

O PAPEL DA LÍNGUA NHEENGATU NA CONSTRUÇÃO DA IDENTIDADE INDÍGENA ¹

Martins, Maria Sílvia Cintra

msilviam@ufscar.br

Professora Associada, Departamento de Letras

Universidade Federal de São Carlos

Líder do Grupo de Pesquisa LEETRA (CNPq)

Brasil

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 visada interdisciplinar, que abrange referências das áreas de pesquisa de Linguística Aplicada, de Semiótica da Cultura e de Antropologia. Exploro conceitos advindos da Semiótica Tensiva e da Semiótica da Cultura (Lotman, 2005). É dada, ainda, ênfase particular ao conceito de *artefato cultural* (Bartlett, 2007). Com base em relatos de experiências de pesquisa, proponho a revisita à língua nheengatu, tratando-se de se entender questões pertinentes à identidade social, dentro de uma abordagem complexa, contraditória e híbrida em que essa língua, frequentemente vista do ponto de vista de sua artificialidade, apenas como resultante de estratégias do colonizador, pode ser vista do ponto de vista das táticas construídas pelos aborígenes para a preservação e reconquista de sua identidade.²

PALAVRAS-CHAVE

Identidade, Semiosfera, Tradução, Resistência, Nheengatu.

THE ROLE OF NHEENGATU IN THE CONSTRUCTION OF INDIGENOUS IDENTITY

ABSTRACT

In this paper, I develop some reflections on the inter-relations existing between language and identity from an interdisciplinary approach, including references in the research fields of Applied Linguistics, Culture Semiotics and Anthropology. I explore the concepts of tensive semiotics and culture semiotics (Lotman, 2005). There is especial emphasis on cultural artifacts (Bartlett, 2007). Based upon research reports, I propose a review of *nheengatu* language, trying to understand certain issues inherent in social identity within a complex, contradictory and hybrid approach. 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; it may instead be considered from the perspective concerning the tactics constructed by the aboriginals in order to preserve and reconquer their identity.

KEYWORDS

Identity, Semiosphere, Translation, Resistance, Nheengatu.

INTRODUÇÃO

O *Nheengatu* é uma das línguas co-oficiais do município de São Gabriel da Cachoeira (Estado do Amazonas - AM, Brasil). É falado por cerca de 8.000 pessoas no Alto Rio Negro, havendo no estado do Pará movimento contemporâneo para sua revitalização. Farei referência, aqui, a duas etapas diferentes de pesquisa (FAPESP 2009/13871-4 e 2012/15852-0), uma no estado do Amazonas, outra no estado do Pará.

Desenvolvi, no decorrer do mês de julho de 2010, pesquisa de campo de perfil etnográfico e participativo 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.³

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*” (aprovado pela Pró-Reitoria de Extensão da Universidade Federal de São Carlos - 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.⁴

Este trabalho, ao apresentar relatos relativos a essa experiência, tenta, 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. É assim que o termo *fronteira* é utilizado aqui com sentido dúbio, já que a pesquisa inicial, no ano de 2010, 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.

Vale mencionar, logo de início, os dados destacados por Kezo, 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”. (Kezo, 2014, p.8).

ALGUNS PRESSUPOSTOS TEÓRICOS INICIAIS: A SEMIOSFERA, A FRONTEIRA E OS PROCESSOS DE TRADUÇÃO

Conforme já sinalizei em outro trabalho (Martins, 2014), na linha da Semiótica da Cultura entende-se a fronteira semiótica como a soma de filtros bilíngues: ao passar

por eles, um texto (oral ou escrito) é traduzido em outra (s) língua(s), fato que não implica, necessariamente, a tradução de uma língua em outra língua que seria considerada estrangeira, 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. A tradução se daria a todo instante, enquanto mecanismo intrínseco ao funcionamento de toda e qualquer linguagem humana (Lotman, 2005).

A semiosfera, enquanto macroespaço semiótico, compreenderia, assim, um grupo de microespaços semióticos interligados, sendo que cada um desses espaços participa do diálogo e envolve um espaço de diálogo. Não existem sistemas monosssemânticos isolados: sua articulação baseia-se em necessidade heurística, já que nada que se tome isoladamente pode, de fato, ser efetivo ou significativo. Os sistemas semânticos só funcionam, por isso mesmo, quando imersos num contínuo semiótico específico, preenchido com modelos semióticos multivariantes situados dentro de uma sequência de níveis hierárquicos que exigem a tradução como algo próprio de sua ontologia, de tal forma que possam se dar as transições entre os diferentes sistemas e entre seus níveis. É impossível, assim, a transição de forma fluida ou imediata: ela se dá através dos assim denominados filtros bilíngues, cuja existência baseia-se na pressuposição de que a travessia se faz no meio de um espaço por natureza heterogêneo. É nesse sentido, aliás, que a heterogeneidade dos produtos, ou seja, o fato de que os textos em si (sejam orais, sejam escritos) se caracterizam por sua heterogeneidade e hibridação decorre da própria caracterização do espaço semiótico em que se processam (Lotman, 2005).

Trazendo estas questões para pensar no papel que o *Nheengatu* vem desempenhando em território nacional, veremos, mais adiante, que, como língua geral ou língua franca, constitui-se no desdobramento do tupi, o qual, por sua vez, já tinha esse funcionamento muito antes da chegada dos europeus. 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*, 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, sendo cada uma dessas esferas sócio-histórico-culturais dotada de um *ethos* próprio, ou seja, de uma identidade. Não apenas pelo fato da diversidade linguística aí presente, já que o município de São Gabriel da Cachoeira é aquele com maior concentração de diferentes etnias indígenas (wanano, baré, yanomami, desana, kubeo, werekena, entre outras); também pela forma de comportamento *sui generis* da própria língua portuguesa tal qual pude presenciar em seu funcionamento burocrático na Secretaria da Educação Municipal, por exemplo.⁵

Entendo, assim, que a forma de Lotman se dirigir à linguagem, se por um lado pode ser vista como portadora de elementos encontráveis em outras teorizações, por outro, possui o diferencial de chamar a atenção para o aspecto tradutório próprio a toda a linguagem, e para a insuficiência de uma visada que ponderasse sobre uma transição fluida de uma a outra modalidade linguística, sem levar em conta, inadvertidamente ou não, os componentes sócio-históricos, identitários e processuais inerentes a essa transição.

Com base nesse fundamento teórico-prático, passei a desenvolver a segunda fase da pesquisa, a partir do ano de 2013, dirigida, a propósito, à elaboração de material didático bilíngue. A questão fulcral, neste caso, passou a dizer respeito à forma com que se relacionam identidade e artefato cultural (Bartlett, 2007), pressupondo-se que o artefato cultural inscreve-se como elemento mediador na passagem pelos filtros bilíngues de uma a outra semiosfera. Na linha do pensamento de Bartlett (2007), os livros e outros materiais didáticos, enquanto artefatos culturais, propiciam a facilitação na inserção em práticas letradas, na medida em que mobilizam a qualidade do “sentir-se letrado” do aprendente. Em nosso caso, além da expectativa de que os livros bilíngues viessem a cumprir essa função junto aos professores indígenas, a quem foram, em princípio, dirigidos, também destaco o papel que vêm desempenhando na constituição da identidade letrada dos próprios autores indígenas, no caso que presenciei em Santarém, relatado mais adiante.

Torna-se interessante, por isso mesmo, a consideração da existência de um contínuo ou gradiente tensional provido de limite e de limiar (Deleuze & Guattari, 1995; Fontanille & Zilberberg, 2001) nas e entre as semiosferas, fato que nos leva, necessariamente, à postulação, não só da heterogeneidade e da hibridação, mas da plasticidade e das deformações. Sempre levando em consideração não apenas um contínuo de gêneros do discurso (ou seja, de linguagem), mas um contínuo semio-

espaço-temporal, isto é, um contínuo de manifestações sócio-histórico-discursivas em que letramento e identidade são aspectos de fenômenos tradutórios complexos, contraditórios, tensivos e tensionais.

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?

É a versão contemporânea do tupi antigo e, se sim, o que há no *Nheengatu* que já existia nessa língua clássica? Em que medida o *Nheengatu* estaria para o tupi antigo como o latim vulgar para o clássico?

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 “*Linguagens, Etnicidades e Estilos em Transição*”/Leetra (CNPq, sediado no Departamento de Letras da UFSCar), do qual também faz parte o professor Eduardo de Almeida Navarro, profundo conhecedor da língua tupi e autor de gramáticas e dicionários tanto de Tupi, quanto de *Nheengatu*. Navarro assevera, referindo-se ao *Nheengatu*, que define como língua supra-étnica, por ser e ter sido usada por indígenas de diferentes etnias e também por não indígenas:

A Língua Geral Amazônica foi aquela em que se expressou a civilização cabocla ribeirinha do Norte, que se definiu a partir da inserção dos índios no mundo do colonizador branco mediante sua escravização ou pela mestiçagem. Dezenas de povos indígenas diferentes a falaram. Índios de diferentes línguas e culturas conheciam-

na. Foi por meio das línguas gerais que a América indígena encontrou-se com a América portuguesa. Elas representavam um encontro de mundos (Navarro, 2002, p. 246).

Da minha parte, com o interesse voltado à produção de materiais instrucionais, interesse que derivou da primeira fase de pesquisa de campo na região do Alto Rio Negro, somente aos poucos fui me aproximando da língua *nheengatu*, e só bem recentemente pude compreender melhor o papel que desempenha em São Gabriel da Cachoeira (AM).

Considerado 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 crioulização, 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 apenas pelo colonizador, ao menos não mais do que o latim vulgar na Península Ibérica, do qual derivaram as línguas românicas, e entre elas o Português. Para refletir sobre a amplitude desse fenômeno, retomamos palavras de Ilari (2003) 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; por outro lado, presenciamos sua escolha como língua a ser ensinada de forma sistemática e oficial nas escolas de educação indígena diferenciada, com duas horas semanais nas escolas da sede, ou seja, dentro da oferta tipicamente voltada a uma língua estrangeira. Nesse momento, em julho de 2010, em visita à Secretaria da Educação local, pudemos conhecer diferentes iniciativas de produção de material didático em línguas indígenas, particularmente nas três 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 do *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).⁶

Foi, entretanto, em Santarém (estado do Pará/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.

A PRODUÇÃO DE DIFERENTES MATERIAIS E A TRANSIÇÃO PARA A LÍNGUA NHEENGATU

Conforme sinalizado no item anterior, 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” (Brasil, 2008). Submeti, com base no reconhecimento dessa demanda, projeto a instituição de fomento e passei a investigar 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. O projeto foi desenvolvido junto com alguns graduandos de nossa universidade, como também, na região amazônica, com representantes de diferentes etnias (a *wanano*, por exemplo).

Como parte desse projeto, visitei o município de Santarém, sendo que iniciara, havia algum tempo, contato com professor e antropólogo da UFOPA (Universidade Federal do Oeste do Pará) 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.

Também nesse caso, já 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 *arapikum*, *borary*, *maytapu*, *tupinambá*, *cara preta*, *cumaruara*, *tapajó*, *tupaiú*, *jaraki*, *apiaká* e *juruna*. O fato é que, semelhantemente aos *baniwa* e aos *wanano*, esses professores já não tinham mais conhecimento das línguas de suas etnias, e viam na língua *nheengatu* a língua indígena para sua auto-identificação.

Aprendi, 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*” (Letra 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, mãã 200 akaiú nhúntu. Yané ariaitá upurai upurungitá yumimisáwa rupi, u upitá ikúntu. Ma, wíí aintá upurungitá píri, umukatúru arã kuá manduarisáwa awá umaramunha suí. Sesewara, yandé yaviverir? wíí 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).

Na linha da ponderação de Bartlett (2007), podemos dizer que 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 em que, uma vez apropriada, a língua do outro vinha a ser de seu pertencimento, já que, também de forma paradoxal:

Qualquer cultura é originariamente colonial. Não tenhamos apenas a etimologia em conta para o lembrar. Toda a cultura se institui pela imposição unilateral de alguma “política” da língua. (...) Esta imposição soberana pode ser aberta, legal, armada ou manhosa, dissimulada através dos álibis do humanismo “universal”, por vezes da hospitalidade mais generosa. Segue ou precede sempre a cultura como a sua sombra (Derrida, 2001, p.55).

À GUIA DE CONCLUSÃO

Faz-se tempo de voltarmos às postulações em torno da semiosfera, do ethos que lhe é inerente e dos filtros bilíngues. Assim como à pressuposição de que estamos sempre em regiões de fronteira sob o desafio da tradução. Conforme nos alertam Deleuze & Guattari (1995), as línguas nos servem para a tradução, e não para a comunicação.

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. Tradução como reformulação e como passagem entre diferentes níveis hierárquicos.

Pensemos, por ora, nas semiosferas, nos topos sócio-histórico, e na forma com que, dentro dessa circunstância, i.e., dessa ambientação espaço-temporal, o *ethos* caboclo pode se converter em *ethos* indígena pela apropriação de uma linguagem. Fato que não implica, apenas, uma *mis-en-scène*, um jogo de máscaras ou um jogo de cena, já que a auto-identificação carrega consigo, nesse caso, a territorialidade e as reivindicações cidadãs ao direito de propriedade, em região de conflito, particularmente em função da presença de empresários donos de madeireiras 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.

A estas alturas de meus argumentos, quero lembrar as considerações da antropóloga americana Janet Chernela (2013) ao se referir às mulheres wanano e à forma com que estas exploraram, em sua luta pela cidadania e pelo reconhecimento, situações aparentemente adversas, localizadas na periferia, em favor da conquista de liberdade e autonomia:

A periferia, conforme Yuri Lotman (1990), é um lugar de criatividade dinâmica, em que as limitações, que parecem ser *naturais*, *dadas* ou *fixas*, podem ser transpostas e uma nova realidade, uma re-invenção, é criada. Nessa posição, os membros da comunidade revigoram suas relações recíprocas. Como um lugar *menos colonizado*, a periferia constitui-se num afastamento em relação aos espaços

colonizados do centro. Em lugar do reconhecimento de qualquer acumulação de riqueza individual, o que encontramos é uma direção singular rumo à maior agência, à maior liberdade. (Chernela, 2013)

Vale ainda a pena destacar o fato de que, do ponto de vista dos Estudos da Linguagem e dos Estudos da Tradução, não é verdadeira a pressuposição, bastante frequente, de que a presença de uma língua de comércio ou língua franca levaria, forçosamente, 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 nativa, 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, contribui para sua maior compreensão?

Os resultados de pesquisa aos quais fiz referência 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 sua identidade indígena e, podemos pressupor, de elementos de sua língua e de sua cultura ancestral. 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 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.

Para concluir este artigo, avanço a afirmação instigadora: uma língua nunca ocupa o espaço de outra; ela se acrescenta à (s) outra (s), exatamente porque o espaço em que se insere, desde o início e sempre, é um espaço de tradução.

Ou, em outras palavras, e em busca de traduzir:

Pausapé, ambúri yepé mã yamaité arama: ti aikué yepé tetama ntu upé yepé nheenga. Tiramé yepé nheenga ntu yepé tetama supé. Nheenga ramé muíri amu nheenga ita uiku. Yepe tetama uriku muiiri nheenga nhaãsé yepé

nheenga uiku amu dheenga kuara upe. Panhe kuri tetama
nheenga itá umuyereu arama.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- Bakhtin, M. (1979/1997). *Estética da criação verbal*. São Paulo: Martins Fontes.
- Bartlett, L. (2007). To seem and to feel: situated identities and literacy practices. *Teachers College Record*. Columbia University. Volume 109, Number 1, 51-69. Recuperado de http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/_ato2007-2010/2008/lei/111645.htm
- Brasil. Ministério da Educação. (1998). *Referencial Curricular Nacional para as Escolas Indígenas*. Brasília: MEC/SEF.
- Chernela, J. (2013). Direções da Existência: o trabalho de mulheres indígenas como domésticas na Paris dos Trópicos. In: Martins, M. S. C. (Org.). (2013b). *Ensaio em Interculturalidade: Literatura, Cultura e Direitos de Indígenas em época de globalização*. Campinas: Mercado de Letras.
- Deleuze, G. & Guattari, F. (1995). *Mil Platôs – Capitalismo e Esquizofrenia*. Rio de Janeiro: Ed. 34.
- Derrida, J. (2001). *O monolinguismo do outro – Ou a prótese da origem*. Campo das Letras, Porto.
- Fontanille, J.; Zilberberg, C. (2001). *Tensão e significação*. São Paulo: Humanitas.
- Jecupé, K. W. (1998). *A terra dos mil povos*. São Paulo: Peirópolis.
- Kezo, L. A. (2014). Revendo a historiografia do Brasil. *Letra Indígena*. Número 8, volume 1. São Carlos/SP: Universidade Federal de São Carlos. Laboratório de Linguagens Letra. Recuperado de: www.lettra.ufscar.br
- Letra Indígena. São Carlos/SP: Universidade Federal de São Carlos. Laboratório de Linguagens LEETRA. Recuperado de: http://www.lettra.ufscar.br/cakephp/pages/view_biblioteca
- Lotman, J. (2005). On the semiosphere. *Sign Systems Studies*. 33.1.
- Martins, M. S. C. (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, M. S. C. (2013a). Literacy, ethnicity and style. *Advances in Anthropology*, v. 3, 4A, pp.07-12. Recuperado de: <http://www.scirp.org/journal/AA/>
- Martins, M. S. C. (Org.). (2013b). *Ensaio em Interculturalidade: Literatura, Cultura e Direitos de Indígenas em época de globalização*. Campinas: Mercado de Letras.

- Martins, M. S. C. (2014) Letramento e Identidade: as fronteiras da tradução. Revista Scripta, vol.32. Belo Horizonte.
- Navarro, E. (2012). O último refúgio da língua geral no Brasil. Estudos Avançados. vol.26 no.76. São Paulo.
- Street, B. (2007). Perspectivas interculturais sobre o letramento. Revista de Filologia e Linguística Portuguesa, 7, 16-22.

¹ Os relatos e as reflexões que apresento são resultado dos Projetos “*Letramento, ritmo e etnicidade*” e “*A construção de livros bilíngues*” (FAPESP 2009/13871-4 e 2012/15852-0). Uma das ações desses projetos envolveu a coordenação de expedição científica ao Alto Rio Negro (AM), em julho 2010. Outras questões mencionadas são derivações desse primeiro projeto que levaram à construção de materiais didáticos e de apoio ao professor com o foco na lei 11.645/08.

² Apresento, aqui, o resumo em *Nheengatu* (além dos resumos em português e inglês). O leitor também encontrará o último parágrafo deste artigo com tradução para o *Nheengatu*. É a maneira que encontrei de abrir o espaço para o diálogo com um eventual falante dessa língua. Essas traduções para o *Nheengatu* foram feitas por João Paulo Ribeiro (PPGL/UFSCar): Aikué musapiri co-oficiais nheenga São Gabriel da Cachoeira tawa. Baniwa, Nheengatu, Tukano. Kwa Nheengatu, paá, uriku 8000 mirá ita upurungitá waá. Aikué, yuári, Pará upé, amu mirasá upurungitá uputári nheengatu rupi. Anhembué wã mukui tendawa upé apinima apuderi arama. Kua muraki ramé amukamee waá identidade asuí nheenga umuatarí yepeasu. Asendu-katu arã kua resé asikári wã Linguística Aplicada, Semiótica da Cultura asuí Antropologia ramé. Iké ambúri yamaité kuri amu nhengatu resewara duki sunde yasendu kuera. Supisawa suí kua nheenga. Kolonizadori ti umunhã aé kua nheenga uriku amu marandua. Indijina ita ugustári nheengatu ta supé arama uyumunhã kirimbawa. Kuarese ixé apurungitá kuri.

³ 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 deste trabalho, a representação indígena na UFSCar se dá 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, piratapuaia, dessano, tukano, tariano, rickbatsa, xukuru*.

⁴ Projeto de pesquisa com aprovação do Comitê de Ética CAAE – 0145.0.135.000-09.

⁵ Dados detalhados dessa pesquisa são relatados em Martins (2011; 2013a; 2013b).

⁶ Segundo Kezo (2014), há 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).