiriram diferentes conceitos que foram entendidos como instrumentos para poder entender o objeto e o objetivo desse trabalho de pesquisa. O período de estudos compreendeu dois semestres letivos, com quatro aulas semanais, divididas em terças e quintas-feiras. Não tivemos como ponto inicial uma finalidade que correspondesse a um produto. Privilegiamos o processo de aprendizagem e aos poucos fomos

⁴⁶ Doutor em Linguística (PPGL/UFSCar), com a defesa da tese intitulada “*Com o mbaraká entre as palmas das mãos das palavras: uma poética do traduzir Ayyu Rapyta na Ameríndia*” (2022).

deixando definida a importância de se produzir um mapa criativo. “- O que é aquele terreno ali, atrás do muro? ” - foi uma pergunta que surgiu. Esse terreno é justamente por onde passa parte do córrego Água Quente. É uma espécie de terreno baldio, grande. Poderia ocorrer de se tornar um bonito bosque – sala de aula experimental. Os estudantes têm muito ainda que estudarem. Estão engajados nisso. Desde a importância de se estudar tendo técnicas de estudos direcionadas na solução de problemas.

O projeto envolveu pesquisas em diferentes disciplinas. Enumeramos algumas: a) em Literatura como a leitura de “A Terceira Margem do Rio”, conto de Guimarães Rosa; b) em Artes, com pesquisa da obra de Tarsila do Amaral; c) em Geografia, com análise de imagens de satélites; d) em História, com reflexão sobre o conceito de “memória viva”; e) em Ciências Naturais, com estudo da fauna e da flora.

Cada mapa, em sua versão original, é composto de duas folhas de papel pardo na medida 96 por 66 cm. Utilizamos tinta guache azul-claro para o desenho dos rios, giz pastel e canetinha colorida para os desenhos das árvores, animais e casas.

Este documento que acompanhará os mapas tem como objetivo a divulgação do produto dessa nossa pesquisa. Os mapas que acompanham este documento são uma versão digitalizada e estarão disponíveis na revista LEETRA Indígena, vol. 20, n.1, 2022.

O significado e os efeitos da publicação deste “Mapa Criativo da Região do Rio Jacaré Guaçu” para nós são de orgulho e esperança. Mapa criativo pois não teve a preocupação com escalas e evidência de uma realidade. É uma geografia de utopia. “Olhares em que se apre(e)nde o mundo”.

Nos detivemos também na construção de uma rede de apoio para nosso projeto – parcerias que fizemos no decorrer dos semestres. O jornal PORANTIM, que nos enviou material jornalístico sobre a causa indígena; a Escola Indígena ITU YAWETE no município de Santarém, Pará, com a qual gravamos um programa de rádio em Nheengatu; o programa radiofônico VOZ INDÍGENA/Rádio UFSCAR, o projeto AMÉRICA CULTURAS LOCALES/RWIC, promovido pelo Grupo de Pesquisa EdA Esemipi di Architettura em parceria com a UNESCO; a revista LEETRA INDÍGENA, do Grupo de Pesquisa LEETRA/UFSCar. Tivemos apoio dos seguintes pesquisadores que nos visitaram, prestando assessoria: Joel Costa Lopes (Educação Indígena), Manuel Coman (Cinema), Patrícia Zandonade (Arquitetura), Sandra Soster (Arquitetura) e Zulmiro Vitor (Memória Viva).

Referente ao Programa de Ensino Integral “Professor Marivaldo Carlos Degan”, a elaboração do projeto teve uma ampla equipe formada por professores: Raphael Cyrillo Ruiz Sanches (coordenador geral), Fabiana Meire de Favári (coordenadora da Área de Linguagens), Gláucio Luiz Vaz (coordenador da Área de Ciências Naturais), Rovadir Ferreira Frias (coordenador da Área de Ciências Humanas) e Mayra Roberta Ishikawa de Mello (diretora).

Estudantes participantes: Adrya Rafael Alves da Silva, Alice Vitória da Silva Santos, Ana Caroline Mendonça, Brenda Fernanda Lopes Monteiro, Clara Fernanda Elias, David Santos Fernandes, Eike Henrique Lemes, Emanuely Luanny da Motta Lopes, Enzo José Souza Dantas Aguiar, Hayek Andeina dos Santos Tartarini, Helder Felipe dos Santos Silva, Ingrid Daniela Ferreira Lira, Isabella Souza de Mello, Isabelle Vitoria de Mendonça da Silva, Israel Abraão dos Santos Silva, Iuri Antunes Mota da Silva, Izabeli Santos da Silva, Kauã Henrique Soares Teixeira, Luana Vitoria Dias Mani, Lucas da Silva de Carvalho, Luiz Otávio de Oliveira, Lukas Gabriel Lima Denuzzi, Maria Clara dos Santos Ribeiro, Rafaella Alice Soriano, Rayane Cerqueira da Silva, Ranielly de Souza Silva, Vitor Ferreira Justino, Washington Yore Aparecido Cândido, Willian Adão de Melo, Willian Trindade Ferreira, Yasmim de Brito Souza, Wesley Rian Honorato da Silva.

Para essa publicação, teremos também algumas fotografias⁴⁷ relativas a etapa de confecção dos mapas, de modo que se possa visualizar alguns detalhes para possível replicação de uma trabalho pedagógico similar.

Imagem 1 - a escrita do rio



Traçando com pincel o guache azul sobre o contorno de um rio feito com lápis grafite simples.

⁴⁷ Para as imagens, foram obtidas as devidas autorizações.

Imagem 2 – vários afluentes



Os rios são afluentes que vão se juntando como várias mãos em trabalho colaborativo.

Imagem 3 – desenhando a flora



O desenho das árvores é cuidadosamente feito, preservando os rios com matas ciliares.

Imagem 4 – trabalho colaborativo



O preenchimento criativo dos espaços no mapa é um ato de descobrir participativo.

Imagem 5- ateliê



A atividade usou de espaços diferenciados de sala de aula

Imagem 6 – territórios de utopia



Estudantes aprendem o lugar enquanto recriam o espaço em novidade.

Imagem 7 - casas



Desenhando as habitações (há diferentes tipos de casas).

Imagem 8 - arquitetura



A forma vem primeiro que a função – entre árvores surgem casas.

Imagem 9 – desenhando a fauna



Estudantes desenharam os animais do cerrado e da mata atlântica.

Imagem 10 – diverso



O mapa é repleto de detalhes.

